toobaa-elibrary.blogspot.com

قاسم العلوم

یعنی حالات حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ

انوار التنزیل

از پروفیسر انوار الحسن شیرکوٹی

ناشران قرآن لمیٹڈ اردو بازار لاہور

www.kutabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

toobaa-elibrary.blogspot.com

قاسم العلوم: فارسی مکتوبات

حجۃ الاسلام علامہ قاسم نانوتوی رح

انوار النجوم: اردو ترجمہ مکتوبات

مترجم: پروفیسر علامہ انوار الحسن شیرکوٹی

فاضل دار العلوم دیوبند، تلمیذِ رشید علامہ شبیر احمد عثمانی رح

پیشکش: طوبیٰ ریسرچ لائبریری

toobaa-elibrary.blogspot.com

toobaa-elibrary.blogspot.com

قاسم العلوم

مع اردو ترجمہ

انوار النجوم

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ
بانی دار العلوم دیوبند کے فارسی میں مجتہدانہ علمی خطوط
جو معرفت ربانی اور کشفیات الہامی کا مرقع اور جلوۂ
قدرت کا شاہکار ہیں مع اردو ترجمہ و حواشی

1667
2/5/1

مترجمہ
پروفیسر محمد انوار الحسن صاحب شیر کوٹی
۱۲۹۔ ڈی پیپلز کالونی ملتان

BOOK CENTRE
BOOK SELLERS & STATIONERS
Haider Road RAWALPINDI
Phone No. 65234

پبلشرز
ناشران قرآن لمیٹڈ۔ ۳۸۔ اردو بازار۔ لاہور
فون: ۶۸۵۸۱

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

تاریخی یادداشتیں

۱۔ نام کتاب	قاسم العلوم
۲۔ مصنف	فارسی مکتوبات حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ
۳۔ نام ترجمہ	انوار النجوم
۴۔ مترجم مکتوبات	پروفیسر محمد انوار الحسن شیرکوٹی
۵۔ ناشر	ناشران قرآن لاہور
۶۔ کاتب	منشی احسان و منشی علم الدین صاحب
۷۔ تعداد	ایک ہزار
۸۔ سال طباعت	۱۳۹۴ھ، ۱۹۷۴ء
۹۔ قیمت	

ملنے کا پتہ

۱۔ ناشران قرآن لمیٹڈ، ۳۸۔ اردو بازار لاہور

فون ۶۸۵۸۱

۲۔ ڈاکٹر انصار الحسن ناظم مکتبۂ انوار

حمایت اسلام پریس لاہور

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

انتساب

میں مکتوبات امام المتکلمین حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ بانی دارالعلوم دیوبند کے اس ترجمہ کا جو مسیری کاوش قلبی ودماغی وقلمی کا نتیجہ ہے اپنے شیخ واستاذ حضرت مولانا محمد انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ سابق شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند کیطرف انتساب کرتا ہوں اور اُن کی روح سے دعا کا طلبگار ہوں۔

محمد انوار الحسن مترجم

www.KitaboSunnat.com

toobaa-elibrary.blogspot.com

فہرست مضامین قاسم العلوم مکتوبات مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۱-	پیش لفظ۔ احوال قاسمی	۵
۲-	دار العلوم کی عمارات	۶
۳-	ابنائے قاسمی	۶
۴-	دار العلوم اکابر ملت کی نظر میں	۷
۵-	مولانا محمد قاسم کا برملت کی نظر میں	۸
۶-	قاسم العلوم کی اجتہادی قوت	۱۰
۷	امام ابن ہمام اور ترجیح	۱۰
۸	مولانا محمد قاسم کی پیدائش	۱۱
۹	روحانی تعلیم جہاد و دار العلوم کی بنیاد، دوسرا اور تیسرا حج، شادی	
	تلامیذ اور عقیدتمند	۱۲
۱۰	مناظرے، تصنیفات، وفات	
	مکتوبات قاسم العلوم	۱۳
۱۱	حرف حقیقت، قاسم العلوم کا پس منظر	۱۴
۱۲	تفصیل مکتوبات	۱۸
۱۳	حجۃ الاسلام کے اخلاق	۲۵
۱۴	وضاحت کلی طبعی	۲۶
۱۵	توفیق ترجمہ و خصائص	۳۳
۱۶	حالات مترجم	۳۶
۱۷	مکتوبات معروف بقاسم العلوم	۳۹
۱۸	فدک کا پس منظر جو کہ مال۔ مال نے	۴۱
۱۹	حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو فدک بارے میں عمل	۴۲

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۲۰	خلاصہ مکتوب اول ارباب ملکیت باغ فدک	۴۵
۲۱	حدیث متروکہ ملکیت کا شبہ	۴۷
۲۲	پہلا مکتوب بنام مولوی محمد فاضل	۴۹
	فدک کی عدم ملکیت پر شبہات کے بارے میں	
۲۳	باغ فدک کی عدم ملکیت شرعی قبضہ بر ملکیت	۵۰
۲۴	ملکیت کتاب بمال سلطان بذریعہ قبضہ غلبہ	"
۲۵	ضلالت اصل ملک ہے	۵۲
۲۶	مطلب خاتم النبیین	۵۵
۲۷	محمد عربی کے بعد کوئی نبی نہیں	۵۶
۲۸	لا نبی الا المومنین میں لفظ الا کی تفسیر	۵۷
۲۹	خدا اور خلیفہ خدا میں فرق	۶۴
۳۰	استفتاق کی قسمیں	۷۱
۳۱	حدیث مرفوع بحوالہ واقدی کا سخت مین	
	کے نزدیک قابل اعتبار نہیں	۷۵
۳۲	واقدی کے حالات	۷۶
۳۳	اجمال کی تفصیل	۷۸
۳۴	شبہ اور اس کا ازالہ	۸۳
۳۵	ایک سوال اور اس کا جواب	۹۱
۳۶	مکتوب بنام مولانا فخر الحسن۔ تعارف	۹۶
	مکتوب الیہ و خلاصہ مکتوب	۹۹
۳۷	مکتوب کا پس منظر	"
۳۸	امام اور مجدد کی تعریف اور امام مہدی	۱۰۰

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۳۹	اصل مکتوب فارسی دوم اس کا	
	اردو ترجمہ۔ میں مضمون کہیں نہ اپنے	
	وقت کے امام کو نہ پہچانا تو وہ جاہلیت	
	کی موت مرا۔	۱۰۱
۴۰	مولانا فخر الحسن کی والدات نفل پر مباحثہ	۱۰۲
۴۱	مدرسہ نگینہ کی حالت	۱۰۲
۴۲	مضمون حدیث من لم یعرف	
	لعام زمانہ الخ	۱۰۳
۴۳	معرفت سلطان	"
۴۴	امام کے فرائض	۱۰۶
۴۵	ایک اشکال کی تشریح	۱۰۶
۴۶	ایک مکتوب بارہ امام اور اضافت	
۴۷	امام لمن فی زمانہ	۱۱۱
۴۸	امام کون ہو سکتا ہے	۱۱۳/۴
۴۹	کیا حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ امام	
	نہ تھے۔	۱۱۴
۵۰	امام مہدی کی امامت اور اس کی	
	حقیقت تا آخر	۱۲۰
۵۱	تیسرا مکتوب بنام مولوی فخر الحسن	۱۱۷
۵۲	تعارف مکتوب الیہ خلاصہ مکتوب	۱۱۸
۵۳	انبیاء کی عصمت پر عقلی دلیل،	
	شاہجہانپور کا مناظرہ	۱۲۱

www.kitaboghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۵۴	اصل تفسیر المکتوب فارسی معہ اردو ترجمہ انبیاء علیہم السلام کی عصمت کے بارے میں اور کعبی کی حقیقت کے متعلق	۱۲۳
۵۵	عزیز مصر بادشاہ مصر یا ریان بن یوسف علیہ السلام کی بیوی فوطی فرعہ کی بیٹی آس ناتھ پر تاریخی حاشیہ	
۵۶	ان اولیاءہ الا المتقون کی تحقیق	۱۳۲
۵۷	عصمت انبیاء و حقیقت الہام	۱۳۴
۵۸	افعال کے مصادر اور معانی	۱۳۵
۵۹	نیتوں پر اعمال کا دارومدار	۱۳۶
۶۰	گناہ اور لغزش کی حقیقت	۱۳۷
۶۱	مناقشہ موسیٰ با خضر	۱۳۸
۶۲	برادران یوسف کا یوسف علیہ السلام سے برا سلوک نیز اس کی مجبوری باعث رفع	۱۳۹
۶۳	کہ اس مقصود بالذات اور صغائر ذرائع کبائر ہیں۔	۱۴۲
۶۴	حال کی	۱۴۴
۶۵	کلیسی پر تاسی محاکمہ فارسی اجتہاد	۱۴۶
۶۶	چوتھا مکتوب شہادت امام حسین مطابق قواعد سنیاں۔	
۶۷	خلاصہ مکتوب چہارم	۱۵۱
۶۸	اصل مکتوب فارسی مع ترجمہ اردو	
۶۹	امام حسین کی شہادت کے اشتباہ میں مقدمات مضمون امام حسین مجتہد تھے ؟	۱۵۳
۷۰	مجتہد سے غلطی ممکن ہے	۱۵۴
۷۱	اجماع کی حقیقت	۱۵۵
۷۲	اجماع کی پہلی جامع کی حقیقت کے بعد	۱۵۶
۷۳	مطلق خلافت کے انعقاد اور عام خلافت میں فرق	۱۵۶
۷۴	حنفہ اور خلفاء ثلاثہ کے دور میں اہل حل و عقد صف کی حقیقت کشفی	۱۵۷
۷۵	حضرت امام پر اطاعت یزید لازم تھی	۱۵۹
۷۶	خروج کفر فسخ بیعت میں فرق	۱۶۰
۷۷	فاسق خلیفہ کو ہٹا کر پھینکنا چاہئے نہ کہ اس سے ڈر کر بیٹھ رہے۔	

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۷۸	خلافت کی بیاقت و اہلیت	۱۶۲
۷۹	امامت قریشی میں	۱۶۵
۸۰	خلیفہ فاسق کے عزل میں منافع اور مضار پر نظر ہونی چاہئے	۱۶۸
۸۱	صفات فاسق خلیفہ جو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو روا نہ رکھے اس سے خروج جائز ہے۔	۱۶۹
۸۲	فسق کے مختلف مدارج	۱۷۹
۸۳	یزید کی ولیعہدی	۱۷۳
۸۴	یزید اور اسکے متعلق تحقیق پر حکم کا غلط	۱۷۳
۸۵	خلافت سے متعلق نظریہ امیر معاویہؓ	۱۷۴
۸۶	حادثہ کربلا اور شرح حدیث حسینؓ منی	۱۷۶
۸۷	شہادت کا مدار نیت پر	۱۷۷
۸۸	شہادت حسینؓ کی دوسری وجہ	۱۷۸
۸۹	بیعت یزید پر اجماع اور اس کا جواب	۱۷۸
۹۰	امام نووی کا قول اور فاسق خلیفہ	۱۷۵
۹۱	قاضی عیاض کا قول کہ فاسق سے ملاحدہ و تارک امر بالمعروف و نہی عن المنکر جماہیر فقہاء محدثین و متکلمین کے اقوال درباره خلافت۔	۱۷۹
۹۲	حالت یزید میں تبدیلی بعض نے کافر بعض نے فاسق فاسق ملحد یا اسلام کہا	۱۸۰
۹۳	خروج امام حسینؓ پر یزید میں کی مشاورتیں	۱۸۱
۹۴	جبکہ تقیہ نہیں اس کی ایمان میں اقوال اور بعض	۱۸۲
۹۵	یا خوال مکتوب نام صفات محمد حسن	۱۸۳
۹۶	باقی تعیین کہ امام خطا سے معصوم ہوتا ہے یا نہیں۔	۱۸۷
۹۷	خلاصہ مکتوب ہذا	۱۸۷
۹۸	امام کی معصومیت پر تحقیق طوسی کی پہلی دوسری تیسری چوتھی دلیل اور تردید از مولانا محمد قاسم	۱۹۰
۹۹	خلاصہ تحقیق طوسی	۱۹۰
۱۰۰	اختلاف امتی رحمۃ کے مطلب کا خلاصہ	۱۹۱
۱۰۱	اصل فارسی مکتوب اور اسکی ترجمہ اردو	۱۹۳
۱۰۲	طوسی کی نظر میں امام کی ضرورت	۱۹۵
۱۰۳	مولانا محمد قاسم کی نظر میں امام کی ضرورت کی وجہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر	۱۹۶
۱۰۴	امام کے لئے عمل میں معصومیت	۲۰۰
۱۰۵	طوسی کی تلخیص امام مخالفہ شریعت اقرب	۲۰۲
۱۰۶	اصل دین کلام مبین ہے	۲۰۳
۱۰۷	طوسی کے دلائل عصمت امام پر	۲۰۳
۱۰۸	تردید دلائل طوسی از مولانا محمد قاسم	۲۱۱ تا
۱۰۹	تحقیقات حقائق امامت	۲۱۹
۱۱۰	تحقیق حدیث شاخلاف امتی رحمۃ	۲۱۹
۱۱۱	اختلاف امتی رحمۃ کے بارے میں نفیس مقدمات	۲۲۱
۱۱۲	سلف خلف امتی کا مطلب اسکی	۲۲۱ تا ۲۲۰
۱۱۳	سزا جہنم چھٹا مکتوب نام مولوی حسین	۲۲۳
۱۱۴	تحقیق آیت ما اهل به لغیر الله	۰
۱۱۵	خلاصہ مضمون مکتوب از مترجم تفسیر آیت مذکورہ از شاہ عبدالعزیز	۲۲۳
۱۱۶	تبصرہ مولانا محمد قاسم بر تفسیر شاہ صاحب	۲۳۵
۱۱۷	اصل فارسی چھٹا مکتوب مع اردو ترجمہ در تفسیر ما اهل به لغیر الله	۲۳۹
۱۱۸	مقدمات چند از مولانا محمد قاسم	۲۴۲ تا ۲۵۲
	در حل آیت بالا	
۱۱۹	ذبیحہ جانور پر اللہ کا نام بھول جانے یا کسی اور کا نام لینے یا جانور کو کسی نام پر موقوف کرنے کی حلت اور حرمت کا بیان نیز تفصیلات ما ھو صورتہ یا ما کنیٰ کی بحث۔ کاتا کلوا مما لم یذکر اسم الله علیه۔ شیخ سدو کا کبرا و غیرا	۲۶۳ تا ۲۵۳
۱۲۰	جانور کے مارنے میں نیت تیر پر آنکھ کی دو صورتیں۔ اختلاف ازواج مطہرات و نیت۔ اللہ تعالیٰ کو دیکھتا ہے نہ کہ صورتوں کو	۲۶۸
۱۲۱	اللہ کا نام ذبح کے وقت لینے کی تاکید کی دوسری وجہ اور عند الذبح کی قید کا مقصد صحابی مفسرین کی طرف سے	۲۷۸

toobaa-elibrary.blogspot.com

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۱۲۲	ذکر کی قسمیں، ذکر اسلامی ذبح کرتے وقت بسم اللہ کہہ کر ذبح کے وقت اللہ کا نام نہ لینے سے جانور کی حرمت	۲۸۰
۱۲۳	ذکر حقیقی و ذکر حکمی ہے	۲۸۲
۱۲۴	تمثیل عبادات و نذر و قربانی	۲۸۵
۱۲۵	قل لا اجد فیما اوحی الی کی تفسیر	۲۸۷
۱۲۶	ما اھل بہ لغیر اللہ کی حرمت کا سبب	۲۸۸
۱۲۷	فاجتنبوا الرجس الاوثان کی تحقیق	۲۸۹
۱۲۸	فعل سے پہلے نیت کا ہونا	۲۹۰
۱۲۹	عند الذبح کی قید کی وجہ	۲۹۱
۱۳۰	نیت اور فعل ذبح کی مغایرت	۲۹۱
	قصر نماز سفر میں	"
۱۳۱	باندیوں سے نکاح اور آزاد عورتوں سے عدم استطاعت کا مسئلہ	۲۹۲
۱۳۲	حکم پر حکم کے اطلاق اور دین پر حکمت کے اطلاق کی تفسیر	۲۹۵
۱۳۳	تین چیزیں طلاق، عتاق، نکاح ایسی ہیں کہ مذاق اور حقیقت دونوں میں واقع ہو جاتی ہیں	۳۰۲
۱۳۴	ذبح کے بارے میں امام شافعی کا مسلک	۳۰۳
۱۳۵	حنفیہ اور شافعیہ میں ذبح کے بارے میں فرق۔	۳۰۳
۱۳۶	بھول کر بسم اللہ نہ کہنا	۳۰۴
۱۳۷	تزکیہ جانور مذبوح کیا ہے	۳۰۵
۱۳۸	ہر جانور پر بسم اللہ کا اثر نہیں ہوتا	۳۰۶
۱۳۹	ذبح کے وقت بسم اللہ کہنے کی تاکید کیوں	۳۰۹
۱۴۰	شاہ عبدالعزیز اور دیگر مفسرین کے اقوال میں مطابقت	۳۰۹
۱۴۱	شاہ عبدالعزیز کی علمی رفعت	۳۱۰
۱۴۲	غیر اللہ کا نام ذبح کے وقت لینا یا غیر اللہ کے لئے نامزد کرنا جیسا کہ شیخ سدو کا بکرا اسباب حرمت میں	۳۱۱
۱۴۳	تعارف مکتوب ہفتم	۳۱۲
۱۴۴	وتعارف مکتوب الیہ مولانا الحاج محمد ابراہیم	"
۱۴۵	خلاصہ مضمون مکتوب	۳۱۵
۱۴۶	اصل فارسی مکتوب ہفتم مع ترجمہ اردو از صفحہ	۳۱۸

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۱۴۷	ہندوستان میں مسلمانوں کو سود والا اراضی مرہونہ کی آمدنی لینے کی حرمت پر	۳۱۸
۱۴۸	پہلا مقدر قبضہ موجب ملکیت ہے	۳۱۹
۱۴۹	مالکیت کے دو مرتبے	۳۲۲
۱۵۰	کفار کی ملکیت مسلمانوں کے اموال پر بوجہ قہر	"
۱۵۱	مسلمانوں کے اموال جو بھی کفار دار الاسلام سے باہر نہیں لے گئے غصب کے حکم میں	۳۲۲
۱۵۲	امام ابوحنیفہ کے نزدیک قہر قاضی ناقل ملک ہے	۳۲۳
۱۵۳	مال غنیمت کی روزی زیادہ پاکیزہ ہے	۳۲۳
۱۵۴	عبادت کی اجرت حرام ہے	۳۲۳
۱۵۵	مال غنیمت جہاد کا مقصود نہیں ہے	۳۲۴
۱۵۶	دوسرا مقدمہ قبض کلی اور قبض جزئی	۳۲۴
۱۵۷	رعایا کا قبضہ حاکم کے قبضہ کے تابع ہے	۳۲۴
۱۵۸	تیسرا مقدمہ مقصد پیدائش آدم عبادت ہے	۳۲۵
۱۵۹	جنات اور انسانوں کو دوزخ میں ڈالنا منافی عبادت نہیں ہے	۳۲۵
۱۶۰	جہاد میں کفار کے مال پر قبضہ ظلم نہیں	۳۲۶
۱۶۱	چوتھا مقدمہ کفار ذمی کے اموال کی حفاظت میں	۳۲۸
۱۶۲	پانچواں مقدمہ مومنات مہاجرات کے بارے میں۔	۳۲۸
۱۶۳	بیعت کے شرائط	۳۲۹
۱۶۴	وصیت میں ممنوع ظلم کی علت	۳۳۰
۱۶۵	جزیہ قبول کرنے سے کفار کا کلی قبضہ مسلمانوں کے کلی قبضے میں آگیا۔	۳۳۱
۱۶۶	شراب و خنزیر کی حرمت اور ان کے فسادات	۳۳۶
۱۶۷	صحیح اور غیر صحیح بیع کا اثر	۳۳۸
۱۶۸	جوئے اور سود میں مشترکہ	۳۳۹
۱۶۹	ظلم اور نزاع کی برائی کی وجہ	"
۱۷۰	چند مقدمات کہ سود اور قمار کا مال مفید ملک نہیں۔	۳۴۰
۱۷۱	غلط کار نظر کی مثال جو صدم کو موجود دیکھے	۳۴۱
۱۷۲	غیر مقبوضہ چیز کی بیع درست نہیں	۳۴۲
۱۷۳	نامعلوم چیزوں کی بیع	"

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۱۷۴	گمراہی خدا کی طرف سے ہے اور بھلا دینا کا تقرر	۳۴۲
۱۷۵	منافع کے اعتبار سے مال کی دو قسمیں	۳۴۴
۱۷۶	نسخ بیع میں برابری کا نام ہے	۳۴۵
۱۷۷	معاملات فاسدہ میں ملکیت ناپاک کا ہونا، اجتہاد قاسمی کا نمونہ	۳۴۶
۱۷۸	خواجہ حسن بصری روایات کا قول مسئلہ سود میں	۳۴۸
۱۷۹	احوال کفار اصل میں مسلمانوں کے لئے مباح ہیں۔	۳۵۱
۱۸۰	احکام مال وحدود دار الاسلام و دار الحرب و استباحت اخذ مال اور استباحت میں فرق قول مرجوح علامہ طحطاوی	۳۵۲
۱۸۱	عہد سلطنت برطانیہ میں ہندوستان کی پوزیشن مولانا محمد قاسم کے نزدیک	۳۵۴
۱۸۲	مباح ربوٰ دار الحرب میں بدتر از حرمت ہے صاحب اجتہاد قاسمی	۳۵۵
۱۸۳	ہر وہ تصرف جو نفع حاصل کرنے کا ہو	۳۵۹
۱۸۴	بحث کا دارومدار اس پر ہے کہ ہندوستان دار الحرب ہے۔	۳۶۱
۱۸۵	دار الاسلام کب تک رہتا ہے اور کب دار الحرب بن جاتا ہے۔ لاشی و امام ناصر الدین کے اقوال کے مطالعے دار الاسلام ہے۔	۳۶۱
۱۸۶	ہندوستان سے ہجرت کی صورت میں	۳۶۲
۱۸۷	مولانا محمد قاسم صاحب کے سود کے متعلق ذاتی اجتہاد۔	"
۱۸۸	مروجہ شکے سے فائدہ اٹھانا	۳۶۳
۱۸۹	احادیث سے اجتہاد قاسمی	"
۱۹۰	زیادہ محتاط ہے کہ ہندوستان میں سود حرام ہے قاسمی فیصلہ	۳۶۵
۱۹۱	احکام نبوی کی دو قسمیں اول حکمانہ دوسرے مشفقانہ	۳۶۷
۱۹۲	خلاصہ مضمون عہد برطانیہ میں مولانا محمد قاسم کے نزدیک ہندوستان ترجیحی طور پر دار الحرب ہے۔	۳۷۱
۱۹۳	خلاصہ مکتوب ہشتم و تعارف مولوی محمد حسین بٹالوی	۳۷۳

toobaa-elibrary.blogspot.com

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۱۹۴	مرسل مکتوب ششم	۳۸۳
۱۹۵	اصل فارسی مکتوب ششم از مولوی محمد حسین بٹالوی مع ترجمہ اردو از مترجم معجزوں کے معجزات سے ثبوت نبوت اور خبر متواتر سے یقین کے بارے میں شبہات	۳۸۵
۱۹۶	مکتوب ششم کا خلاصہ از مترجم	۳۸۵
۱۹۷	اصل مکتوب ہفتم از مولانا محمد قاسم بنام مولانا محمد حسین مع ترجمہ اردو از مترجم	۳۸۷
۱۹۸	امکان، امتناع بالغیر اور محال و ممتنع کی دو قسمیں، ممتنع بالذات کا احتمال اجتماع نقیضین میں	
۱۹۹	ممتنع بالغیر کی حقیقت اور تعریف	۳۹۱
۲۰۰	صفات الٰہیہ کے احاطہ میں احاطۂ قدرت میں داخل اور بعض کے اس سے خارج ہونے کے اجمال کی تفصیل	۳۹۹
۲۰۱	تفصیل اجمال	۴۰۰
۲۰۲	معجزے کے بارے میں امام رازی کا خیال	۴۰۳
۲۰۳	صدق اور کذب کا دار الامر میں ہونا	۴۰۵
۲۰۴	متقابل اور [illegible] کی تحقیق و کذب	۴۰۶
۲۰۵	قاعدۂ مساوات عقلی و نقلی	۴۰۷
۲۰۶	مقصود کی دو قسمیں مقصود بالذات مقصود بالغیر دونوں کی دو قسمیں بسیط اور مرکب	۴۲۰
۲۰۷	مقصود بالغیر کا مطلب مقصود بالذات کا مطلب	۴۲۲
۲۰۸	خبر متواتر کی تعریف اور نتیجہ	۴۲۵
۲۰۹	تواتر جو بلحاظ عدد ہو اور جو بلحاظ تعصب ہو	۴۲۶
۲۱۰	انجیل و توریت کی گمشدگی اور ان میں تواتر کا فقدان	۴۲۷
۲۱۱	توریت اور انجیل کے نسخ و [illegible]	۴۲۸
۲۱۲	امام رازی اور تفتازانی کا قول یہود و نصاریٰ کے تواتر کے متعلق اور مولانا محمد قاسم صاحب کا دعویٰ عدم تواتر	۴۲۹
۲۱۳	نبوت محمدی کے دعوے پر تواتر	۴۳۰
۲۱۴	خبر متواتر موجب یقین ہے	۴۳۲
۲۱۵	افراد کے دو قسم کے احکام، احکام مطلقہ اور احکام مقیدہ	〃
		〃
۲۱۶	مکتوب ہفتم کا خلاصہ و تعارف مکتوب الیہ نواب محی الدین خان صاحب بھوپال از مترجم	۴۳۴
۲۱۷	اصل مکتوب ہشتم فارسی مع ترجمہ از مترجم در تحقیق حدیث ابو رزین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہمارا رب اپنی مخلوق کے پیدا کرنے سے پہلے کہاں تھا؟ فرمایا عما میں تھا کہ اس کے نیچے ہوا تھی اور اس کے اوپر بھی ہوا تھی اور عرش کو پانی پر پیدا کیا (حدیث ترمذی کی تحقیقات از مولانا محمد قاسم)	۴۳۵
۲۱۸	تمہیدات	۴۳۷
	پہلا مقدمہ آیات و احادیث متشابہات	
۲۱۹	متشابہات کو متشابہات کہنے کی وجہ	۴۳۸
۲۲۰	دوسرا مقدمہ عالم غیب اعیان ثابتہ روح و بدن کا تعلق ہیں	۴۴۰
۲۲۱	سورج اور آئینے میں اس کا عکس، عکس خود آفتاب نہیں ہوتا البتہ شکل وہی ہوتی ہے آئینوں، مناظر و مظاہر میں ظاہر شدہ اور مرئی بالذات خود اصل ہے تعین اور تشکل والے کا حصول آئینوں میں نہیں ہوتا۔	۴۴۱
۲۲۲	احاطہ جسمانی اور احاطہ تجلیاتی کا فرق	۴۴۳
۲۲۳	حدیث شمار کا اصل مطلب اور ابر سے عما میں وجہ تشبیہ	۴۴۴
۲۲۴	اوصاف کو مطلق اور مقید حیثیت میں دیکھنے پر ذات کے مرتبے میں ہونا اور پستی کی حیثیت میں دیکھیں تو صفت کا مرتبہ ذات سے انکار اس مسئلے کی تشریح	۴۴۶
۲۲۵	مشکلین پر مولانا محمد قاسم کی کرم فرمائی (چوٹ)	۴۴۸
۲۲۶	انوار وجودی کی بے کیفی بے رنگی اور دوسری مخلوق کے انوار کیف اور لونوں میں۔	۴۵۱
۲۲۷	زاویۂ شعاع مرئی الساقین اور قاعدہ کی مثال	۴۵۲
۲۲۸	غیب کا ابر اور بارش اور حقیقت	۴۵۳
۲۲۹	اس مشکل کی شرح کہ ذات کی اپنے لوازم میں تجلی ہوتی ہے	۴۵۷
۲۳۰	پہلی مثال دو چراغوں کا ایک مکان میں نور کا متحد ہونے سے نور کی زیادتی۔ دوسری مثال سورج کی روشنی میں ستاروں کی روشنی کا گم ہو جانا۔	۴۵۹
۲۳۱	پہلی اور دوسری مثال میں فرق	۴۵۹
۲۳۲	ایک وہم اور اس کا جواب	۴۶۱
۲۳۳	صفات وجودیہ کے دو درجے بالقوہ اور بالفعل	
۲۳۴	ہر طرف سے بے نہایت چیز کے وسط کو اطراف سے تساوی کی نسبت	۴۶۴
۲۳۵	صورت کا صیرورت سے تجدد و صیرورت ذاتی نہ خلق	
۲۳۶	اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا کی حقیقت	۴۷۱
۲۳۷	کرۂ انتشائی کا مطلب	۴۷۱
۲۳۸	کرۂ انطباقی کیا ہے	۴۷۳
۲۳۹	کل طبعی اصل مادہ ہوتا ہے	۴۷۴
۲۴۰	مثلث، مربع، مستطیل، مخروط اور مخمس شکلیں اور ان کی حواشی میں تعریفیں اور صورتیں	۴۸۰
۲۴۱	جسم سطح کے انتزاع کا، سطح خط کے انتزاع کا، خط نقطے کے انتزاع کا، نقطہ مختلف وضعوں کا اور اوضاع مختلفہ جسم و نقطے کے انتزاع کا منشا	

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۲۴۲	صفت اسم اور تجلی کیا ہے	۴۸۷
۲۴۳	العظمۃ ازاری والکبریاء ردائی	۴۸۹
۲۴۴	الرحمٰن علی العرش استوی کی تحقیقت آفتاب اور اسکے نور کے ساتھ	۴۹۰
۲۴۵	ماتحتہ ھواء وما فوقہ ھواء میں ما نافیہ ہیا موصولہ، ہیا کے معنی خالی جگہ مشہور نہیں ہوا۔	
۲۴۶	کہنے کے قابل بات مسئلہ فوق و تحت	۵۰۸
۲۴۷	اختتام خطبہ بر شکریہ خدا	۵۱۰
۲۴۸	**گیارھواں مکتوب** بنام مولانا احمد حسن صاحب امروہوی دو حدیثوں کی تطبیق میں کہ مکاتب اس وقت تک مکاتب غلام ہے جب تک اس کے ذمہ ایک درہم بھی باقی ہے (ابوداؤد) دوسری حدیث یہ کہ جب مکاتب غلام پر حملہ کرے یا کسی ترکے کا وارث ہو تو آزادی کے مطابق وارث ہوگا (ابوداؤد)	۵۱۳
	مکتوب یازدہم فارسی معہ ترجمہ از مترجم	۵۱۳
۲۴۹	ملک کا موجب اور علت قبضہ ہے۔ پہلا مقدمہ	۵۱۴
۲۵۰	دوسرا مقدمہ قبضے سے بھی ملکیت جب ہوتی ہے جبکہ وہ چیز واقعی مال ہو شراب، خنزیر، مردہ جانور مال نہیں ہیں لہٰذا قبضے سے بھی ان پر ملکیت نہیں ہوتی۔	

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۲۵۱	اس اجمال کی تفصیل کہ کسی کے لئے ایک چیز مال ہو سکتی ہے اور دوسرے کے لئے نہیں۔	
۲۵۲	حیاء ایمان کا شعبہ ہے، مومن میٹھا ہوتا ہے مومن ناپاک نہیں ہوتا۔	۵۱۹
۲۵۳	اجسام اور اخلاق میں علیت و معلولیت کا تعلق	۵۲۰
۲۵۴	تیسرا مقدمہ ملک کا تحقق بر لئے صحت بیع و ترا ضروری نہیں جیسے غلام بھائی کو خرید لینا۔	۵۲۱
۲۵۵	چوتھا مقدمہ یہ کہ ملکیت کے تحقق کے لئے ملک کو سپرد کر دینے کی ایسی قدرت ہو کہ موجبات بطلان دفعۃً و بدیع گنجائش دخل نہ رہے۔	۵۲۲
۲۵۶	پانچواں مقدمہ یہ کہ جس ملک بائع اور مشتری کے دوسرے پہلے عقد بیع تحقق پذیر ہو سکا تو دونوں میں سے ایک کا زوال سے بھی پہلے ہو گی۔	
۲۵۷	اقالہ کی بیع	۵۲۳
۲۵۸	چھٹا مقدمہ یہ کہ بعض مواقع میں مبیع بیع متحقق ہو جاتی ہے اور خریدار کو قیمت دینا لازم ہو جاتی ہے۔	
۲۵۹	قبضہ اور چیز ہے اور جبر و اکراہ اور چیز ہے یہ ساتواں مقدمہ ہے۔	۵۲۴
۲۶۰	قبضہ کی تعریف	۵۲۵
۲۶۱	آٹھواں مقدمہ یہ کہ بعض افعال تصرف کے بعد ہی افعال کے مستوجب ثواب ہیں۔	۵۲۵
۲۶۲	الولد للفراش۔ لڑکا اس کا ہے کہ بستر پر پیدا ہو عتبہ کا فر کا زمعہ کی لونڈی سے ولد الزنا عتبہ کی اپنے بھائی سعد بن ابی وقاص کو لڑکا لینے کی وصیت زمعہ کے لڑکے کا دعویٰ کہ وہ میرے باپ سے پیدا ہوا ہے پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ابن زمعہ کے حق میں فیصلہ۔	

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۲۶۳	حقائق ممکنہ کیف کی قسم سے ہیں نہ کہ کم کی۔	۵۲۷
۲۶۴	دسواں مقدمہ یہ کہ ملک اضافی امور میں سے ہے جس کے ایک طرف مالک اور دوسری طرف مملوک ہے	۵۲۹
۲۶۵	ایک اعتراض اور اس کا جواب	۵۳۱
۲۶۶	تکثر بیکاں، تکثر اطبائی	۵۳۲
۲۶۷	دوسری خلش	۵۳۳
۲۶۸	خلاصۂ مطلب	۵۳۵
۲۶۹	دس مقدمات کے بعد یہ کہ اگر کسی مال پر ملکیت عارض ہو گی تو کبھی ہو گی آہستہ آہستہ نہیں۔	۵۳۷
۲۷۰	دوسرے اور پہلے کا جواب	۵۴۰
۲۷۱	معمے کا حل	"
۲۷۲	خنزیر کہ قابل تقسیم اشیاء میں بھی تقسیم کی گنجائش کا نہ ہونا	۵۴۲
۲۷۳	ایک لمعہ اور اس کی تفصیل	۵۴۳
۲۷۴	دوسرے شبہ کا جواب	۵۴۴
۲۷۵	عشق کی تعریف	۵۴۵
۲۷۶	شراب، جوا، بتوں کے تھان اور پانسے کے تیر ناپاک ہیں۔	۵۴۷
۲۷۷	ایک شبہ اور اس کا جواب	۵۵۰
۲۷۸	دوسرا جواب	"
۲۷۹	نقیض کے مقابلے کی اجتہادی قوت اور مولانا محمد قاسمؒ	۵۵۳
۲۸۰	دقیق بات	۵۵۴
۲۸۱	دوسرے مضمون کی طرف اشارہ کہ کتابت کی قسطوں کی ادائی سے مکاتب کا حصہ اس کے جسم میں قائم ہو جاتا ہے۔	۵۵۶
۲۸۲	دونوں حدیثوں کا مطلب اور مطابقت	

toobaa-elibrary.blogspot.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

پیش لفظ

احوالِ قاسمی

اس سے پہلے کہ قارئین کرام آئندہ اوراق میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ مرقدہٗ کے مکتوبات کا مطالعہ فرمائیں ضروری اور مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم مختصر طور پر آپ کے حالاتِ زندگی اور علمی مقام کو معارف کے طور پر حقے میں پیش کریں۔ تاکہ صاحب مکتوبات کی شخصیت سے ایک گونہ واقفیت حاصل کر کے قارئین کرام مکتوبات کی غلطت کا اندازہ کا سکیں غلطت آپ مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ذات گرامی قدر سے ہندو پاک کا ہر پڑھا لکھا واقف ہے بلکہ ناخواندہ بلتے کے بہت سے افراد بھی ان کی ذات سے آشنا ہیں۔ جب دارالعلوم دیوبند کا تخیل کسی شخص کے ذہن میں آتا ہے تو اس کے بانی حضرت مولانا محمد قاسم صاحب یہ واللہ مضجعہ کا تصور بھی لازمی طور پر اس کے ساتھ ساتھ دماغ پر چھا جاتا ہے۔ دارالعلوم اور آپ کی ذات میں وہی نسبت ہے جو گل و بلبل میں واقع ہے ؎

گل و بلبل کی طرح ہے مجھے نسبت تجھے
لوگ لیتے ہیں مرا نام ترے نام کے ساتھ

الغرض حضرت نانوتوی کی شخصیت ایک بین الاقوامی شہرت کی مالک ہے۔ اگر انیسویں صدی میں قدرت اس شخص کو پیدا کر کے اپنا مطابعہ نہ کرتی تو ہندو پاک میں بالخصوص اور دیگر ممالک اسلامیہ میں بالعموم ایک ایسا خلا رہتا جس میں غلبت کفر و شرک اور بدعات و اوہام کے گھنے اور سیاہ بادل چھائے ہوئے ہوتے۔ جب اس ہستی کے ذریعے ربانی تاثیرات اور روحانی انوار ارض پاک و ہند پر برسے تو مُردہ قلوب زندہ ہو گئے۔

آپ کی اور آپ کے دارالعلوم کی مقبولیت کا اندازہ اس حقیقت سے ہو سکتا ہے کہ آج اس آفتاب علم اور شمع عرفان کی ضیا پاک، افغانستان، روس، ترکستان، ایران، عراق، شام، سعودیہ عرب، انڈونیشیا، کویت، بحرین، ترکی، ملایا اور ہندو پاک کے تمام صوبوں اور شہروں یعنی سرحد، بلوچستان، پنجاب، سندھ، کشمیر، یو پی، سی پی، بہار، بنگال، مدراس، بمبئی، گلگتہ، دہلی، لکھنؤ، لاہور، امرتسر، لدھیانہ، جالندھر انبالہ، سہارنپور، مظفر نگر، میرٹھ، بجنور، مراد آباد اور تمام شہر کلاں و ضلع روشن ہیں۔ اور ہر جگہ دارالعلوم کی شاخیں اور اس کے علمی آثار نمودار ہیں۔ ہندو

toobaa-elibrary.blogspot.com

پاک اور ان کی ریاستوں مثلاً بھوپال، بالیر کوٹلہ، خلات، حیدرآباد دکن، بہاولپور وغیرہ کے شرعی محکموں میں دارالعلوم کے فضلاء قاضی اور مفتی کے عہدوں پر متمکن رہے۔ غرضکہ دارالعلوم دیوبند اپنی عظمت اور بلندی کے باعث اس قدر جمیع صفات کا مالک ہے کہ اس کے فضلا جہاں جہاں بھی ہیں: امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا بارامانت اس خوش اسلوبی سے اٹھائے ہوئے ہیں جس کو آسمان وزمین اور جبال نے اٹھانے سے انکار کر دیا تھا۔ یونیورسٹیوں، کالجوں اور سکولوں اور عربی مدارس میں فضلائے دیوبند کی ایک بہت بڑی جماعت مسند درس وتدریس پر جلوہ افروز ہو کر دین کی شمعیں روشن کر رہی ہے۔

عمارات

آج دارالعلوم کی عمارات پر ایک طائرانہ نظر ڈالئے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ کروڑوں روپوں کی یہ عمارتیں اپنے بانی مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی یادوں کو اپنے سینوں سے لگائے ہوئے انکی عظمت کا نام ونشان پیش کرتی ہوئی نظر آتی ہیں۔ یہ باب عالی، یہ دو منزلہ شاندار مسجد، یہ عظیم الشان کتب خانہ، یہ نو درے کی پرشکوہ دو سرگاہ، اس درسگاہ پر رفیع الشان دارالحدیث، دارالحدیث کے قریب گنبد نما دارالتفسیر، شان وشوکت کا مظہر دارالحکمہ، اور اس کے مغرب میں جدید دارالطلبہ سب بانی دارالعلوم کی برکتوں اور عظمتوں کی یادگاریں ہیں۔ جو انشاء اللہ قیامت تک باقی رہیں گی اور اعدائے اسلام کی ہر قسم کی دستبرد سے محفوظ رہ کر باغ اسلام کی آبیاری کریں گی۔

ابنائے قاسمی یا ابنائے دارالعلوم

درخت کا اندازہ اس کے ثمرات سے ہوتا ہے۔ اگر آپ حضرت قاسم العلوم کے ابنائے علم اور ان کے علمی فرزند نما بیٹوں اور پوتوں اور باغ قاسمی کے ثمرات سے آگاہ ہیں۔ تو آپ کے علم میں یہ بات ضرور ہے کہ حضرت قاسم کے شاگردوں میں براہ راست جناب مولانا محمود حسن صاحب اسیر مالٹا، حضرت مولانا احمد حسن صاحب امروہی، حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی، مولانا حکیم منصور علی مراد آبادی، حکیم رحیم اللہ صاحب بجنوری، مولانا سعید الرحمن صاحب امروہوی، مولانا عبدالعلی صاحب میرٹھی، مولانا محی الدین صاحب قاضی بھوپال مراد آبادی، مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی وغیرہم علم وعمل کے وہ آفتاب وماہتاب تھے جنہوں نے ہند و پاک کو جگمگا دیا اور شیخ الہند کے شاگردوں میں حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحب محدث دارالعلوم دیوبند، حضرت مولانا حسین احمد صاحب مدنی محدث دارالعلوم دیوبند، حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی محدث ومفسر دارالعلوم دیوبند حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب مفتی ہند، حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن صاحب مفتی اعظم ہند، حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب عثمانی مولانا حبیب اللہ صاحب سندھی، مولانا احمد علی صاحب محدث لاہوری، مولانا رسول خاں صاحب، معقولی ہزاروی، مولانا محمد ابراہیم صاحب فلسفی بلیاوی، مولانا اعزاز علی صاحب شیخ الادب دارالعلوم دیوبند وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم جمیعاً جیسے حضرات جو علوم وفنون کے ماہر تھے پیدا ہوئے۔

اور پھر حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحب اور حضرت مولانا شبیر احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہما کے جانشینوں میں مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مفتی پاکستان، مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی، مولانا بدر عالم صاحب میرٹھی، مولانا مفتی حسن صاحب گیلانی، مولانا حفظ الرحمن صاحب سیوہاروی وغیرہم اور دوراول کے فضلاء میں شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ ایک اور مجدد وقت اور مصلح قوم حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی اور ان کے ہم سبق حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری۔ یہ سب دارالعلوم کے فضلاء اور اساتذہ تھے۔ ہم نے صرف چند مشہور ہستیوں کے اسماء پیش کئے ہیں ورنہ اس باغ قاسمی میں بے شمار پھول ہیں جنہوں نے فضاؤں کو مہکا دیا ہے۔

ان سب تفصیلات کے لئے ہماری کتاب انوار قاسمی جلد اول مطالعہ کیجئے جس میں ہم نے مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے

toobaa-elibrary.blogspot.com

حالات کے ضمن میں دارالعلوم کے تمام اطراف وجوانب سے بحث کی ہے۔ آج بحمداللہ دارالعلوم کا سالانہ بجٹ دس لاکھ روپیہ تک پہنچا ہوا ہے۔ اچھی خاصی ایک علمی اور روحانی اسٹیٹ ہے جس کے حکمران آجکل حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے پوتے حکیم الاسلام مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ العالی ہیں جنہوں نے اور جن کے پدر محترم حافظ مولانا محمد احمد صاحب نے بفضلہ تعالیٰ اس دارالعلوم کو کہاں سے کہاں تک پہنچا دیا۔ بالخصوص مولانا محمد طیب صاحب کی خدمات جلیلہ تاقیام قیامت ناقابل فراموش ہیں۔ اسی دارالعلوم کے متعلق اکابر امت کے خیالات پڑھئے۔

دارالعلوم اکابرِ اُمت کی نظروں میں

علامہ رشید رضا مصری مفتی محمد عبدہ کے شاگرد رشید جب ندوۃ العلماء لکھنؤ کی دعوت پر ہندوستان تشریف لائے تو علامہ اسلامیہ کالج لاہور، مدرسہ مظاہر العلوم سہارنپور گئے ہوئے لکھنؤ تشریف لے گئے۔ بعد ازاں علی گڑھ کالج اور پھر ۱۵ اپریل ۱۹۱۲ء کو صبح سات بجے حکیم محمد اجمل خانصاحب مرحوم اور مولانا عبدالحق صاحب بغدادی کے ہمراہ دیوبند پہنچے۔ دارالعلوم دیکھا۔ ایک جلسہ منعقد ہوا جس میں حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحب محدث دارالعلوم دیوبند نے عربی زبان میں ایک زبردست تقریر کی جس میں دارالعلوم کے حالات، بانی دارالعلوم کی شخصیت مذہب حنفیت علمائے دیوبند کے عقائد وغیرہ پر بحث کی۔ اس وقت علامہ رشید رضا نے تقریر کرتے ہوئے فرمایا تھا:۔

لَوْلَمْ اَرَهَا لَرَجَعْتُ مِنَ الْهِنْدِ حَزِيْناً۔ اگر میں دارالعلوم دیوبند کو نہ دیکھتا تو ہندوستان سے غمگین ہو کر لوٹتا۔

پھر انہوں نے مصر پہنچ کر اپنے المنار رسالے میں دارالعلوم دیوبند کے متعلق تحریر فرمایا:۔

ما قرت عيني في الهند كما قرت بروية مدرسة ديوبند (شعبان ۱۳۳۱ھ) ہندوستان بھر میں میری آنکھ کو ایسی ٹھنڈک کہیں نصیب نہیں ہوئی۔ جیسی دارالعلوم دیوبند میں حاصل ہوئی۔

شیخ الاسلام فلپائن سید محمد رجیہ ۱۹ روسبر ۱۹۱۳ء کو دیوبند تشریف لائے تو دارالعلوم کو دیکھ کر تقریر میں فرمایا:۔

انی رأيت في هذه المدرسة انواراً فوق نوراني درر تاج الملوك وانها بنيت على التقوىٰ والتعليم اهل السنة والجماعة۔ میں نے اس مدرسے میں ایسے انوار پائے جو بادشاہوں کے تاج میں موتیوں سے بھی زیادہ روشن ہیں۔ اس مدرسے کی بنیاد تقوے پر ہے اور اسمیں اہلسنت والجماعت کی تعلیم ہوتی ہے۔

خوب سمجھ لیجئے کہ دارالعلوم دیوبند میں اہلسنت والجماعت کی بنیادوں کو استوار اور مضبوط کیا جاتا ہے۔ اسی کی طرف واضح طور پر شیخ فلپائن نے اشارہ کیا ہے۔

اور حضرت اکبر الہ آبادی نے فرمایا تھا ؎

ہے دل روشن مثال دیوبند
اور ندوہ ہے زبان ہوش مند

اور مولانا لطف علی خاں صاحب نے فرمایا تھا ؎

شاباش وشادزی اے سرزمین دیوبند — ہند میں تو نے کیا اسلام کا جھنڈا بلند
ملت بیضا کی عزت کو لگائے چار چاند — حکمت بطحا کی قیمت کو کیا تو نے دو چند
ناز کر اپنے مقدر پر کہ تیری خاک کو — کر لیا ان عالمان دین قیم نے پسند

www.khatabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

جان کر دیں گے جو ناموسِ پیمبر پر فدا — حق کے رستے پر کٹا دیں گے جو اپنا بند بند
اس میں قاسم ہوں کہ انور شہ کہ محمود حسن — سب کے دل تھے درد مند اور سب کی فکر ارجمند

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے بارے میں اکابرِ اُمت کی آراء

یہ تو ہم نے دار العلوم کے متعلق چند حضرات کی رائیں پیش کی تھیں۔ ورنہ دیگر حضرات کی آرا بھی لکھی جائیں تو خود ایک کتاب بن جاتی ہے۔ اب دار العلوم کے بانی کے متعلق سنئے کہ ان کے متعلق انصاف پسند حضرات کیا کہتے ہیں:۔

سید الطائفہ شیخ العرب والعجم حضرت حاجی امداد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ایک مکتوب میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے متعلق اپنے والد محترم کو خطاب کرتے ہوئے تحریر فرمایا تھا جو مرقوماتِ امدادیہ میں درج ہے لکھتے ہیں:۔

"بھائی اسد علی کو مبارک ہو کہ اللہ نے ان کو مولوی محمد قاسم جیسا ولی بیٹا عطا فرمایا"۔

صاحب ولایت حضرت مولانا رفیع الدین صاحب خلیفۂ ارشد حضرت شاہ عبد الغنی صاحب محدث دہلوی نے تحریر فرمایا:۔

"میں نے انسانیت سے بالا درجہ قاسم العلوم کا دیکھا۔ وہ شخص ایک فرشتۂ مقرب تھا جو انسانوں میں ظاہر کر گیا تھا"۔

(سوانح قاسمی از مولانا مناظر احسن گیلانی)

مولانا فضل الرحمٰن صاحب گنج مرادابادی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:۔

"مولانا محمد قاسم صاحب مادر زاد ولی تھے"۔ (بروایت منشی مجمل حسین صاحب بہاری)

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے بانی سر سید مرحوم نے تحریر فرمایا:۔

"مولوی محمد قاسم صاحب اس دنیا میں بے مثل تھے۔ درحقیقت فرشتہ سیرت ملکوتی خصلت شخص تھے"۔

(علیگڑھ گزٹ اپریل ۱۸۸۰ء)

حضرت پیر سید مہر علی شاہ صاحب گولڑہ شریف جو برملی مکتبۂ فکر سے تعلق رکھتے ہیں فرماتے ہیں:۔

مولانا محمد قاسم گو صاحب حضرت حق کی صفت علم کے مظہر اتم تھے"۔ (بروایت مولانا محمد سعید خلیب مسجد کوہ مری)

ہم صرف ان چند اقوال پر ہی اکتفا کرتے ہیں۔ تفصیلات کے اگر آپ خواہشمند ہیں تو ہماری کتاب "انوار قاسمی" جلد دوم کا انتظار کیجئے مگر سید مہر علی شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت قاسم العلوم کو حضرت حق کی صفت علم کا جو مظہر اتم کہا ہے اس میں مبالغہ آرائی کو قطعاً دخل نہیں ہے۔ ہم جب مولانا کی تحریروں کا مطالعہ کرتے ہیں تو ایک طرف انتہا درجے کی انکساری پاتے ہیں جو انکا فطری جوہر تھا اور دوسری طرف جوشِ علم میں انتہائی مجبوری کے عالم میں وقت کے تقاضے کے ماتحت الہامی اور کشفی علوم کا آب کی زبان اور قلم پر ایسا دروازہ کھل جاتا ہے کہ اسکو اہلِ بصیرت ہی جان سکتے ہیں۔ اپنے ان ہی مکتوبات میں مکتوب نمبر ۲ کے آغاز میں مکتوب الیہ مولانا محی الدین خاں صاحب کو مخاطب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"روسیوی عالم الغیب والشہادہ کردہ قلم رست گرفتم و بنام آں خداوند فیض الخیر والجود نقش بندی خیالاتی کہ زاں طرف بدلم در یند دریں اوراق آغاز نہادم"۔

مولوی فدا حسین صاحب کو تیسرے مکتوب کے آغاز میں لکھتے ہیں:۔

ہر چہ باداباد ہر چہ بدل میر یند بریں صفحہ مینگارم" (مکتوب سوم ص ۲)

toobaa-elibrary.blogspot.com

مولانا سید احمد حسن صاحب امروہوی رحمۃ اللہ علیہ کو قاسم العلوم کے پانچویں مکتوب میں لکھتے ہیں :-

"اکنوں وقت فرصت دیدہ و ستام خامۂ قلم بدست گرفتہ نشستم تا ہر چہ از عالم بالا ریزند بر نگارم" (مکتوب پنجم ص۱)

مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کو ان کے خط کے جواب میں لکھتے ہیں :-

"دریں مسئلہ اطمینان قلبی نصیب ایں ہیچمدان شد از دار و گیر و پرسا پرسی ہیچ نمی ترسم بالجملہ ہر چہ ایجاست عکس عالم بالاست" (مکتوب ہفتم ص۵)

مولانا محمد حسنؒ صاحب کے مکتوب کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں :-

"تا ہنوز مجبور بر سائل ضروریہ ہم میسر نیست تا تحقیق ایں مسائل کہ دریں قسم دیار عزیز رفتہ بکر و زیم ضرورت تفتیش آں نیفتاد چہ رسد مگر خاطر عزیز است اپنے صفحہ خاطر می نگارند من دریں صفحہ میگذارم" (مکتوب ہشتم ص۱)

شگفتہ و شیدہ جملوں پر نظر ڈالنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ غیب سے جو مضامین دل پر اترتے ہیں ان کو حضرت قاسم العلوم تحریر فرماتے جاتے ہیں۔ اور یہ کشفی اور الہامی صورت نہایت ہی دقیق اور مشکل مسائل میں پیش آتی ہے لیکن جہاں مسائل دقیق اور سخت دشوار نہیں ہوتے وہاں آپ کا انداز تحریر یہ ہوتا ہے۔ اور وہ نہیں ہوتا۔ مولوی محمد حسین بٹالوی کو لکھتے ہیں :-

"ہر چہ بدل دارم دریں صفحہ میگذارم اگر راست آمد آں طرف است ورنہ نارسائی و بیہودہ سرائی خود پیش نظر دارم"

(مکتوب ہفتم قاسم العلوم ص۱)

مولانا فخر الحسنؒ صاحب گنگوہی کے مکتوب کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں :-

"برادرِ من بایں ہمہ دانشمندی کہ خدا تعالےٰ شمار ارزانی داشتہ باز چہ حاجت است کہ ایں ہیچمدان را تکلیف می دہند ..... ناچار ہر چہ بذہن ناقص می آید تقریر می فاید" (مکتوب قاسم العلوم ص۲)

مذکورہ بالا خط کشیدہ جملوں سے واضح ہوتا ہے کہ ان خطوط میں جلکے یہ جملے ہیں قاسم العلومؒ کو کوئی خاص وقت پیش نظر نہیں ہے۔ جہاں مکتوبات میں کسی مخالف یا اپنے کی ناصواب بات کی تردید کرنا ہوتی ہے تو وہاں قاسم العلومؒ کی علمی قوتوں میں بلا کی شدت پیدا ہو جاتی ہے۔ مثلاً علامہ طوسی کے رد میں لکھتے ہیں جس کی تفصیل آپ آئندہ مکتوبات میں سے کسی ایک مکتوب میں پڑھیں گے جس کا موضوع تحقیق اختلاف امتی رحمۃ ہے :-

"ملا سی بایں علم و عقل بستخان ابلہ فریب را بایماں رامی فریبد۔ دلائل عصمت امتہ کہ نوشتہ دعاوی است نہ دلائل۔ ہاں اگر ایں دعاوی را کہ در پیرایۂ دلائل آوردہ۔ باثبات می رسانید دلائل دعوی عصمت ائمہ منصوص بودن آنہا می شد..... نہ بینی کہ در دلیل اقل (طوسی) می نویسد کہ احتیاج امام بہر ایں است کہ در رعایا احتمال خطا است اگر در امام ہم احتمال خطا باشد تسلسل لازم آید۔

سبحان اللہ چہ دلیل است و چہ دعوے۔ اول ایں امر مسلم نیست کہ وضع امام بہر غرض مذکور است۔ بہر دو دعوے دلیلی بکار است۔ ایں کہ دعوے اگر دعوے است کہ احتیاج امام بہر ایں غرض است از کجا آوردہ از عقل و نقل شاہدی نیاوردہ جنگ اگر در الفاظ قرآنی خورد بکار جریدہ بدانیم کہ وضع امام فقط بہر امر بالمعروف و نہی عن المنکر است ارشاد فرمودہ اند :-

toobaa-elibrary.blogspot.com

اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰھُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَھَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ (کتوب دہم ص۲)

وہ لوگ کہ اگر ہم ان کو زمین میں قدرت دیں تو نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں۔ اور نیکی کا حکم کریں۔ اور برائی سے روکیں"۔

دیکھئے مذکورہ بالا عبارت میں ملوسی کے خلاف قوتِ علمیہ میں کس قدر جوش پیدا ہو گیا ہے۔ ایک اور جگہ امام فخر الدینؒ رازی اور مسعد الدین تفتازانی کے ان خیالات کی جن میں انہوں نے یہودیوں اور نصرانیوں کے اقوال کو توریت اور انجیل کے بارے میں متواترات میں سے سمجھ لیا ہے۔ حضرت قاسم العلومؒ تحریر فرماتے ہیں:۔

"چوں امام فخر الدینؒ رازی و مسعد الدینؒ تفتازانی تنقیح احوال کتب یہود و نصاریٰ نشد نظر بظاہر اقوال یہود و نصاریٰ را از متواترات فہمیدند۔ اگر دریں زمانہ ایں بزرگان می بودند کتب متعلقہ اقوال یہود و نصاریٰ رسالے کہ علماء ایں زمانہ بعرق ریزیہا فراہم کردہ اند بآغوش ایشاں می نہادیم"۔ (مکتوب ہفتم قاسم العلوم ص۲۵)

قاسم العلومؒ کی ان عبارتوں سے انکی قوتِ علمیہ میں جوش اور رفعتِ علمیہ کا اندازہ لگائیے کہ وہ تنقید و اجتہادی دنیا میں کتنی بلند پروازی رکھتے ہیں کہ بڑے سے بڑے مجتہد کے اجتہادی گوشوں کو ایک نظر میں پہچان لیتے ہیں۔

قاسم العلوم کی قوتِ اجتہادی

حضرت قاسم العلومؒ اپنے زمانے میں یقیناً اجتہاد کا مقام رکھتے تھے اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی کا اشتائے گفتگو میں مولانا محمد قاسم صاحب کو یہ فرمانا کہ ہمیں گروہ فقہ کی دو چار جزئیات یاد ہو گئیں تو آپ کو رشک آنے لگا اور اپنے آپ مجتہد بنے بیٹھے ہیں ہمیں رشک آیا۔ بالکل درست اور مبالغے سے قطعاً خالی ہے۔ چنانچہ دار الحرب میں سُود ی لین دین کے جواز کے متعلق امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے اقوال پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"اگر بقول ابو یوسف بنگری اوشاں و ہم ائمہ ثلثہ (امام مالکؒ، امام شافعیؒ و امام احمد بن حنبل) روندگان دار الاسلام را نیز اجازت نمید ہند"۔

یعنی ہر سہ امام اور امام ابو یوسفؒ جو کہ امام ابو حنیفہؒ کے خاص شاگرد ہیں انہوں نے امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے اقوال کے خلاف نہ صرف یہ کہ دار الحرب میں ایک مسلمان کو دوسرے مسلمان سے سُود لینے کو منع فرمایا ہے۔ بلکہ دار الاسلام سے دار الحرب کو جانے والے شخص کو بھی وہاں سُود لینے کی اجازت نہیں دی۔ چنانچہ مولانا قاسم العلوم اپنا محاکمہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"وبراہ انصاف قول اوشاں (ائمہ ثلثہ و امام ابو یوسف) اقرب الی القبول است"

یہ محاکمہ کرنے کے بعد پھر مولانا محمد قاسم صاحب امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے اقوال کی توجیہ میں لکھتے ہیں:۔

"امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ نیز علت مال رجوار اور صورت مرقومہ مبنی برابا حت اصلیہ داشتہ اند چنانچہ در در مختار است۔

لان مالہ ثمۃ مباح ایں نظر مودہ اند لان عقد الربوٰ ثمۃ جائز او علیہ ممنوع۔ (مکتوب ہشتم قاسم العلوم ص۲۵)

دیکھئے حضرت قاسم العلومؒ اپنی قوتِ اجتہادی سے ائمہ ثلثہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے اقوال کو ترجیح دی ہے اور یہ فیصلہ کوئی قوتِ اجتہادی رکھنے والا عالم ہی کر سکتا ہے۔ ہمارے اس قول کی تائید آپ آئندہ مکتوباتِ قاسمی کے مضامین پڑھ کر خود بے ساختہ کر اٹھیں گے۔ بلکہ اُن کی تصانیف اور تمام مکتوبات پڑھ کر مولانا کے اجتہادی مقام کے قائل ہو جائیں گے۔

امام ابن ہمام اور تراویح

امام ابن ہمام مشہور حنفی امام ہیں انہوں نے تراویح کے بارے میں یہ فیصلہ دیا ہے کہ تراویح کی آٹھ رکعتیں سوائے

toobaa-elibrary.blogspot.com

صلے اللہ علیہ وسلم کی سُنتیں ہیں اور بیس عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی خصوصاً اور خلفائے راشدین کی عموماً۔ چنانچہ امام ابن ہمام لکھتے ہیں:۔

فتحصل من هذا كله ان قيام رمضان سنة احدى عشرة ركعة بالوتر في جماعة فعله صلى الله عليه وسلم ..... وكونها عشرين سنة الخلفاء الراشدين وقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين۔

تو اس مجموعہ کلام سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ گیارہ رکعتیں وتر سمیت جماعت سے رمضان میں ایسی سُنتیں ہیں جنکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کیا اور تراویح کا بیس ہونا خلفائے راشدین کی سنت ہے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ لازم پکڑو تم میری سنتوں کو اور خلفائے راشدین کی سنت کو۔"

شیخ ابن ہمام نے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے دلیل حاصل کی ہے جس میں انہوں نے فرمایا:۔

كانت ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيد في رمضان ولا في غيره على احدى عشرة ركعة۔ الخ

حضرت عائشہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم رمضان میں اور رمضان کے علاوہ گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھا کرتے تھے۔

مولانا محمد قاسم صاحب نے امام ابن ہمام کے اس حدیث سے استدلال کرنے کو مجروح کر دیا ہے۔ لکھتے ہیں:۔

"دہانم تنگ زنام کوتاہ چگونہ ایں حرف بزرگ بر زبان رانم کہ امام ہمام ابن ہمام کہ در جودت طبع یکتائے روزگار و در تبحر مراوش سرِ بیچ خارِ بودہ دریں تحقیق خطا کردہ۔ مگر گوئیم چگونہ گوئیم لفظ ما کان یزید کہ دریں حدیث عائشہ واقع است و مدار زعم تعارض بر ہمان است اریب بگم انصاف از باب قلب است و مفادش کان لا یزید است کہ بر استمرار عدم زیادت دلالت دارد نہ بر عدم استمرار و دوام زیادہ"

اس بحث میں قاسم العلوم نے آگے چل کر ثابت کیا ہے کہ بیس رکعات آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم ہی کی سنت ہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تو اسی کو سُنتِ رسول اللہ سمجھ کر متعین کر دیا ہے۔ رہی حدیث عائشہ رضہ تو اسکا جواب علماء کے سمجھنے کے لئے مذکورہ بالا عبارت میں پیش کر دیا ہے۔ ہمارا مقصد یہاں صرف اشارہ کرنا ہے بقیہ تفصیلات معارف التراویح میں دیکھئے۔

الغرض حضرت قاسم العلوم بڑے بڑے ائمہ کے کہنے ہی اجتہادی گوشوں پر نگاہوں میں کھٹکنے والے مقامات پر انگلی اُٹھانے کی قابلیت رکھتے تھے۔ اور اپنے اجتہادی زور سے اسکی تردید اور اپنے قول کی تائید میں دلائل کے زبردست ہتھیار لے کر میدان میں اُترآتے تھے۔ ہم یہاں صرف اتنی ہی بات پر تلفکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ قاسم العلوم اپنے زمانے کے مجتہد تھے۔

یہ تو حضرت مولا کا منقولات میں حال تھا کہ اجتہادی مقام رکھتے تھے جہاں عقلی علوم کا تعلق ہے اسکا ذکر آپ مقدمے کے آئندہ کے ان ہی صفحات میں پڑھینگے۔ الغرض حضرت قاسم العلوم اپنے زمانے کے بقول سرسید بے مثل تھے۔

حالاتِ زندگی پیدائش

زمانے کا یہ بے مثل عالم شبان شنہ ۱۲۴۸ھ مطابق ۱۸۳۳ء میں نانوتہ ضلع سہارنپور میں پیدا ہوا۔ ان کے والد کا نام شیخ اسد علی ولد شیخ غلام شاہ تھا۔ آپ کے نانا مولوی وجیہ الدین صاحب سہارنپور میں وکیل تھے۔ آپ کی صرف ایک بہن تھی جو دیوبند میں بیاہی گئی تھیں۔

طالب علمی کا دور

تھوڑی سی عمر میں نانوتے کے مکتب میں تعلیم کا آغاز ہوا۔ پھر آپ کو دیوبند بھیجا گیا۔ یہاں شیخ کرامت حسین مرحوم کے مکان پر مولوی مہتاب علی صاحب پڑھاتے تھے اُن سے عربی تعلیم کا آغاز ہوا۔ پھر اپنے نانا کے پاس سہارنپور

toobaa-elibrary.blogspot.com

رہے۔ وہاں مولوی محمد نواز صاحب سہارنپوری سے فارسی اور عربی کی ابتدائی کتابیں پڑھیں۔ ذوالحجہ ۱۲۵۹ھ میں حضرت مولانا مملوک علی صاحب نانوتوی صدر علوم مشرقیہ عربی کالج دہلی کے ہمراہ روانہ ہوئے اور ۲ محرم ۱۲۶۰ھ کو دہلی پہنچے۔ ۴ محرم ۱۲۶۰ھ کو دہلی میں مولانا مملوک علی صاحب سے پڑھنا شروع کیا۔ معقولات اور منقولات کی تقریباً تمام کتابیں مولانا موصوف سے پڑھیں البتہ معقولات کی بعض کتابیں مفتی صدرالدین صاحب آزردہ صدر الصدور دہلی سے بھی پڑھیں۔ مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ سوانح قاسمی میں لکھتے ہیں کہ

"یہ معقول کی کتابیں میر زاہد، قاضی، صدرا، شمس بازغہ ایسے پڑھا کرتے تھے جیسے حافظ منزل سناتا ہے۔"

بعد ازاں حضرت شاہ عبدالغنی صاحب بن شاہ سعید مجددی دہلوی سے ابوداؤد کے سوا صحاح ستہ کی کتابیں پڑھیں اور حدیث میں مہارت حاصل کی۔ ابوداؤد حضرت مولانا احمد علی صاحب سہارنپوری سے پڑھا۔ مولانا مملوک علی صاحب نے آپ کو دہلی کالج دہلی میں داخل کرادیا لیکن وہاں پر لئے نام درج تھا۔ جب میٹری کے تمام مقالے خود پڑھ ڈالے۔ منشی ذکاء اللہ صاحب نے امتحان لیا تو امتحان میں پورے اترے۔ اور سب کو حیران کر دیا۔ تمام کالج میں آپ کی دھوم مچ گئی۔ لیکن سالانہ امتحان سے پہلے کالج چھوڑ دیا۔ وہ دنیا کے لئے نہیں بلکہ دین کی خدمت کے لئے پیدا ہوئے تھے تعلیم سے فراغت کے بعد مولانا احمد علی صاحب محدث سہارنپوری کے مطبع میں کتابوں کی تصحیح کا شغل اختیار کیا۔ اسی زمانے میں مولانا احمد علی صاحب محدث سہارنپوری نے بخاری کا حاشیہ لکھا۔ پانچ پارے رہ گئے تھے جنکا حاشیہ مولانا محمد قاسم صاحب نے پورا کیا۔ اور یہ سب سے اہم کام تعلیم کے فوراً بعد انجام دینا انکے علمی مقامات کی بلندی کا پتہ دیتا ہے۔

روحانی تعلیم تعلیم سے فراغت کے بعد حضرت حاجی امداد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ تھانوی مہاجر مکہ سے بیعت کی اور روحانیت کے اعلیٰ مقام پر پہنچے۔ ولایت کے اعلیٰ مقام پر انکو رسائی حاصل ہوئی اور بہت سے لوگوں کو بلول تاخواستہ بیعت کیا۔

جہاد ۱۸۵۷ء ۱۸۵۷ء کے جہاد میں شاملی کے میدان میں تحصیل کے سامنے حضرت حاجی صاحب کی کان میں حضرت حافظ محمد ضامنؒ صاحب شہید، مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی، مولانا محمد منیر صاحب اور دوسرے رفقاء کے ساتھ مل کر جہاد کیا۔ کنپٹی میں گولی لگی اور معجزانہ طور پر بچ گئے۔ انگریزوں نے گرفتاری کے وارنٹ جاری کر دیئے لیکن گرفتار نہ ہو سکے تا آنکہ حج کا ارادہ کیا۔

حج جمادی الاخری ۱۲۷۷ھ میں پہلا حج فرمایا۔ راہ سفر میں قرآن کریم حفظ کیا۔ واپسی سے پہلے حکومت نے عام معافی کا اعلان کر دیا تھا۔ ربیع الاول ۱۲۷۸ھ میں واپس ہوئے۔ واپسی پر منشی ممتاز علی کے مطبع میں میرٹھ میں دس روپیہ کے ملازم ہوئے۔ اسی دوران قیام میرٹھ میں پڑھانے کا سلسلہ جاری کیا۔

دارالعلوم دیوبند محرم ۱۲۸۳ھ میں دارالعلوم دیوبند کی بنیاد ڈالی اور اسکی خدمت میں لگ گئے۔

دوسرا حج ۱۲۸۵ھ میں دوسرا حج کیا اور ۱۲۹۶ھ میں تیسرا حج کیا۔

شادی تعلیم سے فراغت کے بعد دیوبند میں شیخ کرامت حسین صاحب کی لڑکی سے شادی ہوئی جن سے دو لڑکے حافظ محمد احمد صاحبؒ اور میاں محمد ہاشم اور کئی لڑکیاں پیدا ہوئیں۔

تلامذہ اور عقیدت مند آپ کے شاگردوں میں مشہور تلامیذ شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن اسیر مالٹا، مولانا احمد حسن صاحب امروہوی اور مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی وغیرہم ہیں۔ مریدین اور عقیدتمند بھی آپ کے بے شمار ہیں۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

مناظرے

آخر عمر میں عیسائیوں، آریوں اور سکھوں سے مناظرے اور بحثیں ہوئی ہیں سب میں کامیاب نکلے۔ مباحثۂ شاہجہانپور میں عیسائیوں اور آریوں سے مشہور مباحثے کئے۔ جو دو مرتبہ ہوئے۔ اور آپ کے ذریعہ اسلام کی سربلندی ہوئی۔ آریوں میں دیانند سرسوتی کا طلقہ بند کر دیا۔

تصنیفات

آپ کی تصانیف میں تقریر دلپذیر، آب حیات، ہدیۃ الشیعہ، حجۃ الاسلام، قبلہ نما تحذیر الناس، بصائع الاستدراج، انتصار الاسلام، لطائف قاسمی، جمال قاسمی، مناظرۂ عجیبہ، جواب ترکی بہ ترکی وغیرہا بہت سی کتابیں اور رسالے ہیں جن میں اعدائے اسلام سے اسلام کے دفاع کا پورا سامان موجود ہے۔

وفات

آخری حج کی واپسی میں جہاز میں آپ سخت بیمار ہوئے۔ بچنے کی امید نہ رہی تھی لیکن اللہ تعالیٰ نے فضل فرمایا۔ مگر کمزوری بڑھ گئی جسنے دمے اور ضیق النفس کی صورت اختیار کر لی۔ ہر قسم کے علاج کئے گئے۔ ڈاکٹر عبدالرحمٰن مظفر نگری، مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی، مولانا محمد یعقوب صاحب، حکیم مشتاق احمد دیوبندی اور دوسرے ڈاکٹروں، حکیموں اور ویدوں کے علاج کرائے گئے لیکن بے سود۔ آخر ۴ جمادی الاولیٰ ۱۲۹۷ھ مطابق ۱۵ اپریل ۱۸۸۰ء بروز جمعرات بعد نماز ظہر دیوبند میں دنیا سے رخصت ہوئے۔ مغرب کی نماز کے بعد دارالعلوم دیوبند کے مشرق شمال میں قریب ہی دفن کر دئے گئے۔ آجتک ان کا مزار دیوبند میں قائم موجود ہے اور سرہانے سنگ مرمر پر ایک کتبہ لگا ہوا ہے جس پر آپ کا نام تمامی اور سن وفات درج ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

آسماں تیری لحد پر شبنم افشانی کرے

مکتوباتِ قاسم العلوم

زندگی کے ان مختصر سے حالات کے بعد اب ہم مولانا کے فارسی مکتوبات کی طرف جو قاسم العلوم کے نام سے مشہور ہیں اپنی عنانِ قلم موڑتے ہیں اور ان مکتوبات کے پس منظر اور تاریخی خاکے کی طرف لے چلتے ہیں جن کے لئے ہم نے اس مقدمے کی بنیادیں اٹھائی ہیں۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

حرفِ حقیقت

قاسم العلوم کا پس منظر

ایک تاریخی خاکہ

www.kitabghar.org

سو سال پہلے کی بات ہے کہ ایک صاحب منشی ممتاز علی صاحب میرٹھی حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ بانی دارالعلوم دیوبند کے خاص عقیدت مندوں میں سے تھے۔ انہوں نے میرٹھ میں مطبع مجتبائی جاری کیا تھا اور بعد ازاں اسے دہلی منتقل کر لیا تھا۔ ۱۸۷۶ء میں انہوں نے یہ مطبع پانچسو روپیہ میں مولانا عبداللہ صاحب کو فروخت کر دیا تھا۔ جنہوں نے اس کو بام عروج پر پہنچایا۔ بہرحال مطبع مجتبائی کے اصل بانی منشی ممتاز علی تھے۔ انہوں نے حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نور اللہ مرقدہ کے کچھ فارسی مکتوبات قاسم العلوم کے نام سے ۱۲۹۲ھ میں چار نمبروں میں شائع کئے جن کی تفصیلات ہم آئندہ سطور میں پیش کر رہے ہیں۔ پہلے نمبر کے ٹائیٹل کی عبارت سے طباعت کا مہینہ، سال اور اس کی تصحیح جو خود حضرت مولانا نے فرمائی واضح ہوتی ہے۔ عبارت یہ ہے:-

نمبر اوّل

من یرد اللہ بہ خیراً یفقھہ فی الدین المنۃ للہ کہ بزبان سعید وادان حمید رسالہ عجیب وغریب کہ در تحقیق مضامین دلچسپ و تدقیق نکات دلنشیں فرد فریدست مطبوعہ تاریخ پانزدہم ماہ ربیع الاول ۱۲۹۲ھ موسوم برسالہ۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

قاسم العلوم

من تصنیف مولانا مولوی محمد قاسم صاحب سلمہٗ

بتصحیح مولانا ممدوح کہ درعلم وعمل خویش بقیہ سلف صالحین ہستند وبجودت طبع وذکاوت وذہن خود یادگار علماء محققین۔

درمطبع مجتبائی دہلی باہتمام محمد ممتاز علی سلمہٗ گردید

اسکے اول میں منشی ممتاز علی صاحب نے جو ایک صفحہ کا تعارفی مقدمہ لکھا ہے اس میں تحریر فرماتے ہیں:۔

"یہ خادم ازلی محمد ممتاز علی مہتمم ومیرزا عبدالرزاق بیگ منصرم مطبع مجتبائی عرض کرتے ہیں کہ فخر الافاضل حضرت مولانا مولوی محمد قاسم صاحب مدظلہم کی بعض تصنیفات اپنی نظر سے گذریں جنکے دیکھنے سے ایمان تازہ ہوتا ہے تحقیق بیان ودقیق مضامین سے سلف صالحین اور علماء محققین کے علم کا سامنا ملتا ہے۔ لہٰذا ہم نے بنظر خیر خواہی خلائق چھاپنا ان کا مناسب جانا تاکہ ہر شخص کو فائدہ حاصل ہو اور اس نمونہ قدرت خداوندی کو دیکھ کر ہر ایک کا ایمان کامل ہو اور نام اس مجموعہ کا رسالہ قاسم العلوم رکھا۔"

اشتہار قاسم العلوم

اس نمبر کے ٹائیٹل کی عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی تصحیح حضرت مولانا محمد قاسمؒ صاحب نے خود فرمائی ہے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کا نام "قاسم العلوم" منشی ممتاز علی صاحب نے خود رکھا ہے۔ ان نمبروں کے شائع کرنے سے پہلے منشی ممتاز علی صاحب نے ایک اشتہار چھاپ کر شائع کیا جس کی عبارت ان ہی کے الفاظ اور رسم الخط میں حسب ذیل ہے:۔

اشتہار قاسم العلوم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

"جناب مولوی محمد قاسم صاحب کو کثر صاحب جانتے ہوں گے۔ مناقشہ مجادلہ سے حذر کرتے ہیں۔ اور عالم بے تعلقی میں آزادانہ بسر کرتے ہیں۔ اگر کسی صاحب نے کبھی بلاد دور دست سے کسی مسئلہ مشکل وامر لاینحل میں کچھ استفسار کیا تو اس کا جواب لکھ دیا ورنہ کسی سے کچھ کام نہیں اور کیوں کر ہو نفسانیت کا نام نہیں بندہ اوں کی وضع آزادانہ کا عاشق اور اُنکے کلام محققانہ کا شایق ہے۔ مدت سے اس فکر میں تھا کہ کسی طرح آپ کا کلام حاصل کیجئے اور چھاپ کر عالی طبعان روزگار کو تماشا قدرت کا دکھا دیجئے مگر کچھ بن نہ آتی تھی حسرت باقی تھی آخر حسن اتفاق سے مولانا دہلی میں کیوں نہ تشریف لے آئیں اور غریب خانہ ہی میں کیوں نہ قیام فرمائیں۔ نہایت خوشی ہوا آپ کا کلام حاصل کیا چنانچہ تمام خطوط کو جنکی تفصیل ذیل میں درج ہے جمع کر کے ایک رسالہ لکھا ہے اور اسکا نام "قاسم العلوم" رکھا۔ یہ رسالہ تخمیناً ۲ جزو کا مطبع احقر میں تصحیح ومقابلہ مولوی صاحب ممدوح کے ماجاہ ایک مرتبہ چھپ کر شائقین ودقائق علم دین وعاشقین جناب محبوب رب العالمین کی خدمت میں ارسال کیا جایا کرے گا۔ اہل شہر کو فی روپیہ ۲ جزو اور صاحبان بلاد دور دست کو فی جزو ایک آنہ مع محصول ڈاک

toobaa-elibrary.blogspot.com

دیا جایا کرے گا اور قیمت رسالہ کی مشتریان سے ماہ بماہ لی جائے گی۔ جن صاحب کو خریدنا اس رسالہ کا منظور نہ ہو وہ صاحب براہ عنایت رسالہ مرسلہ کی قیمت ارسال فرما کر اپنی فی الفور سی بذریعہ تحریر گرنجلہ پیڈ مطلع فرمائیں اور مشتریان اگر ٹکٹ مرسل فرمائیں تو بوجہ فیس بھجوائیں۔"

المشہر محمد ممتاز علی مہتمم مطبع دہلی ساکن بازار چاوڑی دہلی

مذکورہ اشتہار سے حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کا ربیع الاول ۱۲۹۲ھ سے کچھ پہلے دہلی میں اگر مقیم ہونا، خود منشی صاحب کے مکان پر مولانا کا قیام پذیر ہونا۔ قاسم العلوم کے مکتوبات مولانا سے حاصل کرنا۔ مولانا کا مکتوبات اور کتابت کردہ کاپیوں پر نظر ثانی اور ان کی تصحیح کرنا ثابت ہوتا ہے۔ یہی وہ زمانہ ہے جب مولانا کے دہلی میں پادری تارا چند سے مناظرے ہوئے ہیں اور پادری کو شکست فاش دی ہے۔

پھر بھی غلطیاں رہ گئیں

اگرچہ مولانا رحمۃ اللہ علیہ نے کتابت کردہ کاپیوں کی خود تصحیح کی ہے لیکن کاتب کی تمام غلطیاں نہ کہئے تو کیا کہئے کہ :-

۱- پہلے نمبر کے آخر میں پچھیں کتابت کی غلطیوں کی تصحیح چھاپی گئی ہے۔

۲- دوسرے نمبر کے آخر میں بھی "غلط نامہ رسالہ قاسم العلوم" کے ضمن میں کتابت کی اسّی غلطیوں کی تصحیح طبع کی گئی ہے۔

لیکن چوتھے نمبر کے آخر میں صحت نامۂ الفاظ و اغلاط نامہ کہ لیجئے موجود نہیں ہے۔ حالانکہ اس میں بھی کتابت کی کئی غلطیاں جلدی نظر سے گذریں۔ بلکہ پہلے تین نمبروں میں بھی تصحیح اور مقابلے کے باوجود پھر بھی کتابت کی غلطیاں رہ گئی ہیں جنکو ہم نے اپنی نقل میں درست کیا ہے۔ غلطیوں کا تصحیح اور مقابلے کے باوجود رہ جانا طباعت و کتابت کی کرامتوں میں سے ایک کرامت نہ کہیں تو کیا کہئے کہ یہ رہ ہی جاتی ہیں جنکا ہمیں خود بارہا تجربہ ہوا ہے۔

مذکورہ بالا اشتہار کی عبارت سے ہمیں یہ بھی معلوم ہوا کہ قاسم العلوم گویا ایک ہموار رسالہ ہے جو ماہ بماہ قارئین کے پاس پہنچتا رہے گا اور اس میں حضرت قاسم العلوم کے خطوط یا دیگر فیوض علمیہ کی اشاعت ہوا کریگی۔ ان نمبروں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ :-

۱- پہلا نمبر :- ۱۵ ربیع الاول ۱۲۹۲ھ کو شائع ہوا۔

۲- دوسرا نمبر :- اس پر کوئی تاریخ طبع و اشاعت درج نہیں۔

۳- تیسرا نمبر :- اس کے اندرونی ٹائیٹل پر ۱۵ ماہ ربیع الثانی ۱۲۹۲ھ درج ہے۔

۴- چوتھا نمبر :- اس کے اندرونی ٹائیٹل پر ۱۵ جمادی الثانی ۱۲۹۲ھ درج ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے اور تیسرے نمبروں کی تاریخوں میں غلطی ہو گئی ہے۔ کیونکہ جب رسالہ قاسم العلوم ماہ بماہ شائع ہو رہا ہے تو

پہلا نمبر :- ۱۵ ربیع الاول ۱۲۹۲ھ کو

دوسرا نمبر :- ۱۵ ربیع الثانی ۱۲۹۲ھ کو

تیسرا نمبر :- ۱۵ جمادی الاولیٰ ۱۲۹۲ھ کو

toobaa-elibrary.blogspot.com

چوتھا نمبر:- ۱۵ جمادی الثانی ۱۲۹۲ھ کو شائع ہوا۔ لہٰذا پہلے اور چوتھے نمبروں کی تاریخیں طباعت تو درست ہیں مگر دوسرے نمبر پر تاریخ کا اندراج نہ ہونا اور تیسرے پر ۱۵ ربیع الثانی کا درج کرنا کیا معنی رکھتا ہے۔ بہرحال یہ آپ کی فہم پر چھوڑتا ہوں۔

ایک اور اشتہار جو چوتھے نمبر کے آخر میں چھپا ہوا ہے

چوتھے نمبر کو دیکھا گیا تو اسکے آخر میں ایک اور اشتہار منشی ممتاز علی مالک مطبع مجتبائی دہلی کی طرف سے چھپا ہوا ملا جسکا مضمون یہ ہے:-

اشتہار قاسم العلوم

جن صاحبان نے اخیر تک قیمت قاسم العلوم کی عنایت نہیں کی لہٰذا اب بذریعہ اشتہار مطلع کیا جاتا ہے کہ مہربانی فرماکر قیمت حسب تفصیل ذیل پر چہار جلد کی علیحدہ علیحدہ ملاحظہ فرماکر قیمت ہر ایک جلد کی صفحہ اوّل یعنی ٹیٹر جلد مذکور پر مع نمبر کے تحریر ہے عنایت کرلیں اور اب نمبر چہارم ارسال خدمت ہوتا ہے۔ آئندہ بقسط تیار ہوگی ہر اطلاع معہ قیمت کے دی جاوے گی۔ فقط

تفصیل ہر چہار جلد

جلد اوّل	جلد دوم	جلد سوم	جلد چہارم
۰۴ر	۰۵ر	۰۴ر	۰۳ر
		۱ پائی	۱ پائی

المشتہر محمد ممتاز علی مالک مطبع مجتبائی دہلی

ہم نے بعینہٖ ان ہی کے سہو الفاظ اور الفاظ میں اشتہار کی نقل ہدیۂ ناظرین کر دی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ رسالوں کو چھاپ کر لوگوں کے پاس بھیج دیتے تھے اور پھر قیمت کے وصول ہونے کی اُمید رکھتے تھے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ چوتھے نمبر کے بعد بھی وہ جو کچھ چھاپیں گے اس کی طباعت اور اس کی قیمت کی بھی اطلاع دینگے۔ اس اشتہار سے مطبع کے مالک ہونے کا بھی صاف پتہ چلتا ہے۔ مگر ان چار نمبروں کے بعد یہ سلسلہ جاری نہیں رہا۔ غالباً لوگوں سے قیمت وصول ہونے میں مایوسی ہوئی معلوم ہوتی ہے مگر یہ قیمت تو معمولی قیمت تھی مگر

اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

toobaa-elibrary.blogspot.com

تفصیل مکتوبات

قاسم العلوم کے اشتہار کے ساتھ منشی ممتاز علی صاحب نے جن مکتوبات کے چھاپنے کا اشتہار دیا تھا وہ اسکے آخر میں درج ہیں اور نمبروں کے مائیشلوں پر بھی مضامین مکتوبات کے عنوان درج ہیں۔ پہلے نمبر میں دو مکتوب ہیں ایک مولوی محمد فاضل کے نام اور دوسرا مولانا محی الدین صاحب کے نام۔

مکتوب اول (فارسی)

۱۔ در جواب شبہ بعض فضلاء کہ دربارہ عدم ملکیت فدک در رسالہ ہدیۃ الشیعہ قلمی کردہ شد، بدل ادشاں از روایت واقدی افتادہ بود۔

پہلا خط

بعض فضلاء کے شبہ کے جواب میں ہے جو شبہ گمان کو واقدی کی روایت سے ہدیۃ الشیعہ (مصنفہ مولانا محمد قاسم صاحب) کے رسالے میں باغ فدک کے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی ملکیت کے نہ ہونیکے بارے میں تحقیق کیخلاف انکے دل میں پیدا ہوا۔

یہ مکتوب مولانا محمد قاسم صاحب نے مولوی محمد فاضل صاحب کے خط کے جواب میں تحریر فرمایا ہے۔ مولوی محمد فاضل صاحب مولانا محمد قاسم صاحب کے خدام میں سے تھے اور انہوں نے حضرت مولانا سے علوم کا استفادہ بھی کیا ہے۔ حضرت مولانا نے اپنی تصنیف "ہدیۃ الشیعہ" میں فدک نامی گاؤں کو جو خیبر کے رقبے میں تھا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی ملکیت سے خارج ثابت کیا ہے اور واقدی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فدک آپ کی ملکیت میں تھا لہذا مولوی محمد فاضل صاحب نے اپنے خط میں اس شبہ کو ظاہر کیا تھا یہ مکتوب ان ہی کے جواب میں ہے جو چھپے ہوئے اشتہار صفحات میں ہے۔ روایت واقدی کے متعلق اس مکتوب میں مولانا لکھتے ہیں:۔

حدیث مرفوع کہ بحوالہ واقدی اشارہ بآں کردہ اند اول نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست کہ منجملہ وضاعین اوشاں راشمردہ اند آنانکہ توثیق اوشاں کردہ اند فقط توثیق اوشاں کردہ اند توثیق مجرد رواۃ ایشاں نکردہ اند تا وقتیکہ حال جملہ رواۃ معلوم نتواں گفت کہ ایں حدیث اوشاں چہ حالی دارد۔ صحیح است یا ضعیف (قاسم العلوم صفحہ)

مرفوع حدیث کہ واقدی کے حوالے سے آپ نے اُس کی طرف اشارہ کیا ہے اول تو اکثر محدثین کے نزدیک قابل اعتبار نہیں ہے کہ محدثین نے انکو منجملہ وضاعین حدیثوں کے گھڑنے والوں میں شمار کیا ہے اور جن لوگوں نے انکو معتمد قرار دیا ہے وہ انہوں نے صرف واقدی کو معتمد کہا ہے انکے تمام راویوں کی توثیق نہیں کی ہے۔ جب تک کہ تمام راویوں کے حالات معلوم نہوں اسوقت تک نہیں کہا جاسکتا کہ انکی یہ حدیث کیا حالت رکھتی ہے صحیح ہے یا ضعیف ہے۔

(قاسم العلوم صفحہ)

آخر میں خلاصے کے طور پر لکھتے ہیں:۔

الغرض موجب ملک کہ قبض است بطور استحقاق فعلی در مرتبہ تحقانی ذخود رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم را بنسبت اموال نے

الغرض ملک کا سبب جو کہ قبضہ ہے مرتبہ تحقانی میں استحقاق فعلی کے طور پر نہ تو خود رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو اموال نے کی نسبت

toobaa-elibrary.blogspot.com

حاصل بود نہ دیگراں را و در مرتبہ فوقانی قبض و ملک و استحقاق فعلی آنسرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم ہر مسلم مگر دراں مرتبہ بیع و شراو ہبہ و میراث وغیرہ تصرفات را رسائی نیست۔

حاصل تھا اور نہ اوروں کو۔ اور مرتبہ فوقانی میں قبضہ اور ملک اور استحقاق فعلی تمام امور آنسرور صلی اللہ علیہ وسلم کو مسلم لیکن اس مرتبے میں بھی خرید و فروخت اور مال نے کا ہبہ کرنا اور میراث وغیرہ کے تصرفات اور حقوق تصرفات تک آپ کی بھی رسائی نہیں ہے۔

مکتوب دوم

در شرح حدیث ابی رزین قَالَ قُلْتُ یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَیْنَ کَانَ رَبُّنَا قَبْلَ اَنْ یَّخْلُقَ خَلْقَہٗ قَالَ کَانَ فِیْ عَمَاءٍ مَا تَحْتَہٗ ھَوَاءٌ وَمَا فَوْقَہٗ ھَوَاءٌ وَ خَلَقَ عَرْشَہٗ عَلَی الْمَاءِ۔ کہ در مشکوٰۃ از ترمذی مروی است۔

دوسرا خط

ابورزین کی اس حدیث کی شرح میں ہے انہوں نے کہا کہ میں نے کہا کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے ہمارا رب کہاں تھا۔ فرمایا وہ ایک بادل میں تھا کہ اسکے نیچے ہوا تھی اور اسکے اوپر بھی ہوا تھی اور اس نے اپنے عرش کو پانی پر پیدا کیا یہ حدیث مشکوٰۃ میں ترمذی سے لی گئی ہے۔

یہ فارسی مکتوب مولوی محی الدین خانصاحب صاحب دہرکے نام ہے جو چھیالیس مطبوعہ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ گویا پہلے نمبر کے ان دونوں خطوط کے کل صفحات باسٹھ ہیں۔ تمہیدات کے بعد کی تشریح اور متشابہات پر قلم فرسائی کرتے کرتے حضرت حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی کی لفظی اور معنوی تحقیق کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

عماء بالمد ابر را گویند۔ مگر پیشتر گفتہ ام کہ ؎

غیب را ابری و آبی دیگر است
آسمان و آفتابی دیگر است

دریں عالم اگر ابر انیست کہ زیر آسمان و بالا زمین است در عالم غیب و ملکوت کہ موطن وجوب است، آں وجود منبسط را باید گفت کہ زیر مرتبۂ ذات است کہ منبع صفات فاعلات باشد و بالا مرتبہ منفعلات یعنی ممکنات است۔ ہر صفتی وجودی کہ باشد لازم اوست و ہر حقیقتی عدمی کہ یعنی یکے از آثار اوست۔ چناں کہ نشو و نما نباتات باید کہ تنزل آں ابر خیرات و برکات دچوں نباشد الوجود خیر کلہ۔ چنانکہ اولیں سامان کائنات ایں وجود است کہ بآں اشارہ کردہ ام چہ صادر اول ہمون است و ہمہ صادرات از اتباع او۔"

(قاسم العلوم مکتوب دوم صد ۲)

عماء مد کے ساتھ بادل کو کہتے ہیں مگر میں نے پہلے کہدیا ہے کہ

غیب کا بادل اور پانی اور ہے
اور اسکا آسمان اور آفتاب اور ہے

اس دنیا میں اگر بادل ہے جو کہ آسمان کے نیچے اور زمین کے اوپر ہے تو غیب اور اسرار کی دنیا میں جو اللہ تعالیٰ کے رہنے کی جگہ ہے، ابر اس پھیلے ہوئے وجود کو کہنا چاہیئے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے مرتبے کے نیچے ہے جو کہ عمل کرنے والی صفتوں کا منبع ہے اور کائنات کے مقام سے اوپر ہے۔ ہر وجود رکھنے والی صفت جو بھی ہو اسکی ذات کیلئے لازم ہے اور ہر نمونے والی حقیقت جو تم دیکھتے ہو اسکے آثار میں سے ایک اثر ہے جس طرح نباتات کی نشو و نما اس بادل کے پانی کے ملنے سے ہوتی ہے اسی طرح تمام کائنات جو تم دیکھتے ہیں اس بھلائیوں اور برکتوں والے ابر یعنی اللہ تعالیٰ کی رحمت کی بارش سے ہے اور کیوں نہ ہو وہ ذات تو سرا پا خیر ہے۔ جس طرح نباتات

http://kitaabghar.com

toobaa-elibrary.blogspot.com

کے اگنے کا سب سے پہلا ذریعہ یہ ابر باراں ہے اسی طرح اس کائنات کے وجود کا سب سے پہلا ذریعہ یہی پھیلا ہوا وجود ہے، جسکی طرف میں نے اشارہ کیا ہے کہ سب سے پہلا صادر وہی وجود ہے اور باقی تمام صادرات اسکے تابع ہیں۔" (قاسم العلوم ص۶)

دیکھئے حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب نے اس متشابہ حدیث کو کس خوبصورتی سے حل کیا ہے کہ خدائے قول کی گردنیں اس امام زمانہ کے سامنے شکر یئے میں جھک جاتی ہیں۔ یہ تو ہم نے انکے طویل خطابیں سے مختصر سی عبارت آپ کی تسکین ذوق کے لئے پیش کی ہے پورا خط آپ خود پڑھئے۔

اب قاسم العلوم کے دوسرے نمبر کی طرف آیئے اس نمبر میں تیسرا، چوتھا اور پانچواں تین مکتوب ہیں۔ تیسرا مکتوب مولوی فدا حسین کے نام ہے جو مطبوعہ پینتالیس صفحات پر ہے۔ چوتھا مکتوب بھی انہی مولوی فدا حسین کے نام ہے اور یہ مطبوعہ دس صفحات میں ہے اور پانچواں مکتوب مولانا سید احمد حسن صاحب امروہوی کے نام ہے جو حجۃ الاسلام کے ارشد تلامذہ میں سے تھے۔ یہ مطبوعہ مکتوب بتیس صفحات کا ہے۔ گویا اس مجموعہ نمبر کے کل صفحات ستاسی ہیں۔ ان تینوں خطوط کے عنوانات مضامین حسب ذیل ہیں:-

مکتوب سوم

در تحقیق مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ۔ ایضاح معنی قید عند الذبح کہ اکثر مفسرین انفرد وہ اند۔

تیسرا خط

وہ جانور جو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا جائے اسمیں مفسرین نے ذبح کیوقت کی قید جو لگائی ہے، اس خط میں اسکی وضاحت کی گئی ہے۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ کی فہرست میں وہ جانور بھی شامل کرتے ہیں جو کسی کی نذر کے طور پر نامزد کر دیا گیا ہو جیسا شیخ سدو کا بکرا۔ حضرت حجۃ الاسلام نے اپنے اس مکتوب میں روز مرہ تفسیروں پر مجتہدانہ رنگ میں جو بحث کی ہے وہ دونوں کی حامل ہے۔ نیز اس سلسلے میں انہوں نے اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ کی حدیث پر جو کلام کیا ہے وہ بھی اپنی نظیر آپ ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ یہ حجۃ الاسلام کا ہی حصہ ہے۔ ما اهل لغیر اللہ بہ پر محاکمہ کرتے ہوئے حجۃ الاسلام لکھتے ہیں:-

محاکمہ حجۃ الاسلام

ما میگوئیم مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ ہماں باشد کہ وقت ذبح نام غیر بر زبان بر ند و تشہیر سابق و نیت اولی را دریں باب دخلت نباشد۔ مگر ما حصل ایں جملہ بجز ایں چہ باشد کہ ایں قسم ما طور اصطلاح شرعی بجملہ مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ نباید گفت۔ مگر ازیں قدر حلال نتواں گفت کہ ایں خیال آرزوی است محال۔ آری اگر حرمت منحصر در مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ بودی چشم محللان خنک

ہم کہتے ہیں کہ مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ وہی ہوتا ہے کہ ذبح کیوقت غیر اللہ کا نام زبان سے کہیں اور پہلی تشہیر اور پہلی نیت کا اس بارے میں کوئی دخل نہیں۔ لیکن اس جملہ کا ماحصل اسکے سوا اور کیا ہے کہ اس قسم کو اصطلاح شرعی کے طور پر بجز مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ نہ کہنا چاہیئے۔ مگر اتنی بات سے حلال نہ کہنا چاہیئے کیونکہ یہ خیال ایک محال آرزو ہے۔ ہاں اگر مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ میں ہی حرمت منحصر ہوتی

toobaa-elibrary.blogspot.com

گردیدی وشایقان ذبیحہ شیخ سدو وغیرہ را در خوردن آں تردد پیش نیامدی وتفکیر اسباب حرمت کثیر باشد فقط ازیں قدر شاد نباید شد۔ باقی ماند اینکہ ایشاں اسباب کدام است البتہ ایں سخن گفتنی وشنیدنی است۔ میگویم سر ایں حرمت ایں جانوراں ہماں نیت لغیر اللہ است۔" (قاسم العلوم مکتوب سوم نمبر ۲ صفحہ ۲۵-۲۴)

تو حلال کہنے والوں کی آنکھ ٹھنڈی ہو جاتی اور شیخ سدو کے ذبیحہ کے شائقین کو اسکے کھانے میں کوئی تردد پیش نہ آتا مگر جبکہ حرمت کے اسباب بہت سے ہوں تو صرف اتنی بات سے خوش نہیں ہونا چاہیئے باقی رہی یہ بات کہ یہاں ان اسباب میں سے کونسے اسباب ہیں تو یہ بات کہنے اور سننے کی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس قسم کے جانوروں کی حرمت کی وجہ وہی لغیر اللہ کی نیت ہے۔

ہم نے اس مختصر سی عبارت میں پورا محاکمہ تو درج نہیں کیا لیکن اہل علم کے نزدیک ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لینے اور غیر اللہ کے نام پر کسی جانور کو نامزد کر دینے میں حضرت حجۃ الاسلام نے جو قدر مشترک معلوم کی ہے وہ دونوں تفسیروں کے لئے مطابقت کا سامان پیدا کرتی ہے۔ اس لئے اس آیت کے ضمن میں اگر حضرت شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے کسی غیر اللہ کے نامزد جانور کو حرمت میں شامل کیا ہے تو کیا مضائقہ ہے۔

مکتوب چہارم

در معصومیت انبیاء علیہم السلام وہم تحقیق حقیقت کلی طبعی۔

معصومیت انبیاء کے بارے میں حجۃ الاسلام تحریر فرماتے ہیں:۔

برہم احقر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام از صغائر وکبائر قبل النبوۃ وبعد النبوۃ بطور کہ باشد معصوم اند ..... در کلام اللہ میفرماید قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وبجہیں لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فرمودہ اند۔ ایں دو آیت باتباع متعلق ہدایت میفرمایند۔" (قاسم العلوم صفحہ ۱)

چوتھا خط

انبیاء علیہم السلام کے گناہوں سے معصوم ہونے اور کلی طبعی کی حقیقت کے متعلق ہے۔

امت کے گمان میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد چھوٹے اور بڑے گناہوں ہر صورت میں معصوم ہیں ..... کلام اللہ میں فرماتے ہیں "کہدیجئے اگر تم اللہ کو محبوب رکھتے ہو تو میرا اتباع کرو اللہ تمہیں محبوب رکھے گا۔" اور اسی طرح "البتہ تمہارے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں اسوۂ حسنہ موجود ہے" فرمایا ہے۔ یہ دونوں آیتیں اتباع کی طرف رہبری کرتی ہیں۔

حضرت حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب کے مقام اجتہاد کا ان عبارتوں سے پتہ چلتا ہے انہوں نے مذکورہ بالا دو آیتوں سے کہ ان میں مطلق اتباع پایا جاتا ہے نتیجہ نکالا کہ اتباع مطلق اسی شخصیت کا کیا جاتا ہے۔ جو صغائر وکبائر سے پاک ہو لہذا انبیاء صغائر وکبائر سے پاک ہوئے ہیں۔

کلی طبعی کی حقیقت

دوسری چیز جسکی تحقیق اس مکتوب میں سائل کے سوال کی بنا پر کی گئی ہے وہ کلی طبعی ہے۔ اس کے متعلق کچھ لکھنے سے پہلے حجۃ الاسلام کا تحریر فرماتے ہیں:۔

اکنوں حال کلی طبعی باید گفت۔ برادر من ہر چند ایں ہیچدان از

اب کلی طبعی کا حال کہنا چاہیئے۔ میرے بھائی ہر چند یہ ناچیز

toobaa-elibrary.blogspot.com

ہر دو کوچۂ منقول و معقول نابلد است مگر بہ نسبت معقول اگر دعوئے ناآشنائی محض کم نیاست مگر بایں نظر کہ قدوہ و امام دریں فن عقل است نہ نقل اگر بر اقوال گذشتگان نظر نیست یا از خرفشار ایشاں خبر نیست گو مباد آنحرکم و بیش عقل کہ بمن عنایت فرمودہ اند برای رہبری ایں راہ کافی است۔" (قاسم العلوم ص۲ ص۹)

علم منقول و معقول دونوں سے ناواقف ہے لیکن علم معقول کے متعلق اگر محض ناآشنائی کا دعوے کروں تو زیبا ہے۔ مگر اس بات کو دیکھتے ہوئے کہ اس فن (منطق و فلسفہ) میں عقل امام ہے نہ کہ نقل تو اگر پہلے معقولی علماء کے اقوال پر میری نظر نہیں ہے یا انکی قیل و قال سے آگاہی نہیں ہے تو نہ سہی آخر تھوڑی بہت عقل جو اللہ تعالیٰ نے مجھے عنایت فرمائی ہے اس راہ کی رہبری کیلئے کافی ہے۔"

اس عبارت میں واقعی عاجزی و انکساری کی ایک طرف جھلک ہے اور یہ تحریر فرمایا گیا ہے کہ علم منقول یعنی تفسیر و حدیث و فقہ سے میں ناواقف ہوں تو دوسری طرف علم معقول یعنی عقلیہ علم منطق و فلسفہ کے کوچے سے بھی ناواقف ہوں۔ اس حقیقی انکساری کے باوجود ایک طرف وہ علوم منقولات میں زمانے کے مجتہد نظر آتے ہیں اور دوسری طرف منطق و فلسفہ کے بھی وہ امام معلوم ہوتے ہیں۔

ہم نے حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی سوانحعمری میں جو "انوار قاسمی" کے نام سے زیر طبع ہے آپ کے علوم عقلیہ اور نقلیہ میں مجتہدانہ رنگ اور امامانہ مقام سے سیر حاصل بحث کی ہے اس سے آپ اندازہ لگا سکیں گے کہ حجۃ الاسلام کیا تھے۔ میاں سچ کہہ دوں اور سچ کہہ دوں کہ آپ کے زمانے میں آپ سے بڑھ کر اور آپ کے مقام جیسا اونچا اور بلند پایہ عالم کوئی نہ تھا۔ ایک طرف ان کی عقل سلیم تھی جو قدرت نے ان کو عطا کی تھی اور دوسری طرف انکے دل و دماغ پر تفسیر و حدیث، فقہ اور تصوف کا منبع جناب اللہ فیضان ہوتا تھا اور اسکی روشنی میں وہ دیکھتے تھے اور دوسروں کو دکھاتے تھے۔

مذکورہ عبارت میں بھی انہوں نے فرمایا ہے کہ اگرچہ اگلے زمانے کے منطق کے اماموں نے گلی کے منطق جو کچھ کہا ہے انکے اقوال پر میری سرے سے نظر نہیں ہے لیکن چونکہ گلی عقلی علم سے تعلق رکھتی ہے اور اللہ تعالیٰ نے مجھے خود اتنی عقل عطا فرمائی ہے کہ میں ذاتی طور پر گلی کے بارے میں اسکی حقیقت کا انکشاف کر سکتا ہوں اس لئے انہوں نے اس کے بارے میں اپنی ذاتی رائے پیش کی ہے۔

شاہ جہانپور کے مناظرے میں دیانند سرسوتی نے منطق گھمارنی شروع کی اور غلط اصطلاحات پیش کیں اور کہا کہ ایک مطلب (مطلق) ہوتا ہے جو قید ہو اور ایک مطلب (مطلق) مقید ہوتا ہے آزاد ہو۔ غرض اُلٹا سیدھا جاہل اُلٹی ہی بات کہہ گیا۔ اس پر حجۃ الاسلام کی عقلی قوتوں میں جوش آگیا اور مقابل کے مقابلے میں ایسے مواقع پر جوش آہی جایا کرتا ہے لیکن ایک جوش بے ہوش ہوتا ہے جو جاہل کیا کرتے ہیں اور ایک جوش باہوش ہوتا ہے جو دانشمند کیا کرتے ہیں۔ حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا جوش باہوش ہوتا تھا اور پھر انکے سامنے نہ کوئی ٹھہر اور نہ ٹھہر سکتا تھا۔ چنانچہ دیانند کی اس "منطق گھمارنی" پر فرمایا:۔

"تم نے منطق جاننے والے دیکھے ہی نہیں۔ خدا کے فضل سے اب بھی منطق جاننے والے ایسے موجود ہیں جو از سرِ نو منطق ایجاد کر ڈالیں۔" (میلہ خدا شناسی)

اس مقولے میں حضرت حجۃ الاسلام کا اشارہ اپنی طرف تھا کہ خدا کے فضل و کرم سے میں نے علم منطق کو ایجاد کر سکتا ہوں۔ مطلب یہ تھا کہ جن مناطقہ نے اپنے ذہن رسا سے علم منطق مدون کیا اور اسکی اصطلاحات اور مقدمات مدون کئے اور کلی، جزئی، جنس، نوع، فصل خاصہ، عوض عام، موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ، سالبہ جزئیہ اصطلاحیں ایجاد کیں اسی طرح مطالب و مفاہیم ذہنی کو ثابت کرنے کے لئے

toobaa-elibrary.blogspot.com

اس کے مقابلے میں منطق کی ایک نئی طرز نکال کر اسکی اصطلاحات وضع کی جاسکتی ہیں۔ جس طرح سائنس جو اگلوں نے وضع کی ان کے نظریات کو رد کر رہے تھے۔ رفتہ رفتہ جب مشاہدات اور تجربات کا دائرہ وسیع ہوتا چلا گیا تو آج کا سائنسدان چاند اور زہرہ پر کمندیں ڈالنے میں کامیاب ہو گیا۔

یونان کے سائنسدانوں نے آب و باد و خاک و آتش چار عناصر ایسے پیش کئے تھے جو مفروضات ہیں اور ان میں کوئی اور چیز نہیں ہے لیکن آج کے سائنسدانوں نے ثابت کر کے دکھا دیا کہ ان کو مفرد کہنا غلط ہے خود پانی میں کتنے اجزاء دوسری اشیاء کے موجود ہیں اس لئے پانی ان کے نظریئے کے مطابق مرکبات میں شامل ہو گیا۔

ٹھیک اسی طرح منطق کا علم بھی جدید طور پر مدون کیا جاسکتا ہے اور حضرت حجۃ الاسلام میں واقعی یہ قوت عقلیہ موجود تھی کہ وہ از سر نو منطق کی تدوین کر ڈالیں۔ حجۃ الاسلام کے شاگرد رشید مولانا حکیم منصور علی خاں مراد آبادی جو بعد میں نظام حیدر آباد دکن کے یہاں ملازم ہوئے اور بڑے طبیب بنگرانوں پہنچے مقام پر پہنچے اور حیدر آباد دکن کے ہو رہے اور جنکے بیٹے حکیم مقصود علی خاں صاحب عرصے تک دار العلوم دیوبند کے مخلص اور پر جوش رکن مجلس شوریٰ رہے وہ مولانا منصور علی صاحب حضرت حجۃ الاسلام یعنی اپنے استاد کی مجلس درس میں بیٹھ کر ان سے علوم کا استفادہ کرتے ہوئے اس منزل پر پہنچے کہ علوم عقلیہ میں ان کا مرتبہ استاد سے بڑھا ہوا تھا۔ چنانچہ اپنی ایک تحریر میں وہ صاف لکھ گئے۔

"میں نے جناب مولوی محمد قاسم صاحب نانوتوی کو خوب دیکھا ہے اور ان کی تقریر بھی سنی ہے اور ان کے خیالات اور اوصاف پر غور کیا ہے۔ اُن کا ذہن مصنفین فلسفہ کے ذہن سے بھی عالی تھا۔ وہ ہر مسئلہ شرعی کو دلائل سے ثابت کرنے پر اور مسئلہ فلسفی مخالف شرع کو دلائل سے رد کرنے پر ایسے قادر تھے کہ دوسرے کسی عالم کو میں نے ایسی قوت علمیہ اور قوت بیانیہ والا نہیں دیکھا۔" (مذہب منصور حصہ دوم)

ایک اور جگہ مولانا حکیم منصور علی خاں صاحب مذہب منصور کے ابتدائی صفحات میں جو حضرت حجۃ الاسلام کے علوم عقلیہ سے متعلق لکھتے ہیں:۔

"(مولانا محمد قاسم صاحب) نے تمام احکام شرعی کو منقولات کر دیا ان (مولانا محمد قاسم صاحب) کا مقولہ تھا کہ:۔

"تمام احکام الٰہی در رسالت پناہی عقلی ہیں مگر ہر عقل کو وہاں تک رسائی نہیں" اور فی الواقع وہ جب کسی مسئلہ کو دلائل عقلی سے ثابت کرتے تھے تو اہل علم بھی حیران رہ جاتے تھے۔ ظاہر میں کوئی حکم اگرچہ خلاف قیاس معلوم ہوتا تو مولانا (محمد قاسم) صاحب کی تقریر سے بالکل عقل کے مطابق معلوم ہوتا تھا۔ اصول فلسفہ کو جو شرع شریف کے خلاف ہیں جب دلائل عقلیہ سے رد کرنا شروع کرتے تھے تو ایسا یقین ہوتا تھا کہ ارسطو و افلاطون انکے مقابلے میں طفل مکتب تھے ..... احکام شرعیہ میں اگر کوئی شخص اعتراض کرتا تو ایسی تقریر منقول فرماتے تھے کہ معترض کو اطمینان ہو جاتا تھا۔ فرمایا کرتے تھے کہ:۔

"مجھ کو اعتراض کا جواب دینے میں تامل نہیں ہوتا بلکہ جواب میں اس قدر دلائل عقلی پیش نظر آتے ہیں کہ ان کو انتخاب کرنے میں ذرا تامل کرنا پڑتا ہے۔" (مذہب منصور جلد دوم)

حضرت حجۃ الاسلام کے اس جملے نے کہ تمام احکام الٰہی در رسالت پناہی عقلی ہیں مگر عقل کو وہاں تک رسائی نہیں" ہمیں اس راہ میں ڈالدیا ہے کہ حضرت حجۃ الاسلام کو عقلی طور پر کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ تک رسائی تھی۔ حجۃ الاسلام نے یہ وہ بات فرمائی ہے

لہ امریکہ نے انسان کو چاند پر اُتار دیا۔ پہلا شخص جس نے ۲۰-۷-۱۹۶۹ء کو اتوار اور پیر کی درمیانی شب ایک بجکر ۱۷ منٹ پر چاند پر قدم رکھا۔ امریکہ کا آرمسٹرانگ ہے۔ (مترجم)

toobaa-elibrary.blogspot.com

کہ جس سے ہمارے لئے ان کے علم و تقلیے کے بارے میں بے شمار دروازے کھل گئے ہیں۔

یہی مولانا حکیم منصور علی مراد آبادی حضرت حجۃ الاسلام کے ساتھ ایک دفعہ بریلی کے سفر میں ہیں چونکہ مولانا محمد احسن صاحب اور مولانا محمد منیر صاحب بریلی کالج میں پروفیسر رہے ہیں اور وہیں انہوں نے اپنا "مطبع صدیقیہ" بھی جاری کر لیا تھا اور یہ دونوں حجۃ الاسلام کے خاندانی بہت قریب کے بھائی تھے جو نانوتے کے رہنے والے تھے اس لئے حجۃ الاسلام کا کئی دفعہ اثنائے سفر میں بریلی بھی قیام رہا ہے۔ مؤلف منصور علی خاں لکھتے ہیں:-

"جب مولانا مرحوم (مولانا محمد قاسم صاحب) نے (ایک دفعہ مراد آباد پہنچکر وہاں سے) قصد بریلی کیا تو.....

میں بھی بریلی کو چلا گیا۔ مولوی غلام مصطفےٰ صاحب شاگرد مولوی فقی علی خاں صاحب معقولی مباحثہ کے واسطے تشریف لائے اور پیام دیا کہ مولوی صاحب کو آپ کی کتاب تحذیر الناس پر ایک شبہ قوی ہے۔ اگر آپ تشریف لاویں تو بہتر ہے۔ مولانا (محمد قاسم) صاحب نے فرمایا ؎

اگر صلح خواہی نخواہیم جنگ وگر جنگ جوئی ندارم درنگ

(اگر تم صلح چاہتے ہو تو ہم جنگ نہیں چاہتے اور اگر جنگ، چاہتے ہو تو بالکل دیر نہ کروں گا تیار ہوں)

غلام مصطفےٰ صاحب نے کہا کہ:-

"میری سمجھ میں نہیں آتا کہ واسطہ فی العروض میں ذی واسطہ کیونکر موصوف ہوتا ہے کشتی کو حرکت بالذات ہے اور جالس کو بالعرض مگر در اصل وہ حرکت نہیں۔ لہٰذا جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم جب نبوت میں واسطہ فی العرض ہوئے تو دوسرے انبیا سے سلب نبوت لازم آیا۔"

مولانا (محمد قاسم) صاحب نے فرمایا:-

"سفینہ کو حرکت سے متصف نہ کہا جاوے تو وہ مغرب سے مشرق کیسے پہنچا۔ اور رحمانات اور ایوان اس کے کیونکر بدلتے رہے۔"

انہوں نے (یعنی مولانا غلام مصطفےٰ نے) کہا کہ:-

"شیخ نے تو یہی لکھا ہے کہ صرف واسطہ ہی موصوف ہوتا ہے اور ذی واسطہ نہیں ہوتا۔"

(مولانا محمد قاسم صاحب نے) فرمایا:-

"شیخ (بوعلی سینا) نے غلط لکھا۔ اگر آپ کلام شیخ کو سمجھے ہیں تو سمجھا دیجئے۔"

غرض بعد چند ردوبدل کے غلام مصطفےٰ صاحب مولانا محمد قاسم) صاحب سے بہت معتقد ہو گئے۔

خدام مولوی فقی علی خاں صاحب کے مکان پر جب استاد کے تشریف لے گئے ..... بہت دیر تک مولانا صاحب ادھر ادھر کی معمولی باتیں کرتے رہے۔ مگر جس واسطے انہوں نے بلایا تھا وہ مباحثہ نہ کیا بعد رخصت (مولانا محمد قاسم صاحب) کے جواب نے کہا آپ نے بحث کیلئے مولانا محمد قاسم صاحب کو بلایا تھا کیوں خاموش رہے۔ کہا مناسب نہیں کہ جو شخص اپنے مکان پر آوے اس سے مباحثہ کیا جاوے

آپ نے مذکورہ بالا مولانا منصور علی خاں صاحب مراد آبادی کا عینی شہادت سے لبریز بیان پڑھا کہ یا تو مولانا فقی علی خاں صاحب حجۃ الاسلام

toobaa-elibrary.blogspot.com

مولانا محمد قاسم صاحب کو اپنے مکان پر بحث کرنے کے لئے بلاتے ہیں اور خود حجۃ الاسلام کے پاس بہانا شان کے خلاف سمجھتے ہیں حالانکہ ایک مہمان کی مہمانی کے ماتحت مولانا نقی علی خاں صاحب کا یہ اخلاقی فرض تھا کہ وہ خود میزبان کے پاس پہنچتے۔

حجۃ الاسلام کے اخلاق کا فاتح ثبوت

لیکن اسکے برعکس وہ اپنے شاگرد مولوی غلام مصطفےٰ کو بھیج کر پیغام دے رہے ہیں اور جب مولانا غلام مصطفےٰ حجۃ الاسلام کو اپنے استاد کا پیغام دیتے ہیں تو حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب اپنے ہتھیاروں کے ساتھ جن سے وہ ہر وقت لیس رہتے تھے کس طرح میدان میں اترے ہیں اور یہ فرما رہے ہیں کہ میں جنگ کرنے والا آدمی نہیں ہوں لیکن اگر کوئی جنگ کے لئے آمادہ ہی ہو جائے تو پھر بے درنگ اور بے خوف علمی میدان میں کود پڑتے تھے۔ اور یہ فرماتے نظر آتے تھے ؎

اگر صلح خواہی نخواہیم جنگ ۔۔۔ وگر جنگ خواہی ندارم درنگ

پھر آپ نے دیکھا کہ مولوی غلام مصطفےٰ کیسے چار دن خانے چت گرے اور حجۃ الاسلام کے معتقد ہو گئے۔ اور جب قاسم العلوم حجۃ الاسلام خود مولانا نقی علی خاں صاحب کے مکان پر تشریف لے گئے۔ تو اخلاقی طور پر انہوں نے مولانا نقی علیخاں کو انکے مکان پر پہنچکر پچھاڑ دیا اور علمی طور پر تو وہ میدان میں آئے ہی نہیں اور یوں لوگوں کے سامنے خاموش مگر زبردست "مہمان" کا لفظ کہہ کر حاضرین کو اپنی باعزت شکست باور کرا دی۔

ہم عرض یہ کر رہے تھے کہ حضرت حجۃ الاسلام علم معقولات میں بھی اپنے زمانے کے امام تھے اور ان کے سامنے منطق کیا اور فلسفہ کیا کسی علم میں کوئی مقابلہ نہ کر پاتا تھا۔ اس طرح کی یقینی روایت رام پور نصاب مراد آباد کے بارے میں حجۃ الاسلام سے متعلق ہے۔ مذہب منصور میں مولانا منصور علی خاں نے یہ روایت لکھی ہے اور ارواح ثلاثہ میں بھی مروی ہے۔ یہ واقعہ بالکل یقینی ہے اور منشی حمید الدین صاحب رئیس سنبھل نے اپنا چشم دید واقعہ بیان کیا ہے کہ حجۃ الاسلام اپنی مصنفہ کتاب "تحذیر الناس" کی اشاعت کے بعد جبکہ عام طور پر علمائے بریلی حجۃ الاسلام کے خلاف زہر اگل رہے تھے رام پور پہنچے تو باوجود اختفا کے آپ کی آمد کی شہرت ہو گئی۔ مولوی ارشاد حسین صاحب شاہ عبد الغنی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد حجۃ الاسلام کے استاد بھائی اور ایک اور منطقی مشہور عالم مولوی عبد العلی مٹنے کے لئے آئے۔ مولوی ارشاد حسین صاحب نے زینے پر چڑھتے ہوئے اپنے شاگردوں اور دیگر علما سے کہا:۔

"اگر رامپور کی عزت رکھنا چاہتے ہو تو اس شخص کو مت چھیڑنا"

ادھر خود حجۃ الاسلام بھی بعض حضرات سے ملنے کے لئے شہر میں نکلے۔ مولانا فضل حق خیر آبادی کے شاگردوں نے مولانا احمد حسن صاحب کو جو حجۃ الاسلام کے شاگرد آپ کے پیچھے پیچھے ساتھ تھے۔ تحذیر الناس کے مسائل میں چھیڑا۔ مولانا احمد حسن صاحب نے ہلکی آواز میں انہیں جواب دیا۔ حضرت حجۃ الاسلام نے سن لیا اور فرمایا اپنے استاد کو بلوا لو ان سے بات ہو جائے گی۔ پھر اہل شہر نے وعظ کی درخواست کی حضرت حجۃ الاسلام نے منظور کر لی۔ منشی حمید الدین صاحب سنبھلی کہتے ہیں:۔

"اہل شہر نے وعظ کی درخواست کی حضرت نے منظور فرمائی۔ شب کو مجلس وعظ کچھا کچھ بھری ہوئی تھی۔ شہر کے امرا، رؤسا علما، حکام شہر، طلبا غرضکہ ہر طبقے کے لوگ بھر گئے تھے اور لوگوں کا ایک میلہ سا لگ گیا۔ حضرت مولانا نے تقریر فرمائی بس اس دن شاید بچے اور عورتیں گھروں میں رہ گئی ہوں گی ورنہ کل شہر مجلس وعظ میں آگیا تھا اور اس آیت کا وعظ فرمایا:۔

اِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ

toobaa-elibrary.blogspot.com

اور اس آیت کے تحت میں فلسفہ کے ان تمام مسائل کا جن پر منطقیوں کو ناز تھا رد فرما دیا۔ اور اسی آیت سے جزو لایتجزی کا اثبات، قیامت کا ثبوت، حدوث عالم وغیرہ امور مہمہ ثابت فرمائے ..... مولانا مملوک علی صاحب نانوتوی (استاذ دہلی کالج دہلی) نے (جو مولانا محمد قاسم صاحب کے رشتے کے تایا بھی تھے) اقلیدس کا ایک ترجمہ کیا تھا جس پر مولوی عبدالحی صاحب خیرآبادی (مشہور منطقی مولانا فضل حق خیرآبادی کے بیٹے) نے (اس ترجمے پر) ریگ الفاظ میں اعتراض کئے تھے ان سب کا جواب بھی اس تقریر میں ارشاد فرمایا اور

نہایت جوش میں فرمایا کہ "یہ کیا بات ہے کہ لوگ گھر میں بیٹھ کر اعتراض کرتے ہیں اگر کچھ حوصلہ ہے تو میدان میں آجائیں مگر ہرگز یہ توقع لے کر نہ آئیں کہ وہ قاسم سے عہدہ برآ ہو سکیں گے۔ میں کچھ نہیں ہوں مگر میں نے جن کی جوتیاں سیدھی کی ہیں وہ سب کچھ تھے۔"

غرضکہ مسائل منطق اور فلسفہ کا نہایت زبردست رد اس وعظ میں فرمایا۔ شہر کے تمام مشاہیر علما سوائے مولوی عبدالحق خیرآبادی کے اس وعظ میں موجود تھے مگر بولنے کی جرأت کسی کو نہ ہوئی۔" (ارواح ثلاثہ صفحہ ۲۷۰ تا ۲۸۰ و مذہب منصور جلد دوم)

مذکورہ بالا حالات سے آپ نے اندازہ لگایا کہ اس وعظ میں حضرت حجۃ الاسلام نے کس شان سے منطقیوں اور فلسفیوں کی دھجیاں اڑا کر رکھ دیں جبھی تو مولانا عبدالحق خیرآبادی اور دوسرے علمائے ریاضی و رام پور کو ناز تھا اور پھر مولانا عبدالحق خیرآبادی کو کس شان سے چیلنج کیا کہ باہر میدان میں آکر بات کریں لیکن یہ امید نہ رکھیں کہ قاسم سے عہدہ برآ ہو سکیں گے۔ ان واقعات سے آپ کو ہم نے اب ایک ایسی فضا میں پہنچا دیا جس میں حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب کا عقلیہ علوم پر تمام علمائے عصر سے فائق اور برتر ہونا واضح ہو جاتا ہے اور یہی بحث لے کر ہم نے مکتوب چہارم میں کلی طبعی کے متعلق بات کا آغاز کیا تھا۔

آمدم برسر مطلب

ہم کہہ یہ رہے تھے کہ قاسم العلوم کے چوتھے مکتوب میں حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب نے جہاں عصمت انبیاء علیہم السلام پر بحث کی ہے وہاں کلی طبعی پر جو خالص عقلی مسئلہ ہے اور علم معقول سے تعلق رکھتا ہے اس میں اپنی ذاتی رائے جس انداز سے پیش کی ہے اسکو پیش نظر رکھ کر انہوں نے درست فرمایا ہے کہ:۔

والام دریں فن عقل است نہ نقل۔ اگر بر اقوال گذشتگان نظر نیست یا از خوشہ چینان خرمن ایشاں خبر نیست گو مباد آخر کو بہ بیں عقل کہ ایں عنایت فرمودہ اند برای رہبری ایں راہ کافی است۔"

لہٰذا حجۃ الاسلام کی عقل سلیم جس مقام پر ہے وہ فنون معقولات میں امامت کا مقام رکھتی ہے۔

وضاحت کلی طبعی

یہاں پہنچکر ہم آپ کا سلسلۂ فکر قاسم العلوم کے چوتھے مکتوب سے جسکا ہم مکتوبات کے ضمن میں ذکر کر رہے تھے ملا تے ہیں۔ حجۃ الاسلام نے کلی طبعی کے متعلق دو جگہ اپنے مکتوبات میں قلم اٹھایا ہے ایک تو اسی چوتھے مکتوب میں اور دوسرے موقع پر دوسرے مکتوب میں جو حدیث ابی رزین کی شرح میں ہے۔ دوسرے مکتوب میں کلی طبعی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں:۔

ماصل مادہ را کلی طبعی نام می نہیم وصورت آں را کلی جنسی ..... چہ تحصیل خود ظاہر است چہ کلیت کہ مفاوض تکثر باشد و کلی طبعی بالطبع باشد و در کلی جنسی بالعرض۔ از تعدد مرایا	ہر دو کسی چیز کے) اصل مادے کا کلی طبعی نام رکھتے ہیں اور اس کی صورت کا کلی جنسی اور ان کے یہ نام رکھنے کی وجہ ظاہر ہے کہ تحصیل جسکا فیض کثرت ہوتا ہے اور کلی جنسی میں بالعرض۔ تعدد مرایا اور تعدد مناظر سے اس کو

www.kitaabnazar.com

toobaa-elibrary.blogspot.com

ومناط تعدد بالعرض بادلاحق وعارض شود ورنہ فی حد ذاتہ ہماں واحد است کہ بوجود واجب است کہ تصویر ودلالت برصورت صاحب صورت کرتا ہی تیکند اگر تعدد در ذات صورت بودی در تصویر ودصورت صاحب تصویر تبائن محض بودی وتغائر بحت وبایں وجہ انطباق کہ مدار دلالت برآن است یک لحظہ متفقود می شد۔ بالجملہ ایجب تکثر در ذات کلی در مرایا ومظاہر باشد و ایں کوتاہی وکاستی در صفر دکبر در مرایا ومظاہر بود نہ در ظاہر و مرئی گو مظاہر ومرایا باوجود تعدد وتبائن بوجہ وحدت صورت متجانس یکدیگر باشند دور کلی طبعی قابلیت تکثر خود در ذات اوبود۔ اندریں صورت مادہ کلی طبعی باشد وصورت کلی جنسی"۔ (قاسم العلوم مدا کتوب دوم صـ۲۱-۲۲)

مذکورہ بالا عبارت میں کلی طبعی اور کلی جنسی کے متعلق جو خیالات حجۃ الاسلام نے پیش فرمائے ہیں ان کی معیاری بلندی کا اندازہ اہل فن ہی کر سکتے ہیں۔ یہ ہم ضرور دیکھتے ہیں کہ انکی طرز تحریر انکے منطق وفلسفہ میں بھی امام ہونے کی طرف صاف دلالت کرتی ہے۔

اپنے چوتھے مکتوب زیر بحث میں کلی طبعی کے متعلق حجۃ الاسلام لکھتے ہیں:-

مفہومات را ذہن ومصادیق را خارج ظرف است۔ معانی کے لئے ذہن ظرف ہوتا ہے اور وہ معانی جن چیزوں پر صادق آتے ہیں ان کیلئے خارج ظرف ہوتا ہے (کہ خارج میں انکا وجود ہوتا ہے) کلی میں کلی منطقی کا مفہوم اور کلی طبعی کا مصداق ہوتا ہے

در کلی مفہوم کلی منطقی ومصداق کلی طبعی است۔

آگے چل کر تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

کلی طبعی پارۂ کبیر از وجود منبسط ماہی باشد کہ بتاسس خاص اعنی پیکر مخصوص آماستہ۔ غرض کلی طبعی چیزے دیگر است وپیکر آں چیز دیگر۔ کلی طبعی بذات خود در خارج موجود است۔ وجزئیات واشخاص پار ہاے آں وجود اشخاص ہماں وجود کلی طبعی است۔ وجود کلی طبعی ہماں وجود اشخاص وپیکر کلی طبعی کہ آمنا جنس باید دانست۔ ..... بالجملہ ہر کہ بوجود کلی طبعی در خارج گفتہ ہم غلط گفتہ وہر کہ بانتزاع آں از جزئیات رفتہ

تعدد بالعرض لاحق اور عارض ہوتا ہے ورنہ خود اپنی ذات میں جیسا کہ وہ تھی وہی ایک ہے اور یہیں سے ثابت ہے کہ تصویر صاحب صورت کی صورت پر دلالت کرنے میں کوئی کمی نہیں رکھتی۔ اگر صورت کی ذات میں کثرت ہوتا تو تصویر اور صاحب تصویر کی صورت میں محض تباین ہوتا اور تغایر بحت ہوتا۔ اور اسوجہ سے انطباق کہ دلالت کا مدار اس پر ہے یک لحظہ مفقود ہو جاتا۔ بالجملہ یہاں پر کلی کی ذات میں تکثر نہیں ہوتا بلکہ مرایا اور مظاہر میں ہوتا ہے اور یہ چھوٹائی اور بڑائی صغر وکبر میں مرایا اور مظاہر میں ہوتی ہے نہ کہ ظاہر اور مرئی میں لیکن مظاہر اور مرایا تعدد اور تبائن کے باوجود، صورت کی وحدت کے باعث ایک دوسرے کے ہم جنس ہوتے ہیں۔ اور کلی طبعی میں کثیر ہونے کی قابلیت خود اس کی اپنی ذات میں ہوتی ہے۔ اس صورت میں مادہ کلی طبعی ہوتا ہے اور صورت کلی جنسی ہوتی ہے"۔

کلی طبعی وجود منبسط کا ایک بڑا ٹکڑا ہوتا ہے کہ خاص لباس یعنی مخصوص ڈھانچے میں آماستہ ہوتا ہے۔ غرض کلی طبعی دوسری چیز ہے اور اس کا ڈھانچہ دوسری چیز ہے۔ کلی طبعی بذات خود خارج میں موجود ہے۔ اور جزئیات واشخاص اس کے حصے ہیں۔ اشخاص کا وجود وہی وجود کلی طبعی ہے اور وجود کلی طبعی وہی اشخاص کا وجود ہے اور کلی طبعی کے ڈھانچے کو اس کو جس جاننا چاہیئے ..... بالجملہ جس شخص نے کہ کلی طبعی کے وجود کو خارج میں کہا اس نے بھی غلط نہیں کہا اور جس نے اسکے انتزاع کو جزئیات سے کہا وہ بھی حق سے آگے نہیں بڑھا۔ ہر ایک کے

toobaa-elibrary.blogspot.com

ہم از حق نگذشتہ مستقل اشارہ ہر یک چیز دیگر است کسی مصداق و معروض را پیش نظر داشتہ و کسی عارض و پیکر را قبلہ خود ساختہ۔ ہاں بوجہ قلت تدبر احکام یکے را بدیگری آمیختند وفتنہا انگیختند والحمد للہ علی ہذا نالی العراب۔

(قاسم العلوم ص۲ مکتوب چہارم ص۱۰)

اشارے کی جگہ کوئی اور ہی چیز ہے۔ کسی نے مصداق اور معروض کو پیش نظر رکھا اور کسی نے عارض اور پیکر کو اپنا قبلہ خیال بنایا۔ ہاں قلت فہم کے باعث ایک کے احکام کو دوسرے کے احکام سے خلط ملط کر دیا اور فتنے برپا کر دیئے اور تمام تعریفیں اللہ کیلئے ہیں کہ اس نے ہمیں صحیح سمجھ عطا فرمائی۔

حجۃ الاسلام نے کلی طبعی کے بارے میں جن دو مکتبہ ہائے فکر میں اختلاف ہے ان دونوں کو درست کہا ہے اور یہ ظاہر فرمایا کہ کسی کے بارے میں کسی نے مصداق اور معروض کو پیش نظر رکھ کر قیاس آرائی کی ہے اور کسی نے عارض اور پیکر کو اپنا مطمح نظر سمجھا ہے۔

حجۃ الاسلام کی معراج خیال

لیکن آخر میں حجۃ الاسلام نے یہ فیصلہ دیا کہ ان دونوں گروہوں نے ایک دوسرے کے احکام کو خلط ملط کر کے کلی طبعی کے اصل منشا کو نظر انداز کر دیا ہے اور اس سے آپ حضرت حجۃ الاسلام کے معقولی علوم میں معراج کمال کا اندازہ لگائیے کہ دونوں میں تدبر کی قلت کے باعث ایسا ہوا لیکن یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے کہ اس نے ہمیں ان دونوں معقولی جماعتوں سے بہتر فکر عطا فرمائی جو کلی طبعی کو صحیح معنی میں سمجھنے کی طاقت رکھتی ہے۔ اللہ اکبر یہ ہیں حضرت نانوتوی قاسم صاحب جنکا علوم عقلیہ میں آپ پر مقام واضح ہو گیا ہوگا۔ جہاں تک شرعیہ علوم میں آپ کا مقام ہے وہ آئندہ صفحات میں آپ انشاء اللہ دیکھیں گے اور کچھ گذشتہ صفحات میں بھی آپ دیکھ چکے ہیں۔

اب ہم پھر مکتوبات قاسم العلوم کی تفصیلات کی طرف آپ کو لئے چلتے ہیں:۔

مکتوب پنجم

در تطبیق حدیث:۔

اَلْمُکَاتَبُ عَبْدٌ مَا بَقِیَ عَلَیْہِ مِنْ مُکَاتَبَتِہٖ دِرْھَمٌ۔

رواہ ابو داؤد

وحدیث

اِذَا اَصَابَ الْمُکَاتَبُ حَدًّا اَوْ مِیْرَاثًا وَرِثَ بِحِسَابِ مَا عَتَقَ۔ (رواہ ابو داؤد)

پانچواں خط

حسب ذیل بظاہر متضاد حدیثوں میں موافقت ظاہر کرنے کے بارے میں ہے

۱۔ مکاتب غلام ہے جب تک اسکے ذمہ مکاتبت کا درہم بھی ہے

اس حدیث کو ابو داؤد نے روایت کیا

اور حدیث

جب مکاتب حد یا میراث کو پہنچے تو اپنی آزادی کے مطابق وہ حد یا میراث کا وارث ہوگا۔ (ابو داؤد)

یہ دونوں حدیثیں بظاہر ایک دوسری کے متضاد معلوم ہوتی ہیں لیکن حضرت حجۃ الاسلام نے ان دونوں حدیثوں سے تعارض کو جس طرح اٹھایا ہے وہ ان کی محدثانہ ژرف نگاری کا ایک ادنیٰ نمونہ ہے ورنہ انہوں نے اپنی تصنیفات میں زیر بحث آنے والی حدیثوں میں۔ جو مضامین آفرینی کے دریا بہائے ہیں ان کے علمی کو کوئی مشاہد اور حدیث ہی پہچان سکتا ہے۔ اتنا عرض کر دوں کہ مکاتب وہ غلام ہوتا ہے جو شہر ہمارہ پیسہ مالک کو دے کر آزاد ہونا چاہتا ہے۔ اور مالک بھی راضی ہو جاتا ہے کہ اگر تم اتنا روپیہ ادا کر دو تو تم آزاد ہو۔

یہ مکتوب دراصل حجۃ الاسلام نے اپنے شاگرد عزیز مولانا سید احمد حسن صاحب کے استصواب پر لکھا ہے کہ انہوں نے ان دونوں

toobaa-elibrary.blogspot.com

حدیثوں کے تعارض کے بارے میں اُن سے استفادہ چاہا ہے۔ یہ مکتوب تیئیس مطبوعہ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ قاسم العلوم کا دوسرا نمبر انہی تین مکتوبات یعنی تیسرے، چوتھے اور پانچویں پر مشتمل ہے۔

مختصر مضمون تطابق اِن دونوں مذکورہ بالا حدیثوں میں مطابقت کا تفصیلی جائزہ تو آپ سارا مکتوب پڑھ کر ہی لگا سکینگے۔ لیکن وہ مختصری عبارت جو ہم نے اس میں سے منتخب کی ہے اس جز میں آپ کو کل کا نقشہ نظر آجائے گا۔ گویا کوزے میں آپ کو دریا مل جائے گا۔

تحریر فرماتے ہیں:۔

اکنوں فہمیدہ باشی کہ المکاتب عبد ما بقی علیہ درھم اعنی بجہت آنکہ مکاتب قابل تقسیم است در حقیقت رقیق قابل انقسام چنانکہ جزو مشترک ہر مملوک ہر یکے از شرکا باشد مکاتب نیز قبل ادا بدل کتابت ہمچناں بر اشتراک سابق بود چنانکہ تمام مملوک روح است ہمچناں ہم مملوک صرف باشد۔

اب تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ مکاتب غلام ہی رہتا ہے جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی رہے۔ یعنی اس سبب سے کہ وہ تو ملک قابل تقسیم ہے اور نہ رقیق (غلام) کی حقیقت تقسیم ہونے کے قابل۔ جس طرح سب کا مشترک غلام شرکا میں سے ہر ہر آدمی کا مملوک ہوتا ہے۔ اسی طرح مکاتب غلام بھی کتابت کی رقم ادا کرنے سے پہلے اسی طرح سابق اشتراک پر ہوتا ہے۔ جس طرح کہ پورے کا پورا روح کا مملوک ہے۔ اسی طرح پورے کا پورا آقا کا مملوک ہوتا ہے۔

(قاسم العلوم مکتوب پنجم ص۲۷)

تیسرا نمبر قاسم العلوم کے تیسرے نمبر میں پہلا مکتوب جو ترتیب کے اعتبار سے مکتوبات میں چھٹے نمبر پر ہے فارسی زبان میں الجواب صحیح کے عنوان سے مکتبہ فکر کے مشہور عالم مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی کا بنام مولانا محمد قاسم صاحب ہے جس میں انہوں نے حضرت مولانا سے معجزات کے بارے میں بعض شبہات کے جوابات چاہے ہیں۔ نیز امام رازیؒ اور علامہ تفتازانیؒ نے معجزات کے بارے میں جو کچھ اپنی تصنیفات میں لکھا ہے اس پر جو شبہات منکرین نے پیش کئے ہیں مولوی محمد حسین صاحب نے انکا تسلی بخش جواب چاہا ہے۔

۷۔ **مکتوب ہفتم**:۔ بنام مولوی محمد حسین صاحب در جواب شبہات ملہماں بر معجزات و ثبوت نبوت از معجزہ و حصول یقین از خبر متواتر۔ گویا حجۃ الاسلام نے اس مکتوب میں معجزات پر ملحدین کے شبہات کا جواب ہے اور معجزے سے نبوت کا ثبوت کس طرح ہوتا ہے اور یہ کہ متواتر خبر سے یقین کا فائدہ پہنچتا ہے ان تین امور پر بحث کی ہے۔ یہ مکتوب تیئیس چھپے ہوئے صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔

مکتوب ہشتم:۔ در بیان عدم جواز اگر فتن سود مسلمانان را در ہندوستان دوم در بیان عدم جواز آمدنی اراضی مرہونہ وغیرہ۔

یہ مکتوب مولانا احمد حسنؒ صاحب امروہوی کے نام ہے جس میں ہندوستان میں مسلمانوں کو سود لینے کے عدم جواز پر اور رہن رکھی ہوئی زمینوں کی آمدنی کے بھی مرتہن ناجائز ہونے پر مجتہدانہ بحث کی گئی ہے۔ یہ مکتوب مطبوعہ پینتیس صفحات پر مشتمل ہے۔ غرض تیسرا نمبر ان ہی تین مکتوبات کا مجموعہ ہے جن میں ایک خط مولانا محمد حسین صاحب کا اور دو مکتوب گرامی حضرت قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہا کے ہیں۔

قاسم العلوم کا چوتھا نمبر یہ نمبر تین مکتوبات پر مشتمل ہے جنکی تفصیل حسب ذیل ہے۔

مکتوب نہم:۔ (در تحقیق و اثبات شہادت حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ موافق قواعد سُنّیاں)

یہ مکتوب مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے نام ہے جو حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے خاص تلامذہ میں سے تھے۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

اس خط میں حضرت والا نے سفیروں کے اصول کے موافق حضرت سید الشہداء امام حسین رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی شہادت کو ثابت فرمایا ہے۔ یہ مکتوب حضرت والا کی اجتہادی شان کا ایک خاص نشان ہے جس میں نہایت محتاط طریقے سے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی پوزیشن واضح کی گئی ہے اور حضرت شہید کربلا کی شہادت پر مجتہدانہ رنگ میں قلم اٹھایا گیا ہے۔ یہ مکتوب مطبوعہ اٹھارہ صفحات تک چھپا گیا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ حضرت قاسم العلوم نے شہادتِ امام پر امام الکلام کی حیثیت سے آخری اور قطعی بحث کی ہے جسکے بعد فقہی حیثیت سے اختلاف کی گنجائش باقی نہیں رہتی اور جس میں یزید کا کردار متعین ہو کر واضح صورت میں سامنے آجاتا ہے۔

مکتوب دوم:۔ در جواب استدلالات علامہ طوسی در بارہ امامت و بیان معنی اختلاف امتی رحمۃ۔

اس مکتوب میں جو مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے نام ہے۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے "اختلاف امتی رحمۃ" کی صحیح حقیقت کی طرف رہنمائی فرمائی ہے۔ علامہ طوسی جو اپنے زمانے کے مشہور محقق اور فلسفی میں شیعہ فرقے سے تعلق رکھتے تھے۔ انہوں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی امامت اور امام معصوم کی ضرورت پر جو دلائل پیش کئے ہیں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے مقدمات، خیالات اور استدلالات کی دھجیاں فضائے آسمانی میں اڑا کر رکھ دی ہیں اور علامہ طوسی اور حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل کو پڑھ کر اور فہم بصیرت رکھنے والا اہل علم صاف سمجھ سکتا ہے کہ علامہ طوسی مولانا کے سامنے ایک طفل مکتب سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔

مثلاً علامہ طوسی امام کی ضرورت کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

احتیاج امام بہر آنست کہ در رعیت احتمال خطاست۔ اگر در امام ہم احتمال خطا باشد تسلسل لازم آید۔

امام کی ضرورت اسلئے ہے کہ رعایا میں غلطی کا احتمال ہے۔ اگر امام میں بھی غلطی کا احتمال ہو تو تسلسل لازم آتا ہے۔

یعنی دین کے سمجھنے میں رعایا سے غلطی کا امکان ہے۔ امام میں بھی اگر غلطی کا امکان ہوگا تو پھر اس کی اصلاح کے لئے اور کوئی امام درکار ہوگا اور یہ نہ ختم ہونے والا سلسلہ جاری ہو جائے گا جو منطق کی رو سے غلط ہے لہٰذا امام کی اس لئے ضرورت ہوئی کہ وہ رعایا کی غلطی کو درست کر سکے اور اسی وجہ سے اسکا غلطی سے معصوم ہونا ضروری ہے۔

دلیل طوسی کا رد

اسکے برعکس حضرت قاسم العلوم فرماتے ہیں:۔

اگر در الفاظ قرآنی غور بکار بریم بدانیم کہ وضع امام فقط بجہت امر بالمعروف و نہی عن المنکر است۔ ارشاد فرمودہ اند "اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ"

اگر ہم قرآن کے الفاظ میں غور کریں تو جان لینگے کہ امام کی وضع صرف نیکی کے حکم کرنے اور برائی سے روکنے کے لئے ہے۔ ارشاد فرمایا ہے وہ لوگ کہ اگر ہم انکو زمین میں تمکین و قدرت عطا فرمائیں تو وہ نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں۔ اور نیکی کا حکم دیں اور برائی سے لوگوں کو روکیں .....

القصہ در ماہیت اقامۃ الصلوٰۃ و امر بالمعروف اگر بسنجیم امری نمی برآید کہ باعصمہ ہم آغوش بود بلکہ ایں ہم ضروری نیست کہ امر بالمعروف وغیرہ وقت تمکین و عالم بجمیع علوم

القصہ نماز قائم کرنے اور امر بالمعروف کی حقیقت کے بارے میں اگر ہم غور کریں تو کوئی بات ایسی نہیں نکلتی جو عصمت سے وابستہ ہو۔ بلکہ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ امام کو قدرت کے وقت امر بالمعروف کے لئے تمام

toobaa-elibrary.blogspot.com

باشد۔ آدمی اینقدر ضروری است کہ تبیین از امر بالمعروف و نہی عن المنکر از معروف و منکر آگاہ شود۔ گرچہ از زبان دیگر علما بشنود چنانچہ پیداست ورنہ امامت، دیگراں در کنار خود امامت حضرت پیغمبر آخر الزماں صلے اللہ علیہ وسلم محل تامل خواہد بود۔ چہ علوم نبوی صلے اللہ علیہ وسلم علوم تدریجی است۔

اگر فہم کلام ربانی سوائے معصوم و دیگراں را محال بود ایں خطابات "یَا اَیُّھَا النَّاسُ" "یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" وچہ معنی "لَوْلَا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَۃٍ مِّنْھُمْ طَآئِفَۃٌ" الخ وچہ آیات از قسم تکلیف مالا یطاق است۔ ورنہ امام را کلام ربانی کافی است۔ آنجا در شان ایں کلام "تِبْیَانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ وَّھُدًی وَّبُشْرٰی لِلْمُسْلِمِیْنَ" "وَھُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ" فرمودہ اند۔ وقتیکہ امام افہم کلام است و کلام "تِبْیَانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ" باز چہ حاجت کہ امام معصوم باشد آری اگر تِبْیَانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ نبودی ضرورت وحی افتادی۔ آں وقت اگر عصمت شرط ای فرمودند کہ نزد ما بہ وحی ضروری نیست، ضروری میگفتیم۔ ہاں مثل انبیاء اگر پیروی افعال امم ہم از ہر قسم کہ باشد فرض بودی آنوقت البتہ بحکم بر ہاں عصمت امر ضروری بود۔ وایں کہ علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی فرمودہ اند۔ اطاعت واتباع مطلق افعال لازم نفرمودہ اند۔ بلکہ سنن مقادہ کہ پیش نظر ہر آینده و روندہ از اصحاب علما کردہ باشند۔ زیرا کہ خلفاء راشدین بحکم عموم خطاب اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَیْکُمْ مِّنْ رَّبِّکُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِہٖٓ اَوْلِیَآءَ وہمچنیں بارشاد ھم مَنْ اَحْدَثَ فِیْ اَمْرِنَا ھٰذَا مَا لَیْسَ مِنْہُ فَھُوَ رَدٌّ امور بآں اند کہ عمل بر انزل بکنند و پیروی ما نکنند۔" (اسماء العلوم مکتوب دہم ص۳۰)

علوم کا عالم ہونا ضروری ہو۔ ہاں اسقدر ضروری ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے ذرا پہلے معروف اور منکر سے واقفیت ہو خواہ وہ دوسرے علما کی زبانی ہی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ یہ بات صاف ہے ورنہ دوسروں کی امامت خود بر طرف حضرت پیغمبر آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت بھی قابل تامل بن جائے گی کیونکہ علوم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تدریج حضور کو حاصل ہوئے ہیں۔ (ر ج ۲۳ سال تک اترتے رہے)

اگر خدا کے کلام کا سمجھنا معصوم کے سوا دوسروں کو محال ہوتا تو پھر "اے لوگو" "اے ایمان والو" اور اسی طرح ان کے ہر فرقے میں سے کیوں نہ ایک ایسی جماعت سوز کرے کہ وہ دین میں سمجھ حاصل کرے" اور اسی طرح کی دوسری آیات تکلیف مالا یطاق کی قسم سے شمار کردہ جائیں گی ورنہ امام کو کلام ربانی کافی ہے۔ آخر اسی کلام کی شان میں "ہر چیز کو بیان کرنے والا" ایمان والوں کے لئے کلام اللہ ہدایت اور خوشخبری ہے" اور متقین کے لئے ہدایت ہے، فرمایا ہے جب امام کو کلام الٰہی کا سمجھنا حاصل ہے اور کلام اللہ ہر چیز کو بیان کرتا ہے تو پھر کیسا ضروری ہے کہ امام معصوم ہو۔ ہاں اگر کلام الٰہی اگر "ہر چیز کو بیان کرنے والا" نہ ہوتا تو پھر وحی کی ضرورت پڑتی۔ اس وقت اگر عصمت کی شرط لگاتے تو کہ ہمارے نزدیک وحی کے لئے ضروری نہیں ہے، تو پھر ہم ضروری کہتے۔ ہاں اگر انبیاء کی طرح اماموں کے ہر قسم کے افعال کی پیروی ضروری ہوتی تو البتہ اس وقت دلیل کے بموجب ائمہ کی عصمت ضروری ہوتی۔ رہی یہ بات کہ "تم پر میری اور میرے بعد خلفائے راشدین کی سنت لازم ہے" جو فرمائی ہے تو مطلق تمام افعال کی پیروی اور اطاعت کو لازم قرار نہیں دیا ہے بلکہ ان معتاد سنتوں کی پیروی ضروری قرار دی ہے جو اصحاب اور علما میں سے ہر آنے اور جانے والے کے پیش نظر انہوں نے کی ہے۔ کیونکہ خلفاء راشدین عالم حکم کے بالحق "تم اسکی پیروی کرو جو تمہارے رب کی طرف سے تمہاری طرف نازل کیا گیا ہے اور اسکے سوا اور مددگاروں کی پیروی مت کرو۔ اور اسی طرح عام حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق ہمارے اس دین کے معاملے میں جو کوئی ایسی نئی بات نکالیگا جو اس میں نہیں ہے تو وہ مردود ہے۔ وہ صحابہ اس

toobaa-elibrary.blogspot.com

بات پر مامور ہیں کہ وحی پر عمل کریں اور ماسوا کی پیروی نہ کریں۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نور اللہ مرقدہ نے علامہ طوسی کے استدلال کی جو دھجیاں اڑائی ہیں وہ ہم نے پوری نقل نہیں کی ہیں بلکہ اس کا ایک حصہ پیش کیا ہے اس لئے مذکورہ بالا عبارت کو نمونے کے طور پر ہم نے پیش کیا ہے جس میں ہمیں یہ بتانا مقصود ہے کہ حضرت مولانا کے عقلیہ اور نقلیہ اجتہادی دلائل کے سامنے غلط منزل کی طرف چلنے والا بڑے سے بڑا محقق اور علامہ بھی کوئی حقیقت نہیں رکھتا تھا اور وہ قرآن و حدیث کی روشنی میں اپنی اجتہادی قوتوں کو اس طرح استعمال فرماتے تھے کہ اہل علم حیران رہ جاتے تھے اور کسی سے بھی جواب نہیں پڑتا تھا۔ امام کے بارے میں آگے چل کر حضرت مولانا تحریر فرماتے ہیں:۔

اصل دین کلام مبین است کہ تبیانا لکل شئی بران شاہد است و احادیث بکم یعلمھم الکتب شرح آں۔ ہر کہ این متن و آں شرح را یاد کرد۔ حافظ دین شد فہمیدہ باشد کہ تفہیمہ باشد آری وقت تنفیذ احکام کہ ہماں امر بالمعروف و نہی عن المنکر است فہم دین ضروری است۔ آں را خود نہی آمر ضرور نیست چناں کہ دانستہ و از ہمیں جا است کہ طالوت امام بود و نبی نبود و ایک نبی در برابر میداشت تا ہر چہ بفرماید۔ این نیز ہماں بفرماید۔ و گزارش این است کہ اقامت دین بفرماید انیز میگوئیم کہ امام مقیم دین و حامی شرع متین کہ ہمانا مراد از اقامۃ و ایتاء الزکوٰۃ و امر بالمعروف و نہی عن المنکر است می باشد لیکن این قدر را علم ہم ضرور نیست تا بعصمت از خطا فہم چہ رسد۔ آری افضل ہمیں است کہ اعلم از دیگراں باشد مگر نہ آنجا احتمال خطا ممکن نباشد چہ این خود سواء ذات کبریائی ممکن نیست۔

دین کی بنیاد قرآن کریم ہے کہ تبیانا لکل شئی اس پر گواہ ہے اور حدیثیں یعلمھم الکتب کے مطابق اسکی شرح ہیں۔ جس نے اس متن اور اس شرح کو یاد کر لیا وہ دین کا حافظ ہو گیا خواہ وہ اسکو سمجھتا ہو یا نہ سمجھتا ہو۔ ہاں احکام نافذ کرتے وقت جو کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے متعلق ہوں دین کا فہم ضروری ہے اور اسکے لئے آمر کی خود فہمی ضروری نہیں ہے جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے اور یہیں سے ہے کہ طالوت امام تھا اور نبی نہ تھا اپنے ساتھ ایک نبی رکھتا تھا تاکہ جو کچھ وہ حکم دے یہ بھی وہی حکم دے۔ اور اگر طوسی کی مراد یہ ہے کہ اقامت دین کرے تو ہم بھی کہتے ہیں کہ امام دین کا قائم کرنیوالا اور شرع متین کا حامی ہوتا ہے کہ وہی مطلب نماز قائم کرنے، زکوٰۃ دینے اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ہم معنی ہے لیکن اتنی بات کا علم ہونا بھی ضروری نہیں ہے کجا یہ کہ فہم میں بھول چوک سے محفوظ رہ سکے۔ ہاں زیادہ بہتر یہی ہے کہ امام دوسروں سے زیادہ عالم ہو مگر نہ کہ غلطی کا احتمال ہی ممکن نہ ہو کیونکہ یہ خود ذات خداوند تعالیٰ کے اور کسی کے لئے ممکن نہیں ہے کہ وہ بھول چوک سے محفوظ رہ سکے۔

ان عبارتی ٹکڑوں پر غور کیجئے اور دیکھئے کہ حضرت قاسم العلوم رحمۃ اللہ کا انداز صاف اجتہادی ہے اور قرآن و سنت پر انکی اتنی گہری نظر ہے جو ایک مجتہد کی ہو سکتی ہے وہ کسی کا سہارا لے کر نہیں چلتے۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے تمام تحریری کارناموں کا یہی انداز ہے۔ خاص طور پر قاسم العلوم کے مکتوبات میں مجتہدانہ قوتیں پوری شان بصیرت کی غماز ہیں۔ ہم نے اپنے اس مقدمے میں انکے کشفی اور اجتہادی علوم کے چند نمونے قارئین کے لئے صرف اس لئے پیش کئے ہیں کہ وہ مقدمہ پڑھ کر ہی مکتوبات کا اندازہ لگا سکیں۔

مکتوب یازدہم:۔ ہم گذشتہ سطور میں قاسم العلوم کے مکتوبات کے چوتھے نمبر کے ضمن میں کہاں سے کہاں جا پہنچے۔ اب چوتھے

toobaa-elibrary.blogspot.com

نمبر کا تیسرا مکتوب ہمارے پیش نظر ہے۔ یہ مکتوب انہوں نے مولانا فخر الحسن گنگوہی کو ان کے خط کے جواب میں لکھا ہے۔ انہوں نے حسب ذیل حدیث کی تحقیق دریافت کی تھی۔

مَن لَم یَعرِف إمامَ زمانِہ، فَقَد مَاتَ مِیتَةً جَاھِلِیَّة۔ جس نے اپنے زمانے کے امام کو نہ پہچانا وہ جاہلیت کی موت مرا۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نور اللہ مرقدہ کا یہ مکتوب مطبوعہ صفحات پر سات صفحوں پر پھیلا ہوا ہے جس میں مذکورہ حدیث کی تحقیقات کا رنگ غضب کا عالمانہ ہے اور اس میں بھی وہی اجتہادی شان اپنا سر ابھارتی نظر آتی ہے۔

غرض یہ وہ دس مکتوبات ہیں جنکا نام قاسم العلوم ہے۔ جنکی تفصیلات سے آگاہ کرنا ضروری تھا۔

توفیق ترجمہ

الحمد للہ علی احسانہ کہ سو سال کے بعد ان خطوط کا اردو میں ترجمہ کرنے کی اس ناچیز کو توفیق ہوئی۔ علمائے دیوبند جانتے ہیں کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے علوم و فنون کو علمی دنیا سے روشناس کرانا معمولی بات نہیں ہے۔ یہ کام قرآن کے جلیل القدر تلامیذ حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب، حضرت مولانا فخر الحسن صاحب اور مولانا احمد حسن صاحب رحمہم اللہ علیہم اجمعین کا تھا یا پھر ان کے علمی جانشین حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کا تھا جو علمائے دیوبند کے حلقوں میں حکمت قاسمیہ کے سب سے بڑے امین اور شارح سمجھے جاتے تھے اور مسلمہ طور پر جانشین قاسمی اور ترجمان قاسم مانے جاتے تھے۔ یا یہ کام اردو کے فضلاء کا تھا۔

جن حضرات نے حضرت نانوتوی کی تصنیفات یا خطوط پڑھے ہیں وہ خوب جانتے ہیں کہ ان کے علوم ایک طرف بلندیوں میں آسمانوں سے باتیں کرتے ہیں اور دوسری طرف گہرائی اور عمق میں ان کی جڑیں تحت الثریٰ تک چلی گئی ہیں۔ اصلہا ثابت و فرعہا فی السماء ہم نے انوار قاسمی "جلد دوم" میں علوم قاسمیہ سے نہایت تفصیلی طور پر نقاب کشائی کی ہے۔ خدا کرے وہ دن جلد لائے جب کہ میری تصنیف کردہ انوار قاسمی جلد دوم جلد شائع ہو جائے جو مسودے کی شکل میں اپنے طبع ہونے کی منتظر ہے۔ خدائے کریم وہ دن بھی جلد لائے جب وہ زیور طبع سے آراستہ ہو کر قارئین کی نگاہوں کے سامنے آئے حالانکہ جلد اول شائع ہو چکی ہے . . . .

. . . . یہی انوار قاسمی کی دو جلدیں جو حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ کی علمی اور عملی زندگیوں کو بہت سی نئی معلومات کے ساتھ تصنیف کرنے کا اس راقم الحروف کو شرف حاصل ہوا، قاسم العلوم کے ترجمہ کا باعث بنیں۔

جب میں حضرت والا کی تصنیفات کی تفصیلات میں غوطہ زن ہوا تو قاسم العلوم کے چاروں نمبروں کی جستجو پیش آئی۔ حضرت محترم حکیم الاسلام مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند جنہوں نے انوار قاسمی کی دونوں جلدوں کے سلسلے میں میری بڑی مدد فرمائی ان ہی سے میں نے "قاسم العلوم" کے بارے میں لکھا تو حضرت والا نے کمال شفقت سے اپنے ذاتی کتب خانے سے یہ نایاب نسخہ بھیج دیا۔ جب مجھے یہ مکتوبات وصول ہوئے تو میں خوشی میں پھولا نہ سمایا۔ چنانچہ انوار قاسمی کی تصنیف کے اثناء میں ہی اس کے مطالعہ میں اتنا مشغول ہوا کہ

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

ختم کئے بغیر چین نہ آیا۔

مطالعہ کے بعد دل نے ایک شدید تقاضہ مجھ پر شروع کر دیا کہ اردو میں ان خطوط کا ترجمہ ضرور ہونا چاہیئے۔ ایک طرف دلِ ناصبور کی بے صبری اور دوسری طرف عقل بے شعور کی بے خبری کے درمیان میں گھر کر رہ گیا۔ عقل بے شعور گھبراتی تھی کہ اس میں اتنی بضاعت نہ تھی لیکن دل ناصبور کی بے چینیاں اور بے تابیاں غالب آئیں ؎

عاشقی صبر طلب اور تمنا بے تاب
دل کا کیا رنگ کروں خونِ جگر ہونے تک

جرأت بے باکانہ گستاخی کی طرف منہ پھیرا بالآخر خدائے کریم پر بھروسہ کر کے ترجمہ کے لئے قلم اٹھایا اور جیسا کچھ ہو سکا اس ناچیز نے قاسم العلوم کے ان فارسی مکتوبات کا اردو میں ترجمہ کر ڈالا۔ غرض یہ ہے کہ میں نے پہاڑ سے سر ٹکرایا ہے شکر خدا کا شکر ہے کہ سر ریزہ ریزہ ہونے سے بچ گیا ہے۔

حقِ ترجمہ

کسی دوسری زبان سے اپنی زبان میں ترجمہ کرنا جوئے شیر لانے سے کم نہیں۔ ترجمے میں مصنف کے مافی الضمیر کو ادا کرنا دراصل ترجمے کا حق ادا کرنا ہے پھر جہاں جہاں مصنف اپنی عبارتوں میں زور بیان، تاکید مضامین، غلطت معانی اور ... میں مدِ نظر رکھتا ہے مترجم کا بھی یہ فرض ہے کہ وہ ترجمہ میں اسی انداز اور تیور کو پیش نظر رکھے ورنہ ترجمہ کا حق ادا نہیں ہوتا۔

میں نے ترجمے میں ان امور کو پیش نظر رکھا ہے:۔

۱۔ اس بات کا پورا خیال کیا گیا ہے کہ ترجمہ ایسا بامحاورہ ہو کہ ترجمہ کا گمان نہ رہے بلکہ یوں معلوم ہو کہ اردو میں ہی خطوط لکھے گئے ہیں۔

۲۔ اصطلاحات کا ترجمہ نہیں کیا گیا البتہ انکو آسان الفاظ میں بریکٹوں میں واضح کیا گیا ہے اور کہیں قاری کی فہم پر چھوڑ دیا ہے۔ کیونکہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کتنے ہی مواقع پر اپنی اصطلاحات خود وضع کی ہیں اور کتنی ہی اصطلاحات متعلق اصحاب فن کی استعمال کی ہیں۔

۳۔ ہر مکتوب کے اول میں مکتوب الیہ کا بقدر ضرورت تعارف کرایا گیا ہے۔

۴۔ ہر مکتوب کا اسکے اول میں خلاصہ مضمون بھی پیش کیا گیا ہے الا ماشاء اللہ

۵۔ اصطلاحات اور مشکل الفاظ کی حواشی میں تشریح کی گئی ہے۔

۶۔ حضرت مولانا نے اپنے مکتوبات میں کہیں پیرے قائم نہیں کئے مسلسل مکتوب ہے کہ لکھتے چلے گئے ہیں۔ حد یہ ہے کہ جملوں کے آخر میں فل سٹاپ تک نہیں۔ بلکہ اگر کوئی نیا مضمون بھی شروع ہوتا ہے تو وہ بھی طویلہ فقرہ عبارت یعنی جدا پیرا قائم کر کے نہیں لکھا۔

ہم نے مکتوبات کو پیروں میں تقسیم کر دیا ہے تاکہ قارئین کو سہولت ہو۔ نیز مکتوبات میں مضامین کے اعتبار سے سرخیاں بھی قائم کر دی ہیں لیکن مولانا کی عبارتوں میں کوئی خلل نہیں ڈالا بلکہ سرخیوں کو نظر انداز کر کے آپ عبارتوں کو ملاتے چلے جائیے انہی کی عبارتیں ہیں جو آپ کو مربوط ملینگی۔ یہ بھی کیا گیا کہ ہر جملے کے آخر میں ہم نے ڈیش لگا دیئے ہیں۔ واوین اور قوسین کی ضرورت پڑی ہے تو ہم نے بعض کتابوں کے اقوال، اسماء، اصطلاحات وغیرہا کو قوسین میں کر دیا ہے تاکہ ادا ممتاز نظر آئیں۔

۷۔ کتنی ہی جگہ ان کے الف پر مد نہیں ہے جو فارسی کا اسم اشارہ بعید ہے۔ ہم نے کتنی ہی جگہ مد لکھ دیئے ہیں تاکہ قاری کو وقت نہ ہو اور بعض

toobaa-elibrary.blogspot.com

جگہ ویسے ہی رہنے دیا گیا ہے۔

۸۔ مولانا کے تمام مکتوبات میں آیات قرآنی اور احادیث فارسی رسم الخط میں لکھی ہوئی ہیں اور ان پر اعراب تک نہیں ہیں۔ ہم نے انکو عربی رسم الخط میں جدا کر کے لکھا ہے۔ اور اُن پر زبر، زیر، پیش حرکات و سکنات بھی لگا دیئے ہیں۔ اور حسب ضرورت حواشی میں ترجمہ کر دیئے

۹۔ وہ عام طور پر ت کو رسم الخط میں ۃ کی شکل میں لکھتے ہیں۔ مثلاً عبادت کو عبادۃ، اُمت کو اُمۃ وغیرہ البتہ گاہے گاہے ت بھی لکھ دیتے ہیں۔ بہت سے مواقع میں است کے ساتھ الف ہے اور بہت سے مواقع میں الف کے بغیر ست لکھنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

۱۰۔ عام طور پر ہی یائے معروف لکھتے ہیں مگر کہیں ے یائے مجہول سے بھی کام لیتے ہیں۔

۱۱۔ ہم نے پوری کوشش کی ہے کہ مکتوبات کی طرز تحریر اور رسم الخط کو بعینہٖ جیسے ان کے مکتوبات میں ہے نقل کر دیا جائے چنانچہ ایسا کیا ہے۔ البتہ کتنی ہی جگہ بے خبری میں ہم نے اپنے الفاظ میں ان کے الفاظ کو لکھ دیا ہے۔

۱۲۔ کئی جگہ قاسم العلوم کے جملوں کے آخری الفاظ ایسے ہیں جو اگلے جملوں سے متعلق ہونیکا شبہ پیدا کرتے ہیں اور پہلے جملوں سے بھی وابستہ معلوم ہوتے ہیں ہمیں اس سلسلے میں جوں کے الفتہ قسم پر ڈویش نہ ہونے کے باعث بڑی پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑا ہے تاہم ایسے جملوں کو ڈویش کے ذریعے جدا اور ممتاز کر دیا ہے

۱۳۔ ہم نے قاسم العلوم کے نام سے معنون ان مکتوبات کو جلد اوّل قرار دیا ہے اور دوسری جلد میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے دوسرے تمام مکتوبات کو یکجا کر کے قاسم العلوم جلد دوم کے نام سے معنون کیا ہے جو انشاء اللہ تعالیٰ اسکے بعد آپکی نظر سے گذرے گی۔

۱۴۔ ہم نے قاسم العلوم کے مکتوبات کی اصلی ترتیب کو جو پرانے مطبوعہ نسخے میں ہے بدل دیا ہے جو آپ کی نظر سے گذرے گی۔ کیونکہ مختصر مکتوبات کو ہم نے اول میں مگر طویل اور مشکل مکتوبات کو آخر میں رکھ دیا ہے۔

۱۵۔ ان مکتوبات کی فارسی ادبی قدروں کو ہم نے قارئین کے ذوق پر چھوڑ کر ترجمہ نہیں کیا ہے۔

۱۶۔ مولانا چونکہ معقولات اور منقولات میں اجتہادی مقام حاصل ہے اس لئے اپنے افکار و خیالات کے لئے بہت سی اصطلاحات خود وضع کرتے ہیں۔ مثلاً تنکر الطباعی، تنکر انعکاسی، تنکر انضمامی، تنکر انقسامی، اوصاف انتزاعی، اضافت انتزاعی، اوصاف انتزاعی اضافی، تنکر انتزاعی جہت قابلہ، نسبت واحدہ چنانچہ اپنی اصطلاحات کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں:۔

مقصود بدو قسم است مقصود بالذات و مقصود بالغیر و مراد م از مقصود بالذات آنست کہ خود مقصود باشد و مطلوب گر مقاصد پس ہر کدامے کہ مرکب باشد یعنی نہ کور مقصود بالذات بود آنرا حسی نام می نہیم و لا مشاحۃ فی الاصطلاح و ہر کدامے کہ بسیط است امقصود بالذات آنرا خیالی می گوئیم و آنکہ بسیط است یا مرکب امقصود بالغیر آں را خیر می گوئیم۔" (قاسم العلوم مکتوب ہفتم ص۲۳-۲۴) اس عبارت سے مولانا کا اپنی اصطلاحات وضع کرنا صاف واضح ہے۔ پھر مولانا نے ان وضع کردہ اصطلاحات کی تشریحات بھی خود کر دی ہیں۔

اعتراف بے مائگی

الغرض ہم سے بقدر بساط و استعداد جو کچھ ہو سکا ہو گیا لیکن ان سب امور کے باوجود معلوم نہیں کچھ کوتاہیاں ترجمے میں اور نہ جانے کتنی کچھ غلطیاں تشریحات میں ہوئی ہونگی جن کی معذرت کے لئے ہم آپ کی خدمت میں حاضر ہیں اور ان اغلاط کی مکافات کی صرف یہی صورت ممکن ہے کہ ہمیں آپ براہ راست مطلع فرمائیں تاکہ ان کی تصحیح کی جا سکے۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

حالاتِ مترجم

بعض احباب کا اصرار ہے کہ میں اپنے حالاتِ زندگی بھی پیش کروں، تو اے حضرات میں کیا اور میرے حالات کیا۔ بات صرف اتنی ہے کہ دو چار لفظ جو اساتذہ سے پڑھے ہیں ان سے جو کچھ سدھ بدھ ہوئی ہے انہوں نے زندگی میں میری رہنمائی کی ہے اور انہی الفاظ کی بدولت پڑھنے پڑھانے اور لکھنے لکھانے کا کام چلا رہا ہوں۔

آباؤ اجداد اور وطن سیرا آبائی وطن اور جائے پیدائش شیر کوٹ ضلع بجنور ہے۔ یہ شیر شاہ سوری کا آباد کیا ہوا ہے۔ یہاں بڑے بڑے اہلِ علم شعراء و ادباء اور اصحابِ فن پیدا ہوئے۔ میرے والد صاحب مرحوم شیخ احسن صاحب متوفی ۱۳۴۸ھ مطابق جنوری ۱۹۳۱ء بن شیخ محمد حسن صاحب متوفی ۱۹۰۳ء بن شیخ محمد داؤد بن شیخ محمد حسان شیر کوٹ کے معزز اور صاحب دولت لوگوں میں شمار ہوتے تھے۔ والد صاحب کی شادی خاندان میں ہی شیخ غلام مرتضیٰ صاحب مرحوم کی بڑی صاحبزادی شبیر النساء سے ہوئی جن کی وفات ۱۶ اگست ۱۹۵۵ء بروز سہ شنبہ بعد دوپہر دو بج کر چالیس منٹ پر ہوئی۔ میری نانی صاحبہ کا نام عمری تھا اور دادی صاحبہ کا نام امتیاز النساء متوفیہ جنوری ۱۹۳۶ء بنت شیخ امداد حسین۔ ساکن نگینہ ضلع بجنور محلہ منہاری سرائے کے۔ دخترِ نیک اختر تھیں۔ ایسی بھلی بنی نوع انسان خدا ترس نیک خو اور حیوں پوتوں کی بعد شفیقہ عورت کم ہی دیکھنے میں آتی ہیں۔

برادران و خواہر ہم بالترتیب چھ بھائی تھے۔ حفیظ الحسن، مسٹر مبارک حسن (علیگ)، محمد انوار الحسن راقم الحروف، فیض الحسن، نصیر الحسن متوفی ۱۹۴۶ء، ریاض الحسن متوفی ۱۹۵۶ء۔ اب میں پاکستان میں اور مبارک حسن صاحب اور فیض الحسن ہندوستان میں بقیدِ حیات ہیں۔ سات آٹھ سال کی ایک بہن مصطفائی بچپن میں انتقال کر گئی تھی۔

تعلیم میری بسم اللہ مولوی عبد الرحمٰن صاحب شیر کوٹی نے کرائی، انہی سے اردو، حساب، قرآن شریف اور فارسی کی ابتدائی کتابیں پڑھیں۔ پھر ان کے چھوٹے بھائی مولانا عبد القیوم صاحب سے فارسی کی اونچے درجے کی کتابیں اور عربی کی ابتدائی شرح مأۃ عامل تک پڑھیں۔ بعدہ دار العلوم دیوبند میں چھ سات سال رہ کر صرف، نحو، ادب، منطق، فلسفہ، معانی و بیان، فرائض، ہیئت، عقائد و کلام، فقہ، اصولِ فقہ، حدیث، اصولِ حدیث، تفسیر کی کتابیں پڑھ کر فضیلت کی سند حاصل کی۔ دار العلوم دیوبند کے اساتذہ میں مولوی افتخار الحسن صاحب برادر زادہ مولانا اعزاز علی صاحب، بھائی سید احمد صاحب گنگوہی، مولانا محمد تھانوی حیدر آبادی، مولانا یعقوب الرحمٰن صاحب عثمانی دیوبندی، مولانا حبیب صاحب سلمہ موجودہ مہتمم دار العلوم دیوبند، مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی سلمہ، مفتی اعظم پاکستان مولانا بدر عالم صاحب میرٹھی مہاجر مدینہ، مولانا نور الحسن صاحب سنبھلی کاندھلوی حال شیخ الحدیث جامعہ اشرفیہ لاہور، مولانا عبد الشکور صاحب دیوبندی، مولانا گل محمد خاں صاحب منگلوری، مولانا محمد ادریس صاحب سکروڈوی، مولانا نبیہ حسن صاحب دیوبندی، مولانا اعزاز علی صاحب ہزاروی، مولانا اعزاز علی صاحب شیخ الادب مولانا محمد ابراہیم صاحب بلیاوی، مولانا رسول خاں صاحب سلمہ حال صدر مدرس جامعہ اشرفیہ لاہور، مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی، مولانا سید محمد انور شاہ صاحب

toobaa-elibrary.blogspot.com

کشمیری، مولانا سید اصغر حسین میاں صاحب دیوبندی، مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب، مولانا سراج احمد صاحب اور مولانا حکیم خواجہ صاحب برادر خرد حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین وسلمہم اللہ تعالیٰ۔ ان کے علاوہ قاری محمد طیب صاحب سے تجوید و قرأت اور مولانا شریف احمد صاحب سلہٹی سے خوشنویسی سیکھی۔

شادی تعلیم کا آخری سال تھا کہ میری پھوپی صاحبہ اعجاز النساء زوجہ شیخ محمد اسحاق کی دختر نیک اختر عزیزہ فاطمہ سے میری شادی ہوئی۔ ان کے بطن سے انوار الیف۔ لے، ضیاء الحق ڈاکٹر انصار الحسن، فرحانہ انوار بی۔ اے، صالحہ انوار طالبہ بی۔ اے کے کلاس بالترتیب میرے بچے میری زندگی کا سرمایہ ہیں۔

ٹریننگ کالج لاہور دارالعلوم سے فراغت کے بعد پنجاب یونیورسٹی سے مولوی فاضل کا امتحان دیا۔ اس میں کامیابی کے بعد ٹریننگ کالج لاہور میں داخل ہوا۔ وہاں پروفیسر مولانا مظفر اقبال ایم۔ اے سے اصول تدریس و تعلیم، پروفیسر صوفی غلام مصطفےٰ تبسم امرتسری سے اردو، پروفیسر محمد منیر ایم۔ اے سے تاریخ، پروفیسر سوہن لال ایم۔ اے سے جغرافیہ، ایک ہندو پروفیسر سے سائنس، ماسٹر فضل الدین سے ڈرائنگ اور کارپینٹری، نوہرا (مصور) ماسٹر سے ڈرل سیکھی۔ اسی سال منشی فاضل اور ادیب فاضل کے امتحانات دیئے گویا ایک سال میں تین امتحانات پاس کئے۔

ملازمت سب سے پہلے مشن ہائی سکول جالندھر میں ہیڈ عربک ٹیچر کی اسامی پر مشاہرہ پینتالیس روپیہ تقرر ہوا۔ پانچویں کلاس سے دسویں تک عربی اور اردو پڑھاتا رہا۔ نو دس ماہ پڑھانے کے بعد ہیڈ ماسٹر محمد خلیل صاحب اسلامیہ ہائی سکول جالندھر کے اصرار پر مشن ہائی سکول سے مستعفی ہو کر اسلامیہ ہائی سکول جالندھر میں ہیڈ پرشین ٹیچر کی پوسٹ پر تقرری ہوئی۔ ۲۲ اپریل ۱۹۲۳ء سے پروفیسر کی پوسٹ پر رندھیر کالج کپورتھلہ میں اردو، فارسی اور عربی مضامین پڑھانے پر مقرر ہوا۔ تینوں مضامین کا ہیڈ رہا۔ بزم ادب اردو کا صدر، وکٹوریا ہاسٹل کا چار پانچ سال سپرنٹنڈنٹ بھی رہا۔ کالج میگزین کے اردو حصوں کے حصے کا چیف ایڈیٹر تھا۔ مہاراجہ جگجیت سنگھ کپورتھلہ کی الماسی جبلی پر عربی میں قصیدہ لکھا جس کے انعام میں مہاراجہ نے قیمتی گھڑی عنایت فرمائی۔ جالندھر اور کپورتھلہ کے دوران قیام میں بارہ سال شہر پور کو قرآن کریم کا درس دیتا رہا۔ اور جامع مسجد میں خطبات بھی دینے کا موقع ملا۔ جالندھر اور کپورتھلہ کے مشاعروں میں شرکت کی اور غزلیں پڑھیں۔ کپورتھلے کے آل انڈیا مشاعرہ میں بھی غزلیں پڑھنے کا اتفاق ہوا۔ اسی اثنا میں میٹرک، ایف۔ اے اور بی۔ اے کے امتحانات دیئے۔ میٹرک کی تیاری ماسٹر رام سروپ مشن ہائی سکول جالندھر، ملک ماسٹر فضل قادر صاحب جالندھری بی۔ اے۔ بی۔ ٹی، ماسٹر شیخ عبدالحق صاحب بی۔ اے۔ بی۔ ٹی، ماسٹر غلام علی بی۔ اے ہیڈ ماسٹر اسلامیہ ہائی سکول جالندھر کے استاذ تھے بالخصوص ہیڈ ماسٹر محمد خلیل صاحب اسلامیہ ہائی سکول جالندھر سے تیاری کی۔ ایف۔ اے کا امتحان خود ہی پڑھ کر دیا۔ بی۔ اے کی تیاری ماسٹر عطاء اللہ صاحب کپورتھلوی اور ماسٹر عبدالحمید کپورتھلوی اور پروفیسر دینا ناتھ رندھیر کالج کپورتھلہ سے کی۔

کپورتھلہ سے پاکستان ۸ ستمبر ۱۹۴۶ء کو کپورتھلہ سے روانہ ہو کر جالندھر ہوتا ہوا ۱۱ ستمبر ۱۹۴۶ء کو لاہور پہنچا چند سال لاہور رہا۔ ۱۹۴۸ء کے ستمبر میں گورنمنٹ کالج کی ایم۔ اے اردو کلاس میں داخل لیا۔ دو سال مکمل پڑھتا رہا۔ گورنمنٹ کالج کے اساتذہ میں ڈاکٹر محمد صادق پی۔ ایچ۔ ڈی، ڈاکٹر عنایت اللہ پی۔ ایچ۔ ڈی، پروفیسر منظور حسین ایم۔ اے علیگ، پروفیسر معراج الدین، پروفیسر صوفی غلام مصطفےٰ تبسم، پروفیسر مرزا منصور بدخشانی، پروفیسر آفتاب احمد، پروفیسر خواجہ سعید احمد، پروفیسر اشفاق علی اور پروفیسر محی الدین اثر سے تعلیم پائی اور امتحان دیا۔ ۲۲ ستمبر ۱۹۵۳ء سے اسلامیہ کالج لائلپور میں بحیثیت پروفیسر کام کرنا شروع کیا۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

ایف۔اے اور بی۔اے کی کلاسوں کو عربی، فارسی، اردو اور اسلامیات پڑھانے کے فرائض سونپے گئے۔ شعبہ فارسی کا صدر، بزم سعدی، بزم دین و دانش، بزم اسلامیات کی صدارت کے فرائض بھی سونپے گئے۔ اردو، اسلامیات، فارسی، تاریخ اسلامیات اور کامرس کی کلاسوں میں مقالے پڑھے اور لیکچر دیئے۔ اسلامیہ کالج میں تین سو سے نو سو پچیس روپیہ تک کا گریڈ ملا۔ ایم۔اے اردو، ایم۔اے پرچشن، ایم۔اے اسلامیات، منشی فاضل، ادیب فاضل، ایف۔اے اور بی۔اے وغیرہا کے ہزاروں طلبہ اور طالبات، مسلم، ہندو، سکھ، عیسائی مشرقی پنجاب (بھارت) اور پاکستان میں میرے شاگرد ہیں۔

جلسوں اور کانفرنسوں میں شرکت

یوں تو کالجوں اور مدارس کے جلسوں میں کتنی ہی تقریریں کیں لیکن بالخصوص ۱۹۴۱ء میں پنجاب یونیورسٹی کے زیر انتظام آل پنجاب پرشین اینڈ عربک پروفیسرز کانفرنس میں فارسی کے مطالعہ کی ہر دلعزیزی پر میں نے لیکچر دیا۔ رائس جالندھر افضل حسین نے صدارت کی تھی۔ پنجاب یونیورسٹی کے ایم۔اے اردو کے طلبا کے سامنے غالب پر لیکچر دیا۔ ۲۵، اپریل ۱۹۵۶ء کو آل پاکستان عربک اینڈ اسلامیات کانفرنس پشاور یونیورسٹی میں عربی میں مقالہ پڑھا۔ سفیر مصروف کر رہے تھے۔ ۲۹، دسمبر ۱۹۵۶ء کو آل پاکستان اردو کانفرنس میں مولانا ذوالفقار علی صاحب دیوبندی والد شیخ الہند شارح حماسہ، شارح متنبی، شارح قصیدہ بردہ و بانت سعاد کی علمی خدمات پر مقالہ پڑھا۔ مولوی محمد شفیع سابق پرنسپل اورینٹل کالج نے صدارت کی۔ اردو کالج کراچی میں اردو زبان پر لیکچر دیا۔ آل پاکستان سرگودھا اردو کانفرنس میں اردو زبان پر مبسوط مقالہ پڑھا۔

تصنیفات

یوں تو میرے کتنے ہی مضامین اور مقالے رسالوں اور اخباروں میں شائع ہوئے لیکن تصنیفات میں سکول اور کالج کی کتابوں کے علاوہ انوار الشمائل، تحلیات عثمانی، حیات عثمانی، سیرت پیغمبر، انوار عثمانی اور انوار قاسمی طبع ہو کر ہندوستان اور پاکستان میں شائع ہوئیں اور ان پر رسالوں اور اخبارات میں تبصرے چھپے۔ حیات عثمانی، انوار قاسمی جلد دوم، سوانح یعقوبی و مملوکی، تذکرہ ذوالفقار وغیرہا پاکستان میں مسودوں کی شکل میں موجود ہیں جو طبع ہونے کی منتظر ہیں۔

ایگزمنر

یوں تو مختلف امتحانات کا ایگزمنر رہا لیکن منشی فاضل، مولوی فاضل، الف۔اے اور الف۔او۔ایل کے پنجاب اور پشاور یونیورسٹیوں کا صدر ممتحن اور پیپر سیٹر مقرر ہوا اور ایف۔اے، بی۔اے، مولوی فاضل، منشی فاضل وغیرہ امتحانات کے سنٹروں کا سپرنٹنڈنٹ بھی بنتا رہا۔ غرض یوں میری زندگی گذری اور گذر رہی ہے۔

شکریہ

آخر میں راقم المحروف مولانا محبوب الٰہی صاحب نمیدا امام العصر مولانا سید انور شاہ صاحب فاضل علوم عربیہ کا شکر گزار ہے کہ انہوں نے اصل کتاب اور مسودے کی مطابقت اور ترجمے کی تصحیح بڑی لعانت فرمائی اور عزیزم پروفیسر عبدالغفار اور ایم۔اے نگینوی اور اپنی دختران ثریا، فرحانہ، صالحہ اور عزیزم ڈاکٹر انصار الحسن کا کہ ان سب نے ان کتوبات کے ترجمے کی اصل سے مطابقت اور دیگر امور میں میری بہت اعانت کی۔

اب آپ کی خدمت میں "قاسم العلوم" کا ترجمہ حاضر ہے۔ ربنا تقبل منی وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العالمین۔

محمد انوار الحسن پروفیسر

لائل پور

toobaa-elibrary.blogspot.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

پہلا مکتوب مولوی محمد فاضل کے نام

تعارف مولوی محمد فاضل

یہ خط حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ایک جاں نثار خادم مولوی محمد فاضل صاحب کے نام ۱۲۹۰ھ مطابق ۱۸۷۳ء میں لکھا ہے جیسا کہ زیر اقتباس کی طباعت کے حوالے سے جو مکتوب میں دیا گیا ہے معلوم ہوتا ہے اس زمانے میں حضرت مولانا میرٹھ میں بسلسلہ تصحیح کتب و درس و تدریس قیام پذیر تھے۔ مولوی محمد فاضل بھی، کسی دور کے خادموں اور علمی خوشہ چینوں میں سے ہیں۔ ارواح ثلاثہ میں حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت اس طرح درج ہے کہ:۔

"ایک مرتبہ مولانا محمد قاسم صاحب کے پاس آپ کے خادم مولوی فاضل حاضر تھے۔ مولانا (محمد قاسم صاحب) نے ان کو مٹھائی تقسیم کرنے کو فرمایا۔ انہوں نے تقسیم کر دی۔ آخر میں اتفاق سے اس میں تھوڑی سی مٹھائی بچ گئی تو آپ نے فرمایا الفاضل للقاسم (یعنی بچی ہوئی مٹھائی قاسم (تقسیم کرنے والے) کی ہے) (انہوں نے (یعنی مولوی فاضل) نے جواب دیا الفاضل للفاضل والقاسم محروم (یعنی فاضل مٹھائی تو سبھی فاضل کی ہے اور قاسم محروم رہیں۔ یا یہ کہ بچی ہوئی مٹھائی صاحب فضیلت یعنی آپ کی ہے اور تقسیم کرنے والا (یعنی میں مولوی فاضل) محروم ہے۔" (ارواح ثلاثہ ص ۲۴۳)

اس روایت سے معلوم ہوا کہ مولوی فاضل صاحب حضرت والا کے خاص خدام میں سے تھے۔

مکتوب کا پس منظر حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جبکہ میں نے قاسم العلوم کے نام نامی سے اپنی اس تحریر میں یاد

toobaa-elibrary.blogspot.com

کیا ہے ایک کتاب ہدیۃ الشیعہ تحریر فرمائی جسکا پہلا ایڈیشن بھی میری نظر سے گذرا ہے اور اس وقت کتب خانہ حقانیہ گارڈن روڈ کراچی کا شائع کردہ ایڈیشن میرے پیش نظر ہے۔

ہدیۃ الشیعہ دراصل ان اعتراضات کا جواب ہے جو شیعوں کے عالم مولوی عمار علی صاحب نے میرٹھ اور علی صاحب ساکن کرتھل نواح انبالہ کے نام ایک خط میں لکھے تھے۔ مولوی عمار علی کا یہ مکتوب بنام میرٹھ اور علی حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے پاس بغرض جوابات پہنچا۔ مولانا گنگوہی نے اواخر رجب ۱۳۸۳ھ میں ایک خط کے ذریعہ قاسم العلوم کو ان جوابات کی طرف توجہ دلائی چنانچہ قاسم العلوم نے مکتوب گنگوہی کے تین روز بعد ہی رجب ۱۳۸۳ھ میں اعتراضات کے جوابات کتابی شکل میں لکھنے شروع کئے اور متفرق اوقات میں ۱۵ صفر ۱۳۸۴ھ یعنی ساڑھے چھ ماہ کے درمیانی عرصے میں چند نشستوں میں ۲۰×۳۶ سائز کے پانسو صفحات پر مشتمل یہ کتاب ختم کر دی یہ سب پس منظر قاسم العلوم نے ہدیۃ الشیعہ کے دیباچے میں تحریر کیا ہے۔

مولوی عمار علی کے خط میں ایک یہ اعتراض بھی تحریر تھا لکھتے ہیں:۔

"علمائے اہل سنت نے روایت کی ہے کہ جس وقت نازل ہوئی آیت وَاٰتِ ذَا الْقُرْبٰی حقہ یعنی دے تو اے محمد (صلے اللہ علیہ وسلم) قریبوں کو حق انکا تو اس وقت پیغمبر خدا نے جبرئیل سے پوچھا کہ قریب میرے کون ہیں اور حق انکا کیا ہے۔ جبرئیل نے عرض کی کہ قریب تمہارے فاطمہ ہے اور حق اسکا فدک ہے۔ فدک اسکو دے دو اس وقت رسول خدا نے فدک فاطمہ کو دیدیا۔ پس تحریر سے ان علماء کی ثابت ہوا کہ رسول خدا نے فاطمہ کو فدک دیا اور فاطمہ مالک فدک کی تھیں۔ جب رسول خدا نے دنیا سے رحلت فرمائی اور ابوبکر خلیفہ ہوئے تو فدک کو فاطمہ سے چھین لیا اور انکا قبضہ اٹھا دیا۔ اب فرمائیے کہ یہ غصب نہیں تو کیا ہے۔" (ہدیۃ الشیعہ ص ۱۹۱)

اسکی تائید میں شیعہ صاحبان واقدی کی روایت بھی پیش کرتے ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ فدک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی ملکیت خصوصی میں تھا۔ حضرت مولانا قاسم العلوم ہدیۃ الشیعہ میں مذکورہ بالا آیت کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں کہ:۔

"یہ آیت (یعنی وَاٰتِ ذَا الْقُرْبٰی حَقَّهٗ) کل دو جگہ کلام اللہ میں آئی ہے ایک سورۂ بنی اسرائیل میں دوسری سورۂ روم میں سو دونوں خیر سے مکہ میں نازل ہوئی تھیں ..... اب کوئی مولوی (عمار علی شیعی عالم) صاحب سے پوچھے کہ کے میں فدک کہاں تھا، فدک تو ہجرت سے چھٹے ساتویں سال بعد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے قبضے میں آیا تھا۔"

(ہدیۃ الشیعہ صفحہ ۲۲۱-۲۲۲)

لہٰذا مذکورہ بالا آیت سے استدلال باطل ہو گیا۔ اب رہی واقدی کی روایت جس سے مولوی محمد فاضل صاحب کو دھوکا لگا کہ فدک آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت تھا تو حضرت قاسم العلوم واقدی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں:۔

"مجمع البحار میں امام نسائی کے حوالے سے جو فن حدیث میں امام ہیں اور انکی کتاب بھی صحاح ستہ کے ہے یوں لکھا ہے کہ امام نسائی نے فرمایا ہے کہ ایسے کذاب جو حدیثوں کے بنانے میں معروف ہیں چار ہیں۔ ابن ابی یحییٰ مدینے میں، واقدی بغداد میں، مقاتل بن سلیمان، خراسان میں، محمد بن سعید مصلوب، شام میں۔ اور پھر زیدت نے شرح الشفاء کے حوالے سے لکھا ہے کہ واقدی کے ضعف پر سب کا اتفاق ہے۔ بعد ازاں امام شافعی کا قول واقدی کی شان میں مقاصد کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ واقدی کی کتابیں جھوٹی ہیں۔" (ہدیۃ الشیعہ صفحہ ۲۶۷-۲۶۸)

1669

toobaa-elibrary.blogspot.com

یہ حضرت قاسم العلوم نے ہدیۃ الشیعہ میں واقدی کے متعلق تحریر فرمایا۔ علاوہ ازیں اپنے اس مکتوب بنام مولوی فاضل میں اکثر مخاطب کر کے واقدی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں :۔

"حدیث مرفوع کہ بحوالہ واقدی اشارت بآں کردہ اند اول نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست کہ متروک و ضاعین او شاں را شمردہ اند"

(قاسم العلوم مکتوب ۱۵ صفحہ)

جب واقدی کا یہ حال ہے تو ان کی روایت کا بھی کوئی اعتبار نہیں لہٰذا ان کی روایت کردہ حدیث سے مولوی فاضل کو جو شبہ ہوا تحقیق کی اس روشنی میں اسکا ازالہ ہو جاتا ہے حضرت مولانا قاسم العلوم کے نزدیک فدک گاؤں حضور کی ملکیت نہ تھا بلکہ جلور متولی آپ اسکا انتظام فرماتے تھے گویا فدک، وقف کا مال تھا اور وقف کسی کی ملکیت نہیں ہوتا بلکہ وہ اللہ کی ملکیت میں ہوتا ہے اور اللہ کا خلیفہ اسکا متولی ہو کر انتظام کرتا ہے۔ مزید وضاحت کے لئے فدک کا پس منظر ملاحظہ فرمائیے جسکے بغیر الجھن دور نہیں ہو سکتی۔

فدک کا پس منظر

۶ھ میں آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو صحابہ کی ایک جماعت ہمراہ تھی۔ عمرہ کی نیت سے مکہ معظمہ تشریف لے چلے لیکن کفار مکہ نے آپ کو عمرہ نہیں کرنے دیا۔ حدیبیہ کے مقام پر کفار مکہ اور آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام میں صلح ہو گئی۔ واپس ہوئے تو سورہ فتح نازل ہوئی جس میں فتح خیبر کی خوشخبری دی گئی۔ حدیبیہ سے آپ مدینہ منورہ پہنچے مدینے میں کچھ روز قیام کے بعد آخر ماہ محرم ۷ھ میں چودہ سو پیادہ اور دو سو سواروں کی جمعیت کے ساتھ خیبر کی طرف روانہ ہوئے جو مدینے کے قریب یہودیوں کی بستی ہے یہ لوگ مسلمانوں کے خلاف کفار مکہ سے مل کر سازشیں کرتے تھے۔ اس لئے ان کی قوت کا توڑنا ضروری تھا۔ خیبر میں یہودیوں کے متعدد قلعے تھے۔ یہود آپ کو دیکھتے ہی مع اہل وعیال قلعوں میں پناہ گزیں ہو گئے۔ چنانچہ صحابہ نے پہلے جہاد کے ذریعہ قلعہ ناعم پھر قلعہ قموص فتح کیا جو بہت مضبوط تھا اور حضرت علیؓ نے اس کو فتح کیا۔ پھر قلعہ وطیح و سلالم بن معاذ فتح ہوا۔ بعد ازاں حصن قلعہ پر وسیع اور بڑا قلعہ فتح ہوئے۔ وطیح اور سلالم کے محاصرہ کو جب چودہ دن ہو گئے تو ان لوگوں نے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ ہمیں اور ہمارے اہل وعیال کو چھوڑ دیا جائے تو ہم خیبر سے نکل جائیں گے۔ چنانچہ آپ نے منظور فرمایا۔ جب فدک گاؤں والوں کو اسکا علم ہوا تو انہوں نے آنحضور علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کی خدمت میں پیغام بھیجا کہ ہمیں امان دی جائے تو ہم سب سامان اور مال یہیں چھوڑ کر جلاوطن ہو جائیں گے چنانچہ آپ نے منظور فرمایا اور فدک بغیر کسی حملے اور فوج کشی کے فتح ہو گیا۔

خیبر کا مال غنیمت

خیبر کی غنیمت میں سونا اور چاندی نہ تھا بلکہ گائے، بیل اور اونٹ اور کچھ سامان تھا اور غنیمت کا سب سے بڑا مال زمینیں اور باغات تھے جو آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یہ اموال مجاہدین پر تقسیم فرما دیئے۔ کیونکہ جہاد کرنے کی وجہ سے مال غنیمت کے وہ لوگ حقدار تھے۔ مگر فے کے اموال کے احکام اور ہیں۔

مال فے

مال فے اس مال کو کہا جاتا ہے جو بغیر خون ریزی، قتل وقتال اور جنگ کئے بغیر دشمنان اسلام سے حاصل ہو جائے اور کفار مسلمانوں کی بلغار اور فوج کشی کو دیکھ کر پسپا حاصل کریں اور جنگ سے گریز کر کے اپنے اموال مسلمانوں کے سپرد کر دیں۔ تر یہ فدک اور اسکے اموال یہودیوں نے اسی طرح اٹھائے جہاد خیبر میں آنحضور علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کے حوالے کر دیئے تھے۔ ایسے مال کو فے کہتے ہیں۔

باری تعالیٰ نے خود فے کی تعریف ان الفاظ میں ارشاد فرمائی ہے :۔

وَمَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَآ اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ | اور جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو گاؤں سے مال فے دلایا پس نہیں دوڑائے

toobaa-elibrary.blogspot.com

مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهٗ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ (سورہ حشر)

اسکے لئے تم نے گھوڑے سوار اور نہ اونٹ سوار لیکن اللہ مسلط کرتا ہے اپنے رسولوں کو جس پر چاہتا ہے اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔ مترجم

ایسے مال نے کے مصارف کے متعلق ارشاد باری تعالیٰ یہ ہے کہ:۔

مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْاَغْنِيَآءِ مِنْكُمْ۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو گاؤں والوں سے جو مال دلوایا تو وہ اللہ کیلئے اور رسول کے لئے اور رسول کے رشتہ داروں کیلئے اور یتیموں مسکینوں اور مسافروں کیلئے ہے تاکہ تم میں سے فقط دولت مندوں کے ہاتھ میں نہ آجائے۔

علمائے اہلسنت نے فدک کو اس آیت اور خلیفہ اول اور خلیفہ دوم کے عمل کے ماتحت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی ملکیت قرار نہیں دیا ہے بلکہ اس مال میں آنحضور کا متولی ہونا سمجھا ہے اور فدک کو وقف ثابت کیا ہے۔ لہٰذا حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے بھی بحیثیت خلیفۂ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فدک کی آمدنی کو اللہ کی مساجد خانقاہ وغیرہ اور آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قرابت داروں اور مساکین، یتامیٰ اور مسافروں پر صرف کیا۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی وراثت میں نہیں دیا گیا جیسا کہ حضرات شیعہ کا خیال ہے کہ فدک حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت میں تھا اور آپ نے حضرت فاطمہؓ کو اپنی زندگی میں دے دیا تھا اور اگر بالفرض زندگی میں نہ دیا ہو تو بحیثیت وارث کے بھی انہیں انکا حصہ تھا۔

آنحضور علیہ الصلوٰۃ کا فدک کے بارے میں عمل

آنحضور علیہ الصلوٰۃ والتسلیم فدک کی آمدنی میں سے اپنے اہل وعیال، قرابت داروں پر صرف فرماتے اور جو اس سے بچتا وہ یتیموں، مسافروں اور مساکین پر خرچ فرماتے۔ ابوداؤد کی روایت سے حضرت عمرؓ کے واسطے سے مصاحب شکوٰۃ بیان کرتے ہیں کہ جب عمر بن عبدالعزیز بن مروان خلیفہ ہوئے تو انہوں نے مروانیوں کو جمع کیا اور یہ کہا کہ:۔

إنّ رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم كانت له فدك فكان ينفق منها ويعود منها على صغير بني هاشم ويزوج منها ايمهم وان فاطمة سألته ان يجعلها لها فابى فكانت فى حيوة رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم حتى مضى بسبيله، فلما ان وُلّيَ ابوبكر عمل بها بما عمل رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم فى حيوته حتى مضى بسبيله فلما ان وُلّيَ عمر بن الخطاب رضى اللّٰه عنه عمل فيها بما عملا حتى مضى بسبيله ثم اقطعها مروان ثم صارت لعمر بن عبد العزيز فرأيت امراً منعه، رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم

رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس فدک تھا۔ سو اس میں سے خرچ کیا کرتے تھے اور بنی ہاشم کے یتیموں کو دیتے رہتے تھے اور بے شوہر عورتوں کے نکاح اس مال میں سے کرا دیا کرتے تھے۔ اور حضرت فاطمہؓ نے یہ درخواست کی کہ فدک ان کو عنایت فرمائیں آپ نے انکار فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ جیسا معاملہ رہا تاآنکہ آپ کا وصال ہوگیا۔ جب حضرت ابوبکرؓ خلیفہ ہوئے تو آپ نے بھی فدک کے متعلق اسی طرح کیا جیسا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا تاآنکہ وہ بھی رخصت ہوئے جب حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے تو آپ نے بھی وہی کیا جو ان دونوں نے کیا تھا تاآنکہ وہ بھی رخصت ہوئے پھر زمانہ گزرتا گیا تاآنکہ مروان نے فدک کو اپنی جاگیر بنالیا۔ پھر عمر بن عبدالعزیزؒ خلیفہ ہوئے انہوں نے

toobaa-elibrary.blogspot.com

فاطمة ليس لي بحق وانی اشهدکم انی رددتها علی ما کانت علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم وابی بکر وعمر۔

کہ کہ میری رائے میں یوں آتا ہے کہ جو چیز رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہؓ کو نہ دی ہو مجھے سزاوار نہیں اور میں تمہیں گواہ کرتا ہوں کہ میں نے فدک کو اسی انداز پر کر دیا جیسے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے زمانے میں تھا۔

مذکورہ بالا روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فدک کے بارے میں آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے لے کر مروان تک یہی طریقہ رہا کہ اس کو مال وقف کے طور پر تسلیم کیا گیا اور ہر خلیفہ کے زمانے میں جن میں حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ بھی شامل ہیں یہی معاملہ ہوتا رہا۔ صرف مروان نے اسکو اپنی جاگیر بنالیا تھا جس کے اس عمل کو حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے زمانے میں باطل کر کے مال وقف قرار دیا۔

آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو یہ گلہ ہوا کہ اب بطور وراثت اس میں میرا حق ہے چنانچہ بخاری کی دوسری جلد کے کتاب الفرائض میں ہے :-

عن عائشة ان فاطمة والعباس اتیا ابا بکر یلتمسان میراثهما من رسول الله صلی الله علیه وسلم وهما یومئذ یطلبان ارضیهما من فدك وسهمه من خیبر فقال لهما ابوبکر سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول لا نُوْرَثُ ما ترکنا ه صدقة انما یاکل ال محمد من هذا المال قال ابوبکر والله لا ادع امرا رأیت رسول الله یصنعه فیه الا صنعته قال فهجرته فاطمة فلم تکلمه حتی ماتت

(بخاری جلد دوم ص ۹۹۶-۹۹۷)

عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ فاطمہؓ اور عباسؓ ابوبکرؓ کے پاس آئے کہ ان سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی چھوڑی ہوئی اپنی میراث کا مطالبہ کر رہے تھے اور وہ دونوں اس دن فدک کی زمین کا مطالبہ کر رہے تھے اور خیبر کے حصے کا۔ ابوبکرؓ نے کہا میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے ہماری انبیاء کی جماعت کا کوئی وارث ہی نہیں جو کچھ ہم چھوڑ جائیں وہ وقف ہے۔ بجز اسکے نہیں کہ آل محمد اس مال کو کھائے۔ ابوبکرؓ نے کہا خدا کی قسم میں نے کسی معاملے کو اس طرح کیا ہے جیسا کہ اسکو رسول اللہ نے کیا تھا۔ راوی نے کہا کہ فاطمہؓ بھی ان سے رخصت ہوئیں کہ ان سے تادفات کلام نہیں کیا۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ بخاری کی اس حدیث میں فھجرتہ کے حاشیے میں تحریر فرماتے ہیں، واضح رہے کہ مولانا قاسم العلوم نے حضرت مولانا احمد علی صاحب محدث سہارنپوری کے ارشاد پر بخاری جلد دوم کے آخری پانچ پاروں کے حواشی تحریر فرماتے ہیں۔ جبکہ بقیہ تمام بخاری کے حواشی انہوں نے خود تحریر فرمائے تھے۔ یہ حدیث فاطمہؓ انہی حواشی کے ضمن میں ہے۔ چنانچہ حضرت فاطمہؓ نے حضرت ابوبکر سے پھر کلام نہیں کیا پر قاسم العلوم لکھتے ہیں :-

فهجرته - ای انقبضت عن ملاقاته لا الهجران المحرم من ترك السلام ونحوه وهی قد ماتت قریبا من ذالك لستة اشهر بل اقل منها۔"

(بخاری جلد دوم ص ۹۹۱ حاشیہ ۲۰)

پس حضرت فاطمہؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے علیحدگی اختیار کرنی یعنی ان سے ملنے کو ان کا دل نہ چاہا۔ ایسی علیحدگی نہیں جس میں سلام کلام بھی چھوٹ گیا ہو کہ یہ ناجائز ہے اور حضرت فاطمہ اس واقعہ کے بعد جلد ہی چھ ماہ میں بلکہ اس سے کم میں انتقال فرما گئیں۔

اگر مذکورہ بالا حدیث کا مطلب یہ لیا جائے کہ حضرت فاطمہؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے فدک کے بارے میں پھر کلام نہیں کیا تو درست نہیں

toobaa-elibrary.blogspot.com

کیونکہ وہ فدک کی پوزیشن کو سمجھ گئی تھیں اور جب مطالبہ کیا تھا تو اس وقت فدک کی حقیقت ان کی آنکھوں سے اوجھل تھی۔ دیکھنا یہ ہے کہ حضرت فاطمہؓ حضرت ابوبکرؓ سے خفا ہو کر دنیا سے رخصت نہیں ہوئیں۔ چنانچہ امامیہ فریق کی معتبر کتاب منہاج السالکین میں ہے کہ جب حضرت ابوبکرؓ نے فاطمہ رضی اللہ عنہا سے کہا کہ میں فدک کے بارے میں وہی کروں گا جو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا تو وہ خوش ہو گئیں۔

اب فرقہ امامیہ کی مشہور کتاب منہاج السالکین کی حسب ذیل روایت پڑھئے جس سے معلوم ہوگا کہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت فاطمہؓ کو راضی کر لیا تھا۔ روایت یہ ہے :-

ان ابابکر لما رای فاطمۃ انقبضت عنہ وھجرتہ وکرھت کلامہ بعد ذالک فی امر فدک کبر ذالک عندھا فاراد استرضاءھا فاتاھا فقال لھا صدقت یا ابنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما ادعیت ولکنی رأیت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یقسمھا فیعطی الفقراء و المساکین وابن السبیل بعد ان یؤتی منھا قوتکم والقالعین بھا فقالت افعل فیھا کما کان ابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفعل فیھا فقال وذالک اللہ علی ان افعل ما کان یفعل ابوک فقالت واللہ لتفعلن فقال واللہ لا فعلن ذالک فقالت اللھم اشھد فرضیت بذالک واخذت العھد وکان ابوبکر یعطیھم منھا قوتھم ویقسم الباقی فیعطی الفقراء والمساکین وابن السبیل۔ (حیوۃ الشیعہ ص۳۰۰)

جب ابوبکر نے دیکھا کہ فاطمہؓ ان سے کبیدہ خاطر ہو گئی ہیں اور ان سے بیزار ہو گئی ہیں اور فدک کے بارے میں انکے بعد کلام نہیں کیا تو بات انکو شاق گذری تو ان کو راضی کرنے کا ارادہ کیا تو فاطمہؓ کے پاس آئے اور کہا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی بیٹی تم اپنے دعوے میں سچی ہو لیکن میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ فدک کی آمدنی تقسیم فرمایا کرتے تھے۔ اور تمہارے اخراجات اور محصلوں کی مزدوری سے کر فقراء، مساکین اور مسافروں کو دے دیا کرتے تھے۔ حضرت فاطمہؓ نے کہا کہ آپ فدک کے بارے میں وہی کیجئے جو میرے والد بزرگوار رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کیا کرتے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ نے کہا اس بات پر تم مجھ سے قسم لے لو میں وہی کرتا رہوں گا جو تمہارے والد بزرگوار صلے اللہ علیہ وسلم کرتے رہے ہیں۔ اس پر حضرت فاطمہؓ نے قسم سے پوچھا۔ کیا واقعی ایسا ہی کرو گے تو انہوں نے قسم کھا کر کہا کہ ہاں ایسا ہی کیا کروں گا۔ حضرت فاطمہؓ نے کہا کہ اے خدا تو گواہ رہیو۔ پس وہ راضی ہو گئیں اور عہد لیا اور ابوبکرؓ ان کو انکا خرچہ دیا کرتے تھے۔ اور باقی کو فقراء اور مساکین اور مسافروں کو دیا کرتے تھے۔

اب بات مکمل کر کے سامنے آگئی کہ حضرت فاطمہؓ نے فدک کے بارے میں اس لئے کچھ کلام نہیں کیا کہ فدک کی پوزیشن کو وہ اب سمجھ گئی تھیں اور یہی مطلب ان کا حضرت ابوبکر سے کلام نہ کرنے کا ہے بعض شیعہ حضرات یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ جس نے فاطمہ کو ناراض کیا اس نے مجھے ناراض کیا اور جس نے مجھے ناراض کیا اس نے اللہ کو ناراض کیا لہٰذا ابوبکرؓ نے اللہ اور اللہ کے رسول کو ناراض کیا۔ مگر شیعہ حضرات کا یہ کہنا درست نہیں ہو سکتا ہے جب کہ حضرت فاطمہ کی ناخوشنودی کا باعث کوئی ایسا امر ہو جس میں اللہ اور اللہ کے رسول کی نافرمانی نہ ہوتی ہو لیکن اگر ایسا ہو تو پھر ابوبکر رضی اللہ عنہ پر یہ اعتراض لازم نہیں آتا۔

اسی قسم کے مضامین لکھتے لکھتے حضرت قاسم العلوم ہدیۃ الشیعہ میں تحریر فرماتے ہیں :-

اول تو آیت مَا اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ جو سورہ حشر میں واقع ہے۔ اس بات پر شاہد ہے کہ قریہ فدک ہو یا غیر بالاتفاق

toobaa-elibrary.blogspot.com

اس قسم کے تھا۔ "ملک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی نہ تھا" (ہدیہ شیعہ ص ۲۶۶)

ایک اور جگہ ما افاء اللہ علی رسولہ، من اھل القری فللہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتمیٰ والمساکین وابن السبیل کے معنی سے پردہ اٹھاتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

بہرحال لفظ علی رسولہ، سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا قبض و تصرف ثابت ہوا لیکن جیسا لفظ عَلیٰ رَسولہ، سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا فیض و تصرف ثابت ہوا ویسا ہی لفظ فَلِلّٰہِ سے یہ بھی ثابت ہوا کہ وہ قبض و تصرف مالکانہ نہیں ہے۔ بلکہ متولیانہ ہے یعنی آپ خازن اور امین ہیں مالک نہیں ورنہ اس مصرف کے مقرر کرنے کے کیا معنی؟ مالک کو اپنی چیز کا اختیار ہوتا ہے۔ اور یہاں صاف پابندی موجود ہے کہ فلاں فلاں مصارف میں مال نے کو خرچ کیا جائے تو خود مختاری ختم ہو کر رہ جاتی ہے اور خود مختاری کا خاتمہ ملکیت کے خاتمے کی دلیل ہے۔" (ہدیۃ الشیعہ ص ۳۵۱)

حضرت مولانا قاسم صاحب رحمۃ اللہ کی ان نکتہ سنجیوں کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام فدک کے مالک تھے ناظم اور متولی تھے۔ مگر واقدی کی روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ کو مالکانہ حقوق حاصل تھے۔ اسلئے مولوی محمد فاضل کو شبہ ہوا اور انہوں نے ہدیہ شیعہ کو پڑھ کر یہ شبہ جو حدیث واقدی سے پیدا ہوا حضرت قاسم العلوم کو لکھا کہ اگر آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو آپ کی تحریروں کے مطابق مالکانہ حقوق حاصل نہ تھے۔ تو واقدی کی مروی حدیث کا کیا مطلب ہوگا۔ جس میں مالکانہ حقوق کا پتہ چلتا ہے۔ چنانچہ حضرت مولانا نے اس مکتوب میں اسکا جواب نقلی اور عقلی طور پر تو اس طرح کر واقدی پر جرح کرتے ہوئے آپ نے لکھا ہے کہ ان کی روایات کو محدثین نے صحیح نہیں سمجھا۔ کیونکہ ان کی صداقت میں شبہ کیا گیا ہے۔ اور عقلی پر آپ کے سامنے مکتوب کا خلاصہ پیش کیا جا رہا ہے۔ اور بعض حدیثی اور قرآنی دلائل بھی پیش خدمت کئے جاتے ہیں۔

خلاصہ مضمون مکتوب قاسمی بنام مولوی محمد فاضل دربارہ ملکیت فدک وغیرہ

حضرت قاسم العلومؒ نے اپنے مکتوب میں پہلے تو ملکیت کے لئے قبضے کو اصل قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ جب تک کسی شخص کا کسی چیز پر جائز طور سے مکمل قبضہ نہ ہو اسوقت تک اس کی ملکیت میں نہیں آتی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کفار مسلمانوں پر حملہ کر کے ان کے اموال و اسباب پر قبضہ کر لیں تو وہ اموال ان کی ملکیت قرار دیئے جائیں گے۔

اس اصل کے بعد قاسم العلومؒ نے اس مکتوب میں لکھا ہے کہ دراصل تمام کائنات کا اصلی مالک اللہ تعالیٰ ہے جیسا کہ لِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ (اللہ ہی کا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمینوں میں ہے) سے ظاہر ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی فرماتے ہیں:۔ اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰہِ یُوْرِثُھَا مَنْ یَّشَآءُ (تمام زمین بے شک اللہ کی ہے وہ جسکو چاہتا ہے اسکا وارث بناتا ہے) لہٰذا اللہ کی ملکیت اور بندوں کی وراثت کو قاسم العلوم نے اس طرح بیان فرمایا کہ اصل میں تو اللہ ہی مالک ہے مگر بطور ظلی الٰہی اور مجازاً کے ہے۔ جیسا کہ آئینے میں آفتاب کا عکس وہ آئینے کی اصلی روشنی نہیں ہوتی بلکہ آفتاب کی ہی روشنی ہے جسکا ظل درسایہ آئینے میں پڑ رہا ہے۔ لہٰذا واقعی طور پر تو اللہ ہی مالک ہے مگر اللہ کی ملکیت کا عکس بندوں پر پڑتا ہے تو وہ زمین اور مافیہا کی نگرانی کے بعض بندے بھی ایک گونہ مالک ہو جاتے ہیں۔

پھر اللہ اور بندوں کے درمیان کہ اللہ کی ملکیت کا عکس بندوں میں منعکس ہوتا ہے۔ واسطہ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات ہے۔ جیسا کہ

toobaa-elibrary.blogspot.com

آفتاب اور زمین کے درمیان آئینہ میں آفتاب کا عکس ذریعہ اور واسطہ ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح رسُولِ پاک صلے اللہ علیہ وسلم اللہ تعالےٰ اور بندوں کے درمیان مکلیت کا ذریعہ اور واسطہ ہیں۔ جس واسطے کو اپنی اصطلاح میں قاسم العلوم نے برزخ علیا اور وسیلہ کبریٰ کہا ہے۔ چنانچہ مکتوب آئندہ میں قاسم العلومؒ لکھتے ہیں:-

"جس طرح رات کے وقت چاند درمیان میں آجاتا ہے اور آفتاب اور زمین اور زمین والوں کے درمیان اوٹ بن جاتا ہے اور اسکے ذریعہ ہم آفتاب کے نُور سے فائدہ اُٹھاتے ہیں۔ اور یقین سے جانتے ہیں کہ اگر چاند درمیان میں نہ ہوتا تو چاندنی رات کا جلوہ بھی میسّر نہ ہوتا۔ اسی طرح اگر محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ پاک ہمارے اور خداوند تعالےٰ کے درمیان نہ آتی اور سرورِ کائنات کا وجود خداوند تعالےٰ اور دوسرے آسمانی فیوض کا ذریعہ نہ ہوتا تو خداوند تعالےٰ کی مخلوقات اور خاص طور پر مومن مرد اور مومنہ عورت کا وجود دُنیا میں نہ ہوتا۔"

یہی وجہ ہے کہ ختمِ نبوّت محمدی کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے انبیاء کی نبوتوں نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے استفادہ کیا ہے جیسا کہ چاند کی چاندنی آفتاب سے ہے نہ کہ آفتاب کی روشنی کسی اور سے استفادہ کرتی ہے۔ لہٰذا آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہو چکی اور آپ کے بعد کسی قسم کا کوئی نبی قیامت تک نہیں آئیگا۔ کیوں کہ آپ کا لایا ہوا قرآن ہمیشہ ہمیشہ کے لئے تا قیامِ قیامت باقی رہے گا۔ لہٰذا آپ کی نبوت بھی قیامت تک باقی رہے گی۔

پھر چونکہ آفتاب نبوت ذاتِ محمدیؐ ہے۔ اسلئے دوسرے تمام انبیاء چاند کی طرح نُورِ محمدی سے روشنی حاصل کر کے اپنی اُمت کو جلوہ گر کرتے ہیں۔ لہٰذا تمام انبیاء آنحضرت محمد صلے اللہ علیہ وسلم اور اپنی اُمت کے درمیان واسطہ ہیں۔ آگے چل کر ملکیت کے بارے میں اجتہادی نقطہ نظر پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ رسول پاک صلے اللہ علیہ وسلم ایک تو اللہ تعالیٰ کے خلیفہ ہونے کی وجہ سے وہی تمام اختیارات رکھتے ہیں جو اللہ تعالےٰ کو حاصل ہیں۔ کیونکہ منصب خلیفہ اور عہدۂ خلافت کا فشاہی یہ ہے کہ وہ اصل کے قائمقام ہو کر اس کے منشاء کے مطابق عمل کرے۔ دوسرا حضورؐ کا منصب بحیثیت حاکم اللہ تعالےٰ کی نیابت ہے۔

لہٰذا پہلا مقام اور پہلی نیابت مالک کی حیثیت سے آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو اللہ تعالےٰ کی حاصل ہے اور دوسری نیابت حکومت کی حیثیت سے آپ کو حاصل ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں قاسم العلوم نے سمجھایا ہے کہ پہلا اپنی مرتبہ علیا، عالم ترجیح اور دوسرا مرتبہ حکومت کو تمامی خیال کیجئے انہیں دونوں مرتبوں میں سے پہلے کا نام قاسم العلوم نے مرتبہ فوقانی رکھا ہے اور دوسرے کا تحتانی۔

اگرچہ اللہ تعالےٰ تمام کائنات کا اصل مالک ہے لہٰذا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی ملکیت کا وہ مقام نہیں ہے۔ جو اللہ تعالےٰ کو حاصل ہے۔ جیسا کہ آفتاب کا نُور جسقدر آفتاب سے زیادہ قریب کا تعلق رکھتا ہے۔ امتیاز نہیں سے متعلق نہیں۔ یہی حال اللہ تعالےٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی املاک اور مقامِ ملکیت کا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح سے چاہا اموال فے اور اموالِ غنیمت کے حصّے مقرر کر دیئے۔ اس سلسلے میں حضرت قاسم العلوم نے آگے چل کر مکتوب میں تحریر فرمایا ہے کہ

استحقاق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو فاعلی اور فعلی اور دوسرا منفعلی اور منفعلی۔ ان دونوں استحقاق کی انہوں نے خود تشریح فرمائی ہے۔ مثلاً ایک شخص نے ایک چیز خریدی اور اس کی قیمت ادا کر دی تو اب اس چیز پر اس کا فاعلی استحقاق حاصل ہو گیا اور دوسرا منفعلی استحقاق یہ ہے کہ اصل مالکوں کی طرف سے تملیک کا حق مل جائے۔ پہلا استحقاق مالکیت کا موجب ہے۔ اور دوسرا استحقاق مالکیت کا موجب نہیں ہے۔ مزید تفصیل و تشریح

toobaa-elibrary.blogspot.com

کے بارے میں آگے چل کر تحریر فرماتے ہیں:۔

بالجبر کے استحقاق قبض است بزور۔ دیگر استحقاق قبول عطا است بالتماس اول موجب مالکیت است چنانچہ توریث و شراء قسمت وغیرہا اسباب تملیک میباشد۔

دوم موجب مالکیت نیست چنانکہ آیت اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ الخ واضح است۔

الحاصل ایک استحقاق یعنی قاعلی، قوندر بازو کے ذریعہ قبضے سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرا استحقاق التجا کے ذریعہ بخشش کے قبول کر لینے سے حاصل ہوتا ہے۔ پہلا استحقاق مالکیت کا موجب ہے جیسا کہ خرید و فروخت اور قسمت وغیرہ میں مالک ہونے کے اسباب ہوتے ہیں دوسرا استحقاق مالکیت کو واجب نہیں کرتا جیسا کہ آیت اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ الخ سے واضح ہے۔

مال قسمت پر استحقاق اول اور مال فے پر استحقاق ثانی کا اطلاق

حضرت قاسم العلوم کی اس تشریح کے بعد جیسا کہ انہوں نے اپنے الفاظ میں پیش فرمائی آگے چل کر تحریر فرماتے ہیں کہ مال قسمت پر مالکیت کا استحقاق، استحقاق اول ہے اور مال فے پر استحقاق اول نہیں ہے۔ لہٰذا فدک گاؤں ہونے کا مال ہے لہٰذا آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اسکے فاعلی قسم کے مالک نہیں ہیں۔ بلکہ معنوی قسم کا استحقاق رکھتے ہیں۔ مالکیت کا موجب نہیں ہوتا۔ لہٰذا فدک آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت نہ تھا اس لئے حضرت فاطمہؓ سے نہ تو اسکو چھینا گیا اور نہ وارث ہونے کی حیثیت سے حضرت فاطمہؓ اس کی مستحق ہیں کہ حضورؐ اسکے مالک نہ تھے۔

حدیث عمرؓ سے ملکیت کا شبہ

واقدی کی روایت کو چھوڑ کر جو کہ محدثین کے نزدیک ناقابل اعتماد ہے البتہ حضرت عمرؓ سے بخاری اور مسلم میں نے کے باب میں جو احادیث ہیں کہ ان میں خَالِصَةً لِرَسُوْلِ اللّٰهِ اور كَانَتْ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم خَاصَّةً کے الفاظ سے آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا مالک ہونے کا شبہ ہوتا ہے اسکا جواب قاسم العلوم نے ہدیۃ الشیعہ میں بھی منقل دیا ہے۔ اور اس مکتوب میں تحریر فرمایا ہے کہ

"لفظ خاصہ اور خالصہ اور دوسرے الفاظ لم یعط احدا" (جو حدیثوں میں آئے ہیں) سے سطحی نظر رکھنے والوں کے دل میں مذکورہ (ملکیت کا) وہم پیدا ہوتا ہے۔ تو وہ سرسری نظر کی غلطی کے باعث ہے یا ظاہری وہم کے سبب۔ ورنہ خود تمہیں معلوم ہے کہ یہ الفاظ ملکیت کے لئے نہیں بنائے گئے۔"

آگے چل کر خاصہ اور خالصہ میں ملکیت کی نفی کے لئے حضرت قاسم العلوم نے مالک بن اوس بن حدثان کی حدیث پیش کی ہے جو مشکوٰۃ میں ابو داؤد سے لی گئی ہے جسکو حضرت عمرؓ وقف کے لئے بطور حجت پیش کیا کرتے تھے کہ:۔

"رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے لئے بنی نضیر، خیبر اور فدک کے وہ اموال جو حضورؐ نے اپنے لئے منتخب فرمائے تھے ان کا بتائی حق آں حضورؐ کو تھا پس بنی نضیر کا مال وقتی ضروریات کے لئے وقف تھا اور فدک کی آمدنی مسافروں کے لئے وقف تھی۔ رہا خیبر تو اس کے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے تین حصے فرمائے۔ اس میں سے دو حصے مسلمانوں کے لئے اور ایک حصہ اپنے گھر کے خرچ کے لئے مخصوص تھا اور جو کچھ آپ کے اہل بیت کے خرچ سے بچتا تو اسکو مہاجرین فقراء میں خرچ فرماتے۔"

اسی طرح کی ایک اور حدیث شرح السنہ کی مشکوٰۃ میں درج ہے جسکو قاسم العلوم نے اس مکتوب میں پیش کیا ہے۔ یہ بروایت مالک بن اوس بن حدثان ہے اس روایت کا آپ مطالعہ کیجئے۔ ان دونوں کو پیش کر کے قاسم العلوم نے لکھا ہے کہ

toobaa-elibrary.blogspot.com

"اگر غور سے دیکھیں تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کے مال کو خلوا وقاف کے سمجھتے تھے۔"

اور وقف کے متعلق واضح ہے کہ لا "یملك ولا یملك" نہ اسکا کوئی مالک ہوتا ہے اور نہ کسی کی ملکیت قرار دیا جاتا ہے۔ لہٰذا فدک آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت میں نہ تھا بلکہ تولیت اور انتظام میں تھا۔ اور اسی وجہ سے حضرت فاطمہؓ کو اسکا دراثت میں پہنچنا بھی دُرست نہ تھا۔

یہ ہے خلاصہ حضرت قاسم العلوم کے اس مکتوب کا جو مولوی محمد فاضل صاحب کے نام لکھا گیا ہے۔ آئندہ اوراق میں اصل مکتوب ملاحظہ فرمائیے۔

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

قاسم العلوم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ و نصلی علیٰ رسولہ الکریم

رب یسّر ولا ——— تعسّر و تمم بالخیر

ترجمہ قاسم العلوم

مکتوب اول بنام مولوی محمد فاضل

درجواب شبہ بعض فضلا کہ دربارۂ عدم مملوکیت فدک کہ در رسالہ ہدیۃ الشیعہ تحقیق کردہ شد بدل اوشاں از روایت واقدی افتادہ بود۔

تمہید کمترین ہیچمدان بلکہ نادان محمد احتشام عفی اللہ عنہ خدمت مرایا عنایت مخدوم مکرم مولوی محمد فاضل صاحب ادام اللہ فیوضکم کہ اول سلام مسنون عرض میکند، مقبول باد پس ازاں عرض پردلست

حضرت مؤلفنا محمد قاسم صاحب کا پہلا خط مولوی محمد فاضل نام کے

بعض فضلا کے شبہ کے جواب میں کہ باغ فدک کی مملوکیت نہ ہونے کے بارے میں جو کہ ہدیۃ الشیعہ مصنفہ قاسم العلوم میں تحقیق کی گئی۔ یہ شبہ انکے دل میں واقدی کی روایت سے واقع ہوا۔

تمہید کمترین ہیچمدان بلکہ نادان محمد قاسم عفی اللہ عنہ سراپا عنایت مخدوم، مکرم مولوی محمد فاضل صاحب ادام اللہ فیوضکم کی خدمت میں، اول سلام مسنون عرض کرتا ہے کہ اس ماہ کی سات[1] تاریخ کو کسی غرض سے میں

---

[1] دیوبند تشریف لے جانے کی تاریخ تو درج ہے لیکن مہینہ تحریر نہیں فرمایا۔ البتہ یہ مکتوب ۱۲۸۳ھ مطابق ۱۸۶۶ء کا لکھا ہوا ہے۔ کیونکہ مولانا نے اس خط کی ایک عبارت میں لکھا ہے کہ ابھی چند ہی روز آیدہ کہ حوالہ بر آپ حیات و فتوائے تحذیر الناس کہ دریں ولا بمطبع صدیقی مطبوع شدہ و نام، اور تحذیر الناس مؤلفہ محمد احسن صاحب نے ۱۲۸۳ھ مطابق ۱۸۶۶ء میں چھپائی تھی۔ لہٰذا یقیناً یہ مکتوب مذکورہ سال کا لکھا ہوا ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

کرم فرما! پیشتر ازیں ماہ بغرضی بدیوبند[1] رفتہ بودم۔ نامۂ سامی بمیرٹھ[2] آمد بست و یکم باز آمدم و دیدم کہ خطوط کثیرہ[3] از اطراف در جواب آمدہ نہادہ اند چوں ہر جواب طلب بود و بعض اقسام مقتضی تقاضا۔ اول بجواب آں پرداختم والحال بجواب سامی متوسل بر داشتم۔ بنام خدا اوّل مقدمات چند می نگارم۔

مقدمات جواب خط مضمون عدم ملکیت باغ فدک و شرط قبضہ برائے ملکیت

اولیں مقدمہ کہ گذارش کردنی است اینست کہ علت ملک ہمیں قبض است و بس۔ کہ جانوران صحرائی و ماہیان دریائی و کاہ و ہیزم خود روئیدہ و آب چاہ و دریا و زمین افتادہ بطوریکہ حاکم را از و سرکاری باشد نہ محکوم را۔ اگر صورت بند قبض است آنکہ بیع قبل القبض ممنوع است وجہش نیز ہمیں است کہ مبیع بملک مشتری نمی آید بیع کدام چیز مالکند۔

مالک شدن کفار بر اموال مسلمین باستیلاء و قبضہ

کفار اگر مالک اموال اہل اسلام باستیلاء تام میگردند ہمیں وجہ می گردد کہ قبض اہل اسلام برخاست

دیوبند گیا تھا۔ آپ کا گرامی نامہ میرٹھ بھیجا۔ اکیس کو میں واپس آیا اور دیکھا کہ بہت سے خطوط ادھر ادھر سے آئے ہوئے رکھے ہیں۔ چونکہ تمام ہی جواب طلب تھے اور ان میں سے بعض میں زر رسال کرنیوالوں کی طرف سے جواب کی سخت تقاضا تھا۔ اسلئے انکے جواب میں پہلے مشغول ہوا۔ اور اب آپکے خط کے جواب کیلئے قلم اٹھایا۔ خدا کے نام سے اوّل چند تمہیدیں لکھتا ہوں۔

جواب خط کی تمہیدات باغ فدک کی عدم ملکیت اور شرط قبضہ برائے ملکیت

سب سے پہلے ایک تمہید جو قابل بیان ہے یہ ہے کہ ملک ہونے کا سبب قبضہ[4] ہوتا ہے اور بس۔ چنانچہ جنگلی جانوروں، دریا کی مچھلیوں، اپنے آپ اگی ہوئی گھاس خودرو درخت کی لکڑی، کنوئیں اور دریا کا پانی اور پڑی ہوئی زمین، اسطرح پر کہ حاکم کو اس سے کوئی سروکار ہو نہ محکوم کو تو اسکی ملکیت کی صورت بھی قبضہ ہے چنانچہ قبضے سے پہلے جو بیع ناجائز ہے اسکی وجہ بھی یہی ہے کہ بیچی ہوئی چیز مشتری کی ملک میں نہیں آئی ہے تو پھر وہ کس چیز کو بیچے۔

کفار مسلمانوں کے اموال پر غلبہ اور قبضے سے مالک ہو جاتے ہیں

کفار اگر مسلمانوں[5] کے اموال کے کامل غلبے سے مالک بن جاتے ہیں تو اسی قبضے

---

[1] دیوبند ضلع سہارنپور یوپی۔ بھارت جہاں مشہور زمانہ دارالعلوم قائم ہے۔ اور جہاں حضرت مولانا کی شادی ہوئی تھی۔ مترجم

[2] میرٹھ (یوپی) کا مشہور شہر جو سہارنپور دہلی لائن پر واقع ہے سنہ ۱۲۹۰ھ ۱۸۶۳ء میں مولانا محمد قاسم صاحب میرٹھ میں قیام پذیر تھے۔ مترجم

[3] خطوط کثیرہ سے اندازہ لگائیے کہ مولانا کے پاس علمی پیاس بجھانے کیلئے لوگوں کے کتنے ہی خطوط آتے تھے۔ گویا مولانا کی ذات مرکز علم بنی ہوئی تھی۔ مترجم

[4] جب تک کسی چیز پر قبضہ نہیں ہو جاتا وہ ملکیت میں نہیں آتی۔ چنانچہ جنگلی جانوروں، دریا کی مچھلیوں، خودرو گھاس وغیرہ کی قبضے سے پہلے بیع ناجائز ہے۔ کیونکہ قبضے سے پہلے یہ کسی کی ملکیت میں نہیں آئی ہیں۔ مذکورہ بالا تمام چیزیں جبکہ حاکم اور رعایا دونوں میں سے ان چیزوں سے کوئی غرض نہ رکھتے ہوں، کسی کی ملکیت نہیں ہوتی، سب شاملات میں سے ہیں ہر شخص کو ان سے فائدہ اٹھانے کی اجازت ہے۔ لہٰذا جب کوئی مچھلیاں یا گھاس یا جنگلی جانور یا سوختے کی لکڑیاں یا کنوئیں اور دریا کے پانی میں سے حاصل کر کے اپنے قبضے میں کر لے گا تو پھر وہ حاصل کی ہوئی اور قبضے میں لائی ہوئی چیزیں اس کی ملکیت میں آ جائیں گی اور پھر ان کو بیچنا جائز ہو جائے گا۔ قبضے سے پہلے نہیں۔ مترجم

[5] اگر کفار مسلمانوں کے مال پر کامل غلبے سے قبضہ کر لیں تو کفار اس مال کے مالک بن جائیں گے۔ اور چونکہ کفار کا کامل قبضہ ہو گیا۔ لہٰذا اگر قاضی کے سامنے مقدمہ جائے گا تو

(بقیہ حاشیہ بر ص[illegible])

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

وقبض کفار بجا پیش جا گرفت۔ وقضاء قاضی اگر نافذ می شود ہمیں وجہ نافذ می شود کہ قبض مالک اوّل چناں برخاست کہ بازامید معاودت نماند۔ چہ غاصب اگر بغضب میگیرد باری امیدوار دمی حاکم ست چوں حاکم خود دیانیہ باز ملک او کند جوید۔ بالجملہ کر ملت ملک ہمیں یک قبض ست و آنکہ بیع و شراء ہبہ و وصیت و میراث و ازاں موجبات ملک ہی دانند اسباب قریبہ نظر سری ست۔ ایں ہمہ اسباب تحصیل قبض است نہ کہ سبب ملک۔ بدیں سبب ایں تہمت بتمامی اسباب نہادہ شد۔

۲۔ دوم آنکہ ملک مبنی للمفعول صفت مال است و ملک مبنی للفاعل صفت مالک گرمنی تواند شد کہ مال واحد در آن واحد بجمیع الوجوہ تمام مملوک دو یا زیادہ مالکاں گردد و یکے ملک زیادہ از

کی وجہ سے کہ مسلمانوں کا قبضہ اٹھ گیا اور اسکے بجائے کفار کا ہو گیا۔ اور اگر قاضی کا فیصلہ نافذ ہوتا ہے تو اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ پہلے مالک کا قبضہ اس طرح سے جاتا رہا ہے کہ اسکے دوبارہ ہونے کی امید نہ رہی کیونکہ غصب کرنیوالا اگر انصاف سے لیتا ہے تو پھر تو انصاف حاکم کی امید ہوتی ہے لیکن سبب حاکم نے خود دوا دی تو پھر کس سے مدد حاصل کریگے۔ بہرحال ملک کا سبب بھی ایک قبضہ ہے۔ اور وہ جو بیع و شراء ہبہ، وصیت اور میراث کو ملک کے اسباب میں سے جانتے ہیں تو وہ سرسری نظر کی لغزشیں ہیں۔ یہ سب اسباب تحصیل قبضہ کے لئے ہیں نہ کہ ملک کا سبب ہیں، اس سبب سے اس قبضے کے اسباب کے نام پر ملکیت کی یہ تہمت لگا دی گئی ہے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ مفعول کی بنیاد پر ملک، مال کی صفت ہے اور فاعل کی بنیاد پر ملک، مالک کی صفت ہے۔ مگر یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک مال، ایک ہی آن میں تمام حیثیتوں سے تمام کا تمام دو یا زیادہ مالکوں کی ملک

(بقیہ حاشیہ دوم ۵) وہ کفار کے مکمل قبضے کے باعث ان ہی کے حق میں ثابت ہوگا کیونکہ کفار کے قبضے کی وجہ سے وہ مال مسلمانوں کی ملکیت سے نکل کر کفار کی ملکیت میں آگیا۔ چنانچہ مولانا محمد نقی صاحب اپنی مصنفہ کتاب ہدیۃ الشیعہ میں لکھتے ہیں "جب کسی چیز پر کفار کا غلبہ اور تسلط ہو جائے اور مسلمانوں کی حکومت باقی نہ رہے اور نہ کوئی ایسا حاکم رہے کہ جس سے مظلوم فریاد کر کے اپنی مدد کو پہنچے بلکہ خود حکام کفار ہی حکم دیں تو وہ چیز کفار کی ملک میں آجاتی ہے اور انکے سب تصرفات بیع و شراء وغیرہ ہمیں جاری ہو جاتے ہیں اور مشتریوں کو وہ چیز حلال طیب ہو جاتی ہے۔ (ہدیۃ الشیعہ ص ۲۶۹ کتب خانہ حقانیہ کراچی) مترجم

۱؎ اگر کوئی شخص اپنا مال کسی کو بغیر عوض دینے کے بخشدے تو اسکو ہبہ کہا جاتا ہے۔ مترجم

۲؎ اگر کوئی شخص مرنے سے پہلے یہ کہدے کہ اپنی فلاں چیز کو فلاں شخص کیلئے دیدینے کی اپنے ورثہ کو فہمائش کرتا ہوں۔ تو اسکے مرنے کے بعد قبضے کے بغیر وہ چیز اسکی ملکیت نہیں ہو سکتی۔ مترجم

۳؎ مرنے والے کی متروکہ چیزیں ورثہ کیلئے شرعاً میراث ہیں لیکن جب تک میراث پر قبضہ نہیں ہو جاتا، مولانا کے نزدیک ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ غرض ہبہ، میراث، وصیت بیع و شراء کی چیزیں قبضہ حاصل کرنیکا سبب ہیں۔ موجب ملک نہیں جب ان اسباب کے ذریعہ قبضہ حاصل ہو جائیگا۔ تو فوراً کہ وہ بلا اشتراط قبضے کے بعد مالک بنا دیگے اپنا اسباب قبضہ کی تحصیل کے موجبات ملک قرار دینا مولانا کے نزدیک ایک قسم کی تہمت ہے۔ مترجم

۴؎ یعنی مال کا مملوکیت میں ہونا یہ مال کی صفت ہے اور ملک کی مالک کی نسبت کی صورت میں ملک، مالک کی صفت ہوگی۔ یہی مطلب ہے اس عبارت کا کہ مفعول کی بنیاد پر ملک، مال کی صفت ہے۔ اور فاعل کی بنیاد پر ملک، مالک کی صفت ہے۔ مترجم

۵؎ مطلب یہ ہے کہ ایک مال ایک ہی وقت میں ہر حیثیت سے دو یا دو سے زیادہ لوگوں کی ملکیت میں نہیں ہو سکتا۔ اسکا ایک ہی مالک ہو سکتا ہے۔ ہاں اگر ایک اصلی مالک ہو اور دوسرا عکس کے طور پر۔ تو پھر ایک چیز دو کی ملکیت ہو سکتی ہے۔ جیسے کہ مثال میں بیان کیا گیا ہے کہ ہر چیز کا اصلی مالک اللہ تعالیٰ ہے۔ لیکن بندے عکس کے طور پر مجازی مالک ہوتے ہیں۔ جیسے آفتاب اصل ہوتا ہے اور آئینے میں اسکا عکس آفتاب کا ظل اور سایہ کہا جاتا ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

یک در آید۔ آری اگر فرق اصلیت وظلیت میان آید باز اگر یک شئی انتساب مملوکیت بدو کس داشته باشد جرجی نیست۔ خود میدانی کہ ہمہ عالم وعالمیان وجملہ مافی السمٰوٰت والارض بشہادت آیۃ وللّٰہ مافی السمٰوٰت والارض بجمیع الوجوہ مملوک او تعالےٰ است۔ این نیست کس دیگر در نصف یا کم وبیش شریک او تعالےٰ است، تعالیٰ اللّٰہ عن ذالک علوًّا کبیرًا۔ گمر با اینہمہ من وتو، ہمہ قلیل وکثیر اہل ملک وارید واز مملوکات خود می شمارید۔ اگر مانیز باعتبار ملک در مکان مرتبہ باشیم کہ خدا تعالےٰ را مسلم است۔ شرکاء غیر متناہی ہم بنص او تعالےٰ خواہند بود۔ نعوذ باللّٰہ، چارہ بجز این نیست کہ ملک ما از خلال ملک او تعالیٰ چناں باشد کہ عکس آفتاب در آئینہ ظل آفتاب باشد۔

ذاتی طور پر خدا ہی مالک ہے

بالجملہ موصوف بالذات بملک ہمول وحدہ لاشریک لہ است۔ گمر چنانکہ آب باتش گرم گردد و آئینہ و زمین و دیوار و اشجار باآفتاب منور شوند و باز بقدری قلیل آثار ازیں اشیاء بظہور آید وبایں جہت قائل کہ آثار بظاہر شرذہ شوند ہمیں سان جملہ ذوی العقول باجرائے قوت قابضہ ومحرزہ مصدر فیض واعزاز می گردند

یں ہو جائے اور ایک سے زیادہ کی ملک کے احاطے میں آجائے۔ ہاں اگر اصل اور عکس کا فرق درمیان میں آجائے پھر اگر ایک چیز مملوک ہو گی دو آدمیوں کی طرف نسبت رکھتی ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔ آپ خود جانتے ہیں کہ تمام دنیا اور دنیا والے اور جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے۔ "اور اللہ ہی کا ہے جو کچھ کہ آسمانوں اور زمین میں ہے۔" کی آیت کی شہادت کے مطابق ہر حیثیت سے اس خدا کی ملکیت میں ہے۔ یہ نہیں ہے کہ کوئی اور نصف میں یا کم وبیش میں اس بزرگ وبرتر کا شریک ہے۔ اس شرکت سے اللہ تعالیٰ بہت بہت بلند ہے۔ لیکن اسکے باوجود میں اور تم سب تھوڑا بہت مال ملکیت میں رکھتے ہیں اور اپنی مملوکیت خیال کرتے ہیں۔ تو اگر ہم بھی ملک کی حیثیت سے اسی مرتبے میں ہو جائیں۔ جو کہ خدا تعالےٰ کیلئے تسلیم شدہ ہے۔ تو پھر ہم بھی شریک نعوذ باللّٰہ اس خدا کے برابر ہو جائیں گے۔ اسلئے اسکے سوا چارہ نہیں ہے کہ ہماری ملکیت اس خدا تعالےٰ کی ملکیت کے اسطرح عکس ہے جیسا کہ آفتاب کا عکس آئینے میں آفتاب کا ظل ہوتا ہے۔

خدا ہی اصلی مالک ہے

حاصل یہ کہ (موصوف بالذات) ذاتی طور پر تمام چیزیں اسی ایک لاشریک کی ملک میں ہیں۔ گمر جیسا کہ پانی آگ سے گرم ہوتا ہے اور آئینہ، زمین اور دیوار اور درخت آفتاب سے روشن ہو جاتے ہیں اور پھر کچھ آثار کا تجاوز ان اشیاء سے ظہور میں آتا ہے اور اس سبب سے ان آثار کا فاعل ظاہر میں شمار کئے جاتے ہیں اسی طرح تمام عقل والے (قوت[1] قابضہ ومحرزہ[2]) قسم کر نیوالی اور حفاظت

[1] جب کسی چیز یا شخص میں اپنی ذاتی صفت ہو جو اس نے اور کسی سے مستعار نہ لی ہو ایسی چیز یا شخص کو موصوف بالذات کہتے ہیں۔ جیسے سورج کی حرارت اسکی اپنی ذاتی ہے۔ آگ کی حرارت اسکی اپنی ذات میں موجود ہے۔ لیکن آگ سے گرم کئے ہوئے پانی کی حرارت ذاتی نہیں۔ ایسے شخص یا چیز کو موصوف بالعرض کہتے ہیں۔ لہذا خدا تعالیٰ مملکت کیلئے موصوف بالذات ہے اور باقی جتنے مجازی مالک یعنی انسان ہیں وہ موصوف بالعرض کے طور پر مالک ہوتے ہیں (انّ الارض للّٰہ یورثھا من یشاء من عبادہ۔ تمام زمین اللہ کی ہے وہ جسکو چاہتا ہے اپنے بندوں میں سے اس زمین کا وارث بنا دیتا ہے۔ مترجم

[2] قوت قابضہ ومحرزہ جسکے تحت انسان کسی چیز پر قبضہ جما کر بیٹھ جاتا ہے اور اپنے قبضے میں رکھ کر اسکی نگرانی اور بچاؤ کرتا ہے جسکو قوت محرزہ کہتے ہیں پس انسان جب موصوف بالعرض ہو کر ملکی اور پر مالک بنتا ہے تو اس سے بھی مملکت کے آثار ظہور پذیر ہوتے ہیں اور زمین میں پیداوار، جب، فروخت اور وصیت وغیرہ کے ذریعہ تصرف کرتا ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

وہمچو مالکان شمردہ می شوند۔ غرض چنانکہ آئینہ مصدر تنویر میگردد و بطفیل عکس آفتاب نور بدیوار وغیرہ اشیاء میرساند۔ زمین و دیوار مصدر تنویر میگردد و بوسیلہ نور ہائے کہ از آفتاب گرفتہ اند دران خانہا نہاد قدری منوری میگردانند۔ آب مصدر تسخین میشود و بدیں عرارتیکہ از آتش گرفتہ ہر چیز دروی افتد یا بر میریزد گرم میگرداند۔ ہمچنیں بوجہ عوض قوۃ قابضہ و محرزہ کہ بانہا حاصل جمیع عقل و قدرۃ است بنی آدم نیز مصدر مالکیت می شوند و اموال را مملوک میگردانند۔ لیکن پیدا ست کہ عوض را فقط یکرتبہ و انعکاس ظلال و عکوس را فقط یکدفعہ نسبت از موصوف بالذات بمصدر متنزل و صدد بالانعکاس از یک پایہ پایہ دیگر متصور است۔ قمر از آفتاب مستفید ست و آئینہ از قمر و در و دیوار از آئینہ مستفیدی گردند و ہمچنیں اگر آفتابہای دیگر بیفزایند تعدی و انتقال فیض از آفتاب الی غیر انہایۃ متصور ست۔ غایۃ الامر بمرتبہ لاحق از مرتبہ سابق ضعیف شود۔ چوں در مالکین فیما بین مالک حقیقی خداوند دو صدہ لاشریک لہ و مالکان مجازی الخ وثمایک واسطہ دیدم گوآن واسطہ کبست۔ مصداق لولاک لما خلقت الافلاک حبیب پاک جناب آفتاب عالمتاب، عالم حقیقت، وسیلۂ کبرائے برزخ علیا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ چنانکہ وقت شب قمر میان آید و برزخ حاجز[2] درمیان آفتاب و زمین و زمینیان شود و بوسیلہ کشن انوار آفتاب مستفید گردیم و سقین میگردیم کہ گرفتہ در میان نمی برد۔ ایں ہمہ شب مہتاب منیر نمی شد ہمچنیں ذات پاک محمدی صلے اللہ علیہ وسلم اگر میان نمی آمد و ایں برزخ کبرائے وسیلۂ فیوض وجود در دیگر فیوض[3] بالاولی نمی شد،

میں رکھنے والی قوت کے عارض ہونے سے فیض اور نگرانی کا مصدر بن جاتے ہیں اور رگ گوشاک سمجھے جاتے ہیں۔ غرض جسطرح کہ آئینہ نور کے صادر ہونیکی جگہ ہوتا ہے اور عکس آفتاب کے ظلیفہ میں دیوار وغیرہ چیزوں کو نور پہنچاتا ہے اور زمین اور دیوار نور کے صادر ہونیکی جگہ ہوتے ہیں۔ اور عارضی نور کے ذریعہ ہوکر آفتاب سے حاصل کیا ہے۔ گھروں کے اندر بیٹھنے والوں کو قدرے روشن کر دیتا ہے۔ اور پانی عرارت کا مصدر بن جاتا ہے اور اس حرارت کے ذریعہ جو کہ پانی نے آگ سے لی ہے جو چیز اس پانی میں گرتی ہے یا جس چیز پر وہ گرم پانی گرتا ہے اسکو گرم کر دیتا ہے۔ اسی طرح قوت قابضہ اور محرزہ کے عارض ہونیکی وجہ سے کہ وہی عقل و قدرت کے جمع ہونیکا ذریعہ ہوتی ہے آدمی بھی مالکیت کے صادر ہونیکی جگہ بن جاتے ہیں اور اموال کو مملوک بنا لیتے ہیں لیکن یہ ظاہر ہے کہ عارض ہونے کیلئے فقط ایک مرتبہ اور سببوں اور عکس ہونیکا ایک دفعہ ہی ممکن ہوتا ہیں ہے بلکہ موصوف بالذات سے سینکڑوں آثار اور صدد بالعکس ایک درجے سے دوسرے درجے کی طرف منتقل ہوتے ہیں۔ چاند آفتاب سے فائدہ حاصل کرتا ہے۔ اور آئینہ چاند سے اور در و دیوار آئینہ سے فائدہ حاصل کرنے والے ہیں اگر دوسرے آئینے بڑھتے چلے جائیں تو آفتاب کے نور کا فیض ان آئینوں میں منتقل ہونے اور پھیلنے کا سلسلہ بے انتہا درجے تک خیال میں آتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ ہر بعد میں آئینوالا مرتبہ پہلے مرتبے سے ضعیف ہوتا چلا جائیگا جب سے پیش نظر بحث میں غور کیا تو اصلی مالک یعنی اللہ تعالیٰ و صدۂ لاشریک لہ کے درمیان اور جرم تجارتی مالکوں کے درمیان ہمچنے ایک واسطہ اور وسیلہ پایا۔ مراد فرودہ ذریعہ اور واسطہ کون ہے تو لولاک لما خلقت الافلاک کے مضمون کے مطابق حبیب

---

[1] یعنی آفتاب کی ذاتی روشنی جب آئینے پر پڑتی ہے تو آئینہ اسکی روشنی سے متاثر ہو جاتا ہے اور مرکز فیض یعنی سورج سے فیض لیکر اس فیض کو در و دیوار پر ڈالتا ہے اور انکو روشن کر دیتا ہے۔ اسی طرح ملک الملک کی ملکیتوں کے جملے بندوں پر پڑتے ہیں۔ اور آئینے کی طرح قوت قابضہ اور قوت محرزہ کے ذریعہ ملکیت سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ پھر جیسے دسورج کا عکس ایک ہی آئینے میں نہیں بلکہ ہزاروں آئینوں میں پڑسکتا ہے اسی طرح مالک الملک کی ملکیت کا عکس بھی کروڑوں انسانوں پر پڑتا ہے۔ مترجم

معانی الفاظ:- (۱) برزخ۔ اوٹ۔ درمیان میں آنے والی چیز۔ مرنے کے بعد قیامت تک کا درمیانی عرصہ۔ (المنجد) (۳) حاجز۔ روک یا رکاوٹ۔ (منجد) (۴) برزخ کبریٰ۔ بڑی رکاوٹ۔ بڑی اوٹ۔ مراد سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم (مترجم) (۵) فیوض۔ خدائی اور آسمانی فیض پہنچانیوالے امور مثلاً اللہ کی رحمتوں اور برکتوں وغیرہ کا بندوں پر نزول۔ (مترجم)

toobaa-elibrary.blogspot.com

عوالم خمسہ، خصوصاً افراد مومنین و مومنات بپرایۂ وجود خارجی در بر
می کشیدند و این عالم شہادت را مشاہدہ می کردند۔

پاک۔ جناب آفتاب عالمتاب، حقیقت سے واقف، وسیلہ کبریٰ،
جنابِ رسالتمآب صلے اللہ علیہ وسلم کو اپنے اور اللہ کے درمیان اسطہ

پایا۔ یعنی جسطرح رات کے وقت چاند درمیان میں آجاتا ہے۔ اور آفتاب اور زمین اور زمین والوں کے درمیان (چاند) اوٹ بن جاتا
ہے اور اسکے ذریعہ ہم آفتاب کے نور سے فائدہ حاصل کرتے ہیں اور یقین سے جانتے ہیں کہ اگر چاند درمیان میں نہ ہوتا تو چاندنی رات کا
جلوہ ہمیں میسر نہ ہوتا۔ اسی طرح محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی ذات پاک اگر ہمارے اور خداوند تعالیٰ کے درمیان نہ آتی اور سرور کائنات کا وجود
خداوند تعالےٰ اور دوسرے آسمانی فیوض کا ذریعہ نہ ہوتا تو خداوند تعالیٰ کی مخلوقات اور خاص طور پر مومن مرد اور مومنہ عورت کا وجود دنیا
میں نہ ہوتا۔ اور اس عالم شہادت کو جسکو دنیا کہتے ہیں، دیکھ نہ پاتے (یعنی دنیا ہی پیدا نہ ہوتی۔ اگر اللہ تعالےٰ آنحضور صلے اللہ
علیہ وسلم کو پیدا نہ کرتے)

منشاء این تحقیق دقیق سنی بست بس عمیق اگر در پی استیعاب
آں شوم این یک دو ورق نسخۂ طولانی شود و دگر اختصار روم شاید
مقصود جلوہ نفزاید۔ چہ الم چو کم گاہی بدلم می آید کہ حوالہ بر آب حیات و
فتوا تحذیر الناس کردیں و لا بمطبع صدیقی مطبوع شدہ نمایم و گاہی بدلم
می آید کہ رہ قلم بکشایم پس اندیشہ و پرخ بسیار مصلحت دید خود آں
دیدم کہ قدرے مختصر این جا ہم بنویسم۔

اس باریک تحقیق کا منشاء ایک گہری بات ہے۔ اگر میں اسپر مکمل
طور پر قلم اٹھاؤں تو یہ ایک دو ورق کی بجائے ایک لمبی کتاب بن جائیگی۔ اور اگر مختصر
لکھوں تو مقصد پورے طور پر ادا نہ ہوگا۔ اسلئے میں حیران ہوں کہ کیا کروں کبھی
میرے دل میں یہ خیال آتا ہے کہ آب حیات اور تحذیر الناس کا حوالہ دے
چھوڑوں جو اس اشتہار میں مطبع صدیقی میں چھپی ہے۔ اور کبھی میرے دل میں یہ
آتا ہے کہ قلم کی باگ ڈھیلی چھوڑ دوں۔ اسلئے بہت کچھ سوچ بچار کے بعد
میں نے اپنی مصلحت خود اس بات میں دیکھی کہ کچھ یہاں بھی مختصر طور پر لکھ دوں۔

۱؎ جس طرح آفتاب کی روشنی آئینے کے ذریعہ در و دیوار اور زمین و مکان پر پڑتی ہے اسی طرح بندوں اور خدا کے درمیان مکمیت کی تجلی کا ذریعہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم
ہیں۔ اللہ کی مکمیت کا نور حضور پُر نور صلے اللہ علیہ وسلم پر پڑا اور آپ کے ذریعہ دوسروں کو مکمیت نصیب ہوئی۔ اگر سرور کائنات نہ ہوتے تو نہ مکمیت و لکمیت کچھ نہ
ہوتی۔ بعینہٖ جس طرح سورج اور زمین کے درمیان چاند اوٹ بنکر زمین پر روشنی ڈالتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ اور بندوں کے درمیان نبی کا چاند اوٹ بنکر بندگان
خدا کو لکمیت کی روشنی سے منور اور مالا مال کرتا ہے۔ مترجم ۲؎ برزخ علیا۔ بڑا واسطہ۔ مترجم

(۳) حقائق خمسہ۔ وہ امور جو پہلے نہ تھے بعد میں نہ تھے بعد میں پیدا ہوئے اور پھر فنا ہو جائینگے۔ حقائق خمسہ سے مراد یہاں کائنات اور مخلوقات
خداوندی ہے (مترجم) (۴) عالم شہادت۔ دنیا۔ عالم الغیب والشہادت، حاضر اور غائب کا جاننے والا۔ دنیا چونکہ آنکھوں کے سامنے حاضر ہے اسلئے اسکو
عالم شہادت کہا جاتا ہے۔ (۵) استیعاب۔ کسی چیز کو پورا گھیر لینا۔ سب لے لینا۔ (۶) آب حیات۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی مشہور کتاب
۱۲۹۶ھ جس میں حیات النبی کے مسئلے کو بیان کیا گیا ہے (۷) تحذیر الناس مولانا کا مشہور غلغلہ انداز رسالہ۔ جو سب سے پہلے مطبع صدیقی بریلی میں ۱۲۹۶ھ
۱۲۹۷ھ میں ایک استفتا کے جواب میں چھاپا گیا۔ فتویٰ پوچھنے والے خود مولانا محمد احسن تھے۔ مترجم

(۸) مطبع صدیقی:۔ مولانا محمد احسن صاحب صدیقی نانوتوی کا مطبع صدیقی جو انہوں نے سنہ ۱۲۹۵ھ سے پہلے بریلی میں قائم کیا جو ان کی اور ان کے
بھائی مولانا محمد منیر کی شرکت میں محلہ خواجہ قطب میں قائم تھا جو تقریباً سولہ سال تک رہا۔ یہ مطبع علوم شاہ ولی اللہ کی اشاعت کیلئے قائم کیا گیا۔ اور تصانیف شاہ
ولی اللہ کے علاوہ اور بھی دوسری کتابیں یہاں چھپیں اور شائع ہوئیں۔ (مولانا محمد احسن از ایوب صاحب قادری)

toobaa-elibrary.blogspot.com

مطلب خاتم النبیین

بشنو۔ وصفت پاک شہ لولاک بائی
می فرماید خاتم النبیین و در جائے
ارشاد ست اَنَا خَاتَمُ النَّبِیِّیْنَ وَاَنْتُمْ مُؤْمِنُوْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ۔
معنی خاتم النبیین در نظر ظاہر پرستاں ہمیں باشد کہ زمانہ نبوی صلے اللہ علیہ وسلم آخر است از زمانہ گذشتہ و بازمنی و دیگر نخواہد آمد۔ گو سیدانایں
معنی ست کہ مدعی ست دراں نہ دمی۔ باز با جملہ مَا کَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِکُمْ ازیں معنی را چہ علاقہ ازاں استدراک
فرمودہ، فرمودند وَلٰکِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِیّٖنَ۔

سنو۔ شہ لولاک کی صفت میں اللہ تعالیٰ ایک جگہ خاتم النبیین فرماتے ہیں اور ایک جگہ ارشاد ہے کہ نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) ایمان والوں پر ان کی جانوں سے زیادہ حق رکھتے ہیں۔ "خاتم النبیین کے معنی سطحی نظر والوں کے نزدیک تو یہی ہیں کہ زمانہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم گذشتہ انبیاء کے زمانے سے آخر کا ہے اور اب کوئی نبی نہیں آئیگا۔ مگر آپ جانتے ہیں کہ یہ ایک ایسی بات ہے کہ جسمیں (خاتم النبیین) صلی اللہ علیہ وسلم کی نہ تو کوئی تعریف ہے اور نہ کوئی برائی ہے پھر "جملے اللہ علیہ وسلم تم میں سے کسی مرد کے باپ نہیں ہیں" کے جملے کو اس معنی سے کیا تعلق کہ اس سے استدراک فرما کر فرمایا "لیکن اللہ کے رسول اور خاتم النبیین" (سب نبیوں کے ختم پر ہیں)۔ بیان القرآن)

لہ خاتمہ۔ بمعنی مہر و اگر علی (منہ) خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ وَعَلٰی سَمْعِهِمْ اللہ تعالیٰ نے انکے دلوں اور کانوں پر مہر لگادی۔ (قرآن کریم) یہ لغات کے زور کے ساتھ ہے۔ خاتمہ اور خاتمہ سے مراد کسی قوم کے آخر میں ہونا۔ چنانچہ اَنْتُمْ خَاتَمُ اُمَمٍ وَخَاتَمُهُمْ۔ میں اسی کو لیا خَاتَمُ النَّبِیّٖنَ کے معنی ہوئے کہ سب نبیوں کے ختم پر۔ "یعنی آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا۔ لہ اَنَا خَاتَمُ النَّبِیّٖنَ وَاَنْتُمْ مُؤْمِنُوْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ وَاَزْوَاجُهٗ اُمَّهٰتُهُمْ۔ یہ آیت پارہ ۲۲ سورہ احزاب رکوع ۱۰ میں موجود ہے۔ حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ مذکورہ آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں "مومن کا ایمان اگر غور سے دیکھا جائے تو اک شعاع ہے۔ اس نور اعظم کی جو آفتاب نبوت سے پھیلا ہے۔ آفتاب نبوت پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام جتنا بریں مومن اگر اپنی حقیقت سمجھنے کیلئے حرکت فکری شروع کرے تو اپنی ایمانی ہستی سے پیشتر اسکو پیغمبر علیہ السلام کی معرفت حاصل کرنی پڑیگی۔ اس اعتبار سے کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود خود ہماری ہستی سے بھی زیادہ ہم سے نزدیک ہے ..... نبی کریم صلعم ہماری وہ ہمدردی اور خیر خواہانہ شفقت فرماتے ہیں جو ہمارا نفس بھی اپنی نہیں کر سکتا۔ اسی لئے پیغمبر کو ہماری جان و مال میں تصرف کرنیکا وہ حق پہنچتا ہے جو کسی کو حاصل نہیں۔" مترجم۔ لہ حضرت مولانا کی اس عبارت کا مطلب بہت دقیق ہے وہ یہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت ذاتی اور نبوت زمانی دونوں ختم ہیں۔ نہ یہ کہ آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئیگا بلکہ پہلے نبی بھی آپ ہی کی نبوت کا فیض پاتے رہے۔ گویا نبوت بحیثیت مقام و مرتبہ بھی آپ پر ختم ہے۔ اور بحیثیت زمانہ بھی کہ آپکے بعد کوئی نبی نہیں آئیگا۔ چنانچہ اگلی عبارت میں فرماتے ہیں۔ لہ حفظہ فرمائے۔ مترجم۔ لہ یعنی خاتم النبیین اور ختم نبوت کے یہ معنی نہیں صلے اللہ علیہ وسلم کی نبوت آفتاب کے نور کی طرح ذاتی ہے۔ اور جیسا کہ آفتاب کا نور کسی اور سے حاصل نہیں ہوا اسی طرح حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی نبوت بھی کسی اور نبی سے حاصل نہیں ہوئی۔ بلکہ دوسرے انبیاء آپکے زمانہ، آفتاب سے نور حاصل کرتا ہے حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے نور نبوت حاصل کرتے ہیں۔ گویا نبوت مکانی جب آپ پر ختم ہوگئی تو نبوت زمانی بھی ختم ہوگئی۔ چنانچہ اگلی عبارت میں فرماتے ہیں۔

"چوں ایں چنیں باشد آمدن نبی دیگر بعد آں سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم خود ممنوع خود۔"

جب معاملہ حال یہ ہے کہ سارے انبیاء آپ کی نبوت سے مستفید ہیں تو آپکے بعد کسی دوسرے نبی کا آنا خود بخود ممنوع ہے۔

لہ یہ عبارت حضرت نانوتوی کی ہے مولانا آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم پر نبوت کو ختم قرار دیتے ہیں اور آپ کے بعد کسی اور نبی کے آنے کے جواز کا بھی نہیں۔ چنانچہ مناظرہ عجیبہ میں تحریر فرماتے ہیں:۔ "بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی اور نبی کے ہونے کا احتمال نہیں۔ جو اسمیں تامل کرے اسکو کافر سمجھتا ہوں۔" (مناظرہ عجیبہ ص۱۳)
چنانچہ تمام علمائے دیوبند کا یہ عقیدہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی قسم کا کوئی نبی نہیں آئے گا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں

اگر از من پرسی منشیش ایں است کہ نبوۃ دیگراں مستفاد از حضرت محمدی است صلے اللہ علیہ وسلم و نبوت آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم در عالم اسباب مستفاد از نبوت دیگراں نیست پس چناں کہ نور قمر از آفتاب است و نور آفتاب از نور دیگر نیست بلکہ قصہ استفادہ اختتام یافت ہمچنیں نبوت دیگراں و نبوت نبی آخر الزماں را باید شناخت صلے اللہ علیہ وسلم و چوں ایں چنیں باشد آمدن نبی دیگر بعد آں سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم خود ممنوع بود بعد طلوع آفتاب تا غروب نور شفق چناں کہ حاجت نور کواکب و نور قمر نیفتد ہمچنیں بعد طلوع ایں آفتاب نبوت تا بقاء نور کلام اللہ کہ از فیوض اوست و مشابہ نور شفق است حاجت نبوۃ دیگراں نیفتد۔ و میدانی کہ بعد از انقضاء کلام ربانی از زبان فانی آمدن قیامت تقدیر یافتہ ورنہ بشرط بقاء عالم آں وقت اگر نبی دیگر آید مضائقہ نبود۔

محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں

اگر مجھ سے پوچھتے ہو تو اسکے معنی یہ ہیں کہ دوسرے نبیوں کی نبوت حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے فیضیاب ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت دنیا میں دوسروں کی نبوت سے فیضیاب نہیں ہے پس جیسا کہ چاند کی چاندنی سورج سے ہے اور آفتاب کا نور کسی اور نور سے نہیں ہے بلکہ حضور کو حصول فیض اور کسی سے حاصل ہونے کا معاملہ ہی ختم ہو گیا۔ اسی طرح دوسروں کی نبوت اور نبوت آخر الزماں کو سمجھنا چاہئے جب صورتحال یہ ہو تو پھر کسی اور نبی کا سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آنا خود بخود ممنوع ہو جاتا ہے اور باقی نہیں رہتا جسطرح سورج نکلنے کے بعد نور شفق کے ختم ہونے تک چاند اور ستاروں کی روشنی کی ضرورت نہیں پڑتی اسی طرح اس آفتاب نبوت محمدی صلے اللہ علیہ وسلم کے طلوع ہو جانے کے بعد قرآن شریف کے نور باقی رہنے تک کہ آپکے فیوض میں سے ہے اور نور شفق کے مشابہ ہے دوسروں کی نبوت کے نور کی ضرورت نہیں رہتی۔ اور آپ جانتے ہیں کہ اس دنیا سے کلام اللہ کے اٹھ جانے کے بعد قیامت کا برپا ہونا اٹل فیصلہ ہو چکا ہے۔ ورنہ دنیا کے ہوتے ہوئے اگر کوئی اور نبی آئے تو مضائقہ نہیں۔ (مگر دنیا رہیگی نہیں لہذا کوئی نبی بھی نہیں آسکتا۔ انوار)

چوں اینقدر دریافتی خود دانستہ باشی کہ ہمہ انبیاء از دیروز گران در دولت احمدیہ اند صلے اللہ علیہ وسلم گر جملہ اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ اگرچہ شخصیہ مینماید لیکن حسکش حکم کلی است چہ محمول قضیہ را بعنوان مشتق موضوع وابستہ اند۔ ایں وقت

جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب خود سمجھ لو کہ تمام انبیاء علیہم السلام محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے در دولت کے گدا ہیں لیکن جملہ النبی اولی بالمومنین اگرچہ شخصیہ معلوم ہوتا ہے لیکن اسکا حکم ہر ایک پر ہے۔ کیونکہ قضیہ کے محمول (اولی بالمومنین) کو موضوع (یعنی النبی) کے اشتقاقی

لہ اس مثال میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے اور بھی وضاحت فرمادی کہ سرکار مدینہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں آئیگا۔ ساتھ ہی عقلی دلیل بھی پیش کی یا اسے تمثیل کہئے کہ آفتاب جب چھپ جاتا ہے تو اسکے بعد کی سرحدی میں بھی روشنی رہتی ہے لہذا کسی اور سورج کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا آفتاب نبوت اگرچہ چھپ گیا مگر اسکی سرحدی یعنی قرآن مجید باقی ہے۔ لہذا جب تک شفق کی طرح قرآن کریم باقی ہے کسی اور نبی کی ضرورت نہیں۔ ہاں جب قرآن کریم ہی اٹھ جائے گا تو پھر قیامت آجائے گی۔ لہذا آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعد مولانا محمد قاسم صاحب کے اعتقاد کے مطابق کوئی نبی نہیں آئے گا۔ سمجھئے۔ مترجم

لہ قضیہ علم منطق میں اسکو کہتے ہیں جس میں سچ اور جھوٹ کا احتمال ہو۔ جیسے زَیْدٌ قَائِمٌ (زید کھڑا ہے) ایک ایسا جملہ ہے کہ اس میں سچ اور جھوٹ دونوں کا احتمال ہے ہو سکتا ہے کہ زید کھڑا ہو اور ہو سکتا ہے کہ نہ کھڑا ہو۔ بہر حال منطق میں قضیہ اور نحو میں جملہ خبریہ ایک ہی سمجھ لیجئے۔ علم نحو میں زَیْدٌ قَائِمٌ زَیْدٌ مبتدا کہلاتا ہے اور قَائِمٌ خبر لیکن منطق میں زَیْدٌ موضوع اور قَائِمٌ محمول کہلاتا ہے۔ لہذا اگر یہ موضوع کوئی معین شخص ہو تو اسکو قضیہ شخصیہ کہا جاتا ہے "النبی" موضوع ہے اور اولی بالمومنین محمول ہے۔ نبی سے مراد شخص معین یعنی آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات ہے لہذا یہ جملہ قضیہ شخصیہ ہوا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

ین کلام بشارت آنست کہ گوید ھذا السید الحسنی والحسینی مستحق للتعظیم والتکریم ایشان اگرچہ بغرض تعظیم یک کس مشارٌ الیہ سرور یافتہ باشد مگر ہر کہ ذوق فہم دارد می شناسد کہ استحقاق تعظیم و تکریم یک نیست بلکہ ہر سید یکہ باشد استحقاق این تعظیم دارد ہمیں سان اینہا باید شناخت

تفسیر اولیٰ در تفسیر اولیٰ بالمومنین

بعنوان تصور کہ اولیٰ بمعنی

اقرب ست یا احب یا اولیٰ بالتصرف ہر سہ معنی شان اگر بغور دیدہ شود باہم ربط لازم ست۔ اقربیت علت احقیت و اولویت احبیت و ہر سہ سبب اولویت اند اقربیت جدا نیفتد۔ مگر قطعہ بر عکس نیست چہ این مفہومات ثلثہ بی ضم ضمیمہ خود ہر یک قدر شاید داند کہ علۃ کیست و معلول کدام۔

عنوان (یعنی نبوت) کے ساتھ وابستہ کیا ہے۔ اس وقت یہ کلام اس رات کی مانند ہے۔ کہ ہم کہیں کہ حسنی اور حسینی سید تعظیم و تکریم کا مستحق ہے۔ یہ کلام اگرچہ ایک خاص شخص تعین کی عزت کے لئے ادا کیا گیا ہے۔ مگر جو شخص فراست کی بھی سمجھ کی استعداد رکھتا ہے وہ سمجھ جاتا ہے کہ اس میں صرف ایک ہی سید کو تعظیم کا حقدار نہیں ٹھہرایا گیا، بلکہ ہر سید بھی ہو اس تعظیم کا حقدار ہے اسی طرح ہمارا بھی سمجھنا چاہیے

اولیٰ بالمومنین میں لفظ اولیٰ کی تفسیر

اس نے کہ اولیٰ اقرب کے معنی میں ہے یا احب یا اولیٰ بالتصرف کے۔

ان تینوں معنوں میں اگر غور سے دیکھا جائے تو آپس میں لازم اور ملزوم کا تعلق ہے۔ اقربیت (زیادہ قریب) علت ہے۔ احبیت (زیادہ محبوب ہونے) اور اولویت (زیادہ متقدم ہونے) کی کہ یہ دونوں یعنی احبیت اور اولویت اقربیت سے جدا نہیں ہو سکتیں۔ ہاں قصہ برعکس ایسا نہیں ہے کیونکہ یہ تینوں مفہوم اپنے ساتھ کسی دوسری چیز کو ملائے بغیر اتنی بات بتا رہے ہیں کہ علت کون ہے اور معلول کون

لہ :- یعنی ہمری اپنی امت کے مومنین کی جان و مال پر ان سے زیادہ تصرف کا حق رکھتا ہے۔ مترجم

تکلہ :- لازم، ملزوم علت و معلول، سبب اور مسبب، جب ایک چیز کے ساتھ دوسری چیز کا ہونا ضروری ہو تو ان میں ایک چیز لازم اور دوسری ملزوم کہلاتی ہے۔ جیسے سورج کے نکلنے کے ساتھ دن کا ہونا لازم ہے۔ یہ بھی ہو سکتا کہ سورج تو ہو اور دن نہ ہو۔ لہٰذا ان میں سے ایک لازم اور دوسرا ملزوم ہے۔ لازم اور ملزوم آپس میں جدا نہیں ہو سکتے لیکن سبب اور مسبب جدا ہو سکتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ سبب ہو تو مسبب بھی ضرور ہو۔ جیسے بادل بارش کا سبب ہے۔ لیکن ہر بار ایسا نہ ہو یہ ممکن ہے۔ علت معلول میں بھی لازم و ملزوم کا تعلق ہے جہاں علت ہوگی۔ وہاں معلول ضرور ہوگا۔ جیسے سورج اور دن۔ سورج دن کی علت اور دن معلول ہے۔ سورج یعنی علت سے معلول یعنی دن جدا نہیں ہو سکتا۔ مترجم

تکلہ :- معلول کی جو تعریف اوپر کر چکے اس کے علاوہ دوسرے لفظوں میں مولانا نے معلول کو ان الفاظ میں آسان طور پر بیان فرمایا کہ معلول علت کا اثر ہوتا ہے۔ جیسے دھوپ سورج کا اثر ہے۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

www.kitabghar.org

مگر ہاں اگر در تعقل و تصور اقربیت مشارٌ الیہا دقتی باشد این معما حل توان شد۔ بناءً علیہ می نگارم کہ علت را می توان گفت کہ از معلول خود بہ نسبت ذات معلول ہم قریب تر است۔ چہ معلول خود تعقل ذات خود بی تعقل علۃ نتوان کرد۔

وجہش این ست کہ معلول را زیادہ از این تعریف و تشریح نتوان کرد کہ اثری ست از آثار علۃ۔ نور آفتاب را کہ بر زمین افتد و در عرف ما دھوپ ار دھوپ گویند اگر پرسند زیادہ از این چہ گویند کہ اثر آفتاب ست یا فیض اوست۔ جواب قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّی کہ بر سوال یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الرُّوْحِ ارشاد شدہ از ہمین قسم است و مَنْ عَرَفَ نَفْسَہٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّہٗ نیز از ہمین جاست۔ فرض کہ معلول یک معنی اضافی باشد مثل فوقیۃ و تحتیۃ کہ تعقلش بر تعقل علۃ موقوف باشد۔ اندرین صورت اگر معلول خود خواہد کہ خود را اول علت خود را دریابد از خود را خواہد دریافت چون درین حرکت علمی معلول را علۃ در راہ می افتد و ذات خود بعد ازان می آید۔ اگر گویند العلۃ اقرب الی المعلول من نفسہ بجا باشد۔ دیدی کہ درین میدان حرکت دگر سوای حرکت علمی و ادراکی متصور نیست۔

مگر ہاں اگر مذکورہ اقربیت کے ۔ ۔ ۔ ۔ تصور کرنے اور سمجھنے میں دشواری ہو تو یہ معما حل نہیں ہو سکتا۔ اس بنا پر میں لکھتا ہوں کہ علت کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ اپنے معلول سے اپنے معلول کی ذات کی بہ نسبت بھی زیادہ قریب ہے کیونکہ معلول کا خود اپنی ذات کو سمجھنا علت کے سمجھے بغیر نہیں ہو سکتا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ معلول کی اس سے زیادہ تعریف اور تشریح نہیں کر سکتے ہیں کہ فلاں علت کا اثر ہے۔ سورج کی روشنی کو جو زمین پر پڑتی ہے جس کو ہمارے عرف میں دھوپ کہتے ہیں اگر معلوم کریں تو اس سے زیادہ کیا کہہ سکتے ہیں کہ وہ آفتاب کا اثر ہے۔ یا اس کا فیض ہے۔ (الخاسے) روح کے بارے میں سوال کا جواب کہ[1] الروح امر ربی ہے کا ارشاد بھی اسی قسم سے ہے اور جس نے اپنے آپ[2] کو پہچان لیا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا۔ بھی اسی طرح سے ہے۔ فرض کہ معلول اضافی اور تحتیت کی طرح ایک نسبتی[3] مفہوم ہوتا ہے۔ کہ اس کا سمجھنا علت کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے۔ اس صورت میں اگر معلول خود اپنے آپ کو دریافت کرے تو پہلے ضرور ہے کہ اپنی علت کو دریافت کرے پھر اپنے آپ کو دریافت کرے گا۔ چونکہ اس علمی حرکت میں علت اپنے معلول کو رستے میں ملتی ہے اور اپنی ذات علت کے بعد آتی ہے اس لئے اگر کہیں کہ علت معلول سے اس کی ذات کی بہ نسبت زیادہ قریب ہے تو درست ہوگا اور یقین معلوم ہے کہ اس میدان میں کوئی حرکت الّا علمی و ذہنی یا معنی

---

[1] یعنی پہلے سے جو میں آتی ہے اور امر ربی ہوا اور امر سورج کے نکلنے سے دھوپ [illegible] پیدا ہو گئی تو یہ [illegible] کا مطلب۔ مترجم

[2] یعنی انسان کے اپنے نفس کی معرفت علت ہے خدا کی معرفت کی جو معلول ہے۔ مترجم

[3] ایک چیز دوسری چیز کے تعلق کے ساتھ جو چیز حاصل کرتی ہے اس کو نسبت کہتے ہیں۔ مثلاً ایک بڑے کمرے کے اندر چھت کی نسبت سے نیچی اور فرش کی نسبت سے اونچی ہیں یہی نسبت کے تعلق کا مطلب ہے اور اس باہمی تعلق کی بنا پر جو اونچ نیچ اور نیچا اونچا سمجھ میں آتی ہے اس کو مفہوم نسبتی کہتے ہیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

این قسم امور متباینات[1] یا موصوفات را وصافیکہ مفاد اتصاف آنہا قضیۂ اتفاقیہ باشد ممکن نیست۔ و متباینات بون بعید باشد و در اتفاقیات نیز تباین ماہیت و نفس حقیقت می بود۔ اگرچہ در محل واحد جمع شوند کہ زید و عمرو در مکان واحد یعنی حدود و اطراف یکے بدیگرے پیچیدہ و نور و سایہ شان بہم مختلط شوند مگر در ماہیت تباین ست۔ یکے با دیگرے علاقہ ندارد۔ ایں قسم قرب نیست کہ مصداق اقرب الی من شیء یکے بہ نسبت دیگرے باشد اینجا نفس خود اقرب ست و حکم قرب نیز اینجا حکم بعد و فصل۔ و اما قول تعالیٰ "الا اشاءالله" فہ نیصورت مربی را با مومنان امت خود علاقہ علیۃ باشد و ایشان را با و ربط معلولیۃ۔ و سابق دانست۔ و انبیاء و گر با سنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں ربط دارند۔ نظیر انبیاء دیگر ہمچو آئینہ کہ در میان آفتاب و اندرون خانہا کہ

علی حرکت او بحرکی انتقال کے سوا متصور نہیں ہے۔ اور اس قسم کا قرب ایک دوسرے کی بالکل مخالف چیزوں یا ان موصوفات میں اور ان کی صفات میں کہ ان کے متصف ہونے کا مفاد قضیۂ اتفاقیہ[2] ہو، ممکن نہیں ہے۔ ایک دوسرے کی مخالف چیزوں میں بہت فرق ہوتا ہے۔ اور اتفاقیہ پیش آنے والے امور میں بھی ماہیت اور حالت اور حقیقت کا اختلاف ہوتا ہے اگرچہ ایک ہی مقام پر وہ اس طرح جمع ہو جائیں جیسے تیز اور ٹھنڈا ایک ہی مکان میں جمع ہو جائیں۔ یعنی ایک کی حد دوسرے کی حد دوسرے سے مل جائیں۔ اور ان کا نور اور سایہ آپس میں ایک دوسرے میں پیوست ہو جائے لیکن اصلیت میں پھر بھی ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہیں۔ اس قسم کی نزدیکی نہیں ہے کہ اپنی ذات کی بہ نسبت دوسرے کے زیادہ قریب ہوں۔

یہاں اپنی ذات زیادہ قریب ہے بلکہ قریب بھی یہاں

---

[1] متباینات متباین کی جمع ہے جس کے معنی مخالفت کے ہیں۔ جیسی دو چیزیں جو ایک دوسرے کے خلاف ہوں جیسے انسان اور گھوڑا۔ انسان گھوڑا نہیں ہوتا۔ گھوڑا انسان نہیں ہوتا۔ واضح رہے کہ کلیات میں جار کی نسبتیں ہوتی ہیں (۱) نسبت تساوی۔ (۲) نسبت تباین (۳) نسبت عام خاص مطلق (۴) نسبت عام خاص من وجہ۔

(۱) انسان اور ناطق: میں تساوی کی نسبت ہے۔ ہر انسان ناطق اور ہر ناطق انسان ہوتا ہے۔ لہذا ان کی نسبت ہے۔

(۲) انسان اور گھوڑا: ان دونوں میں تباین اور اختلاف کی نسبت ہے۔ انسان گھوڑا نہیں ہوتا اور گھوڑا انسان نہیں ہوتا۔

(۳) حیوان اور انسان: ان دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ حیوان عام اور انسان خاص ہے۔ اس نسبت میں حیوان کا لفظ انسان پر بولا جا سکتا ہے لیکن ہر حیوان کو انسان نہیں کہہ سکتے۔

(۴) ابیض (سفید) اور حیوان: ان دونوں میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے۔ ابیض کا لفظ بعض حیوانوں پر بولا جا سکتا ہے۔ جیسے بلی لیکن بعض حیوان جیسے نہیں ہوتے جیسے ہاتھی وغیرہ۔ مترجم۔

[2] قضیۂ اتفاقیہ: گزشتہ حاشیے میں ہم بتا چکے ہیں کہ قضیہ دو قسم کا ہوتا ہے۔ علم منطق میں قضیۂ اتفاقیہ کی مثال دی ہے۔ "کلما کان الانسان ناطقا فالحمار ناطق" جب انسان بولنے لگے تو گدھا بھی بولنے لگے۔ گویا انسان کے بولنے اور گدھا بھی بولنے لگے تو یہ اتفاقیہ بات ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

مقابل آفتاب نباشند واسطه میباشد ما بین خاتم نبوة و افراد امت خود واسطه باشند و میدانی که وصف نبوة کمالی ست از کمالات علمی که همچو ضحک و بکا و غضب وغیره اوصاف معلومه دو مرتبه دارد بالقوه و بالفعل۔ مرتبه بالفعل از معلولات موصوف بالذات تنها نمی شد اگر میباشد باقتران تحریکات اسباب خارجیه میباشد اگر باور نداری بنگر قمر و آفتاب مستنیر اند مگر این استفاده را ضرور نیست که در و دیوار، خانه و کاشانه از آنها بهره مند شوند و تقابل شمس و قمر از دائره افق رفعت بالا می کشند درین حرکت هر که مقابل آنها می آید از آنها منور میگردد۔ و هر که نمی آید بهره ور نمیگردد [illegible] شمس و قمر استفاده مذکور را لازم نیست۔ ممکن است که شمس و قمر منور باشند مگر چندگان نگاه بسوی آنها نکنند یا در محاق، حجاب باشند۔ غرض قصدی و رضا یا وقوع وصف، دگر بار اوصاف و محل آن افعال گردیدن که آن اوصاف قابل آن افعال ست لازم نیست۔

چنانکه نور فعلیت منحصر درین دو قسم ست و فعلیت هر قسم که باشد از فیوض موصوف بالذات ست۔ لاجرم در نبوة که در انبیاء دیگر از فیوض حضرت خاتم النبیین صلی الله علیه وسلم ست۔ مرتبه قوة هم

دوری کا حکم رکھتا ہے۔ اور عقلمند کے لیے اشارہ ہی کافی ہے۔

اس صورت میں ہر نبی کو اپنی امت کے ایمان والوں کے ساتھ عنایت[1] کا تعلق ہوگا اور امتیوں کو اس نبی کے ساتھ معلول ہونے کا تعلق۔ اور آپ نے پہلے جان لیا ہے کہ دوسرے انبیاء آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یہی تعلق رکھتے ہیں۔ اس پر نظر کرتے ہوئے دوسرے انبیاء اس آئینے کی مانند جو کہ آفتاب اور گھروں کے اندرونی حصوں کے درمیان جو کہ آفتاب کے سامنے نہیں ہیں، واسطہ ہوتا ہے۔ خاتم نبوت یعنی محمد مصطفیٰ ﷺ اور اپنی امت کے لوگوں کے درمیان واسطہ ہوتے ہیں اور آپ کو معلوم ہے کہ وصف نبوت علمی کمالات میں سے ایک کمال ہے جیسا کہ ہنسی اور رونا اور غصہ وغیرہ۔ اوصاف معلومہ کے دو مرتبے ہیں (ایک) بالقوہ[2] (دوسرا) بالفعل[3]۔ مرتبہ بالفعل معلولات موصوف سے ذاتی طور پر تنہا نہیں ہوتا۔ اگر ہوتا ہے تو اسباب خارجیہ کے متصل ہونے سے ہوتا ہے۔ اگر تمہیں یقین نہیں آتا تو دیکھو کہ چاند اور سورج روشن ہیں۔ لیکن اس روشنی کے لیے ضروری نہیں کہ در و دیوار، خانہ و کاشانہ ان سے حصہ حاصل کریں جس وقت کہ سورج اور چاند افق کے دائرہ سے اوپر کو بلند ہوتے ہیں تو اس بلند ہوتے وقت جو کوئی ان کے سامنے آتا ہے وہ ان سے روشن ہو جاتا ہے اور جو سامنے نہیں آتا روشن نہیں ہوتا۔ اسی طرح سورج

---

[1] مطلب یہ ہے کہ امت کے لوگوں کے ایمان لانے کی علت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نبی ہونا ہے اور امت کا مسلمان ہونا نبی کی نبوت کا معلول اثر ہے۔ مترجم

[2] **بالقوہ:**۔ کسی میں کسی کمال یا صفت کا موجود ہونا اور خواہ ابھی اس صفت یا کمال کا اس شخص سے ظہور نہ ہوا ہو جیسا کہ کسی شخص میں سخاوت کا کمال موجود ہے اور اس کی طبیعت سخاوت کی طرف رجحان رکھتی ہے تو اگرچہ اس نے سخاوت کا کام نہ بھی کیا ہو لیکن طبیعت میں سخاوت کی قوت جوش مارتی ہے۔ اسی کا نام بالقوہ سخاوت ہے۔ مترجم

[3] **بالفعل:**۔ جب کسی کا کوئی کمال یا وصف عمل میں ظاہر ہوتا ہے تو اس کو بالفعل کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ مترجم

www.kitaboghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

از فیوض باشد مگر مرتبہ قوۃ رامیدانی کہ از لوازم دولت اوشان ست۔

اور چاند کا دکھائی دینا فذکورہ روشنی کے لئے لازم نہیں ہے ممکن ہے سورج اور چاند روشن ہوں لیکن دیکھنے والے ان کی طرف نگاہ نہ رکھتے ہوں یا چاند اور سورج، محاق اور اوٹ میں ہو جائیں۔ غرض یہ کہ اوصاف کا دوسروں تک پہنچنا یا کسی اور وصف کا ان اوصاف پر واقع ہونا اور ان افعال کا محل بننا کہ وہ اوصاف ان افعال کے قابل ہیں ضروری نہیں ہے۔

جب فعلیت کا ظاہر ہونا ان دو قسموں میں منحصر ہے اور ہر قسم کا کام جو بھی ہو ذاتی طور پر موصوف کے فیوض کا نتیجہ ہے تو یقیناً دوسرے انبیاء کی نبوت میں حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کا فیضان ہے۔ قوت کا مرتبہ بھی فیوض کا نتیجہ ہے، اگر مرتبہ قوت کو تم جانتے ہو کہ ان کی ذوات کے لوازم میں سے ہے۔

زاز عوارض مفارقہ۔ چہ ہر نبوۃ اول ضرورۃ علم است و ثانیاً ضرورت ہمت و ارادہ و مرتبہ قوۃ این ہر دو صفت از لوازم ذاتیہ ارواح است۔ نظر بریں ارواح دیگر انبیا شعبہ از روح پر فتوح محمدی صلی اللہ علیہ

زائد عوارض مفارقہ میں سے ہے۔ نہ جدا ہونے والے عارضی اوصاف کے لوازم میں سے۔ کیونکہ ہر نبوت کے لئے اول علم[1] کی ضرورت ہے اور دوسرے ہمت[2] اور ارادے کی ضرورت ہے اور ان دونوں صفتوں کا مرتبہ قوت روحوں کے

---

[1] نبوت کے لئے علم کی ضرورت کا ہونا واضح ہے۔ جب تک نبی کو دین اور شریعت کا پورا پورا علم نہ ہوگا وہ بندوں کی ہرگز ہرگز رہبری نہیں کر سکتا۔ الرحمٰن علم القرآن خلق الانسان علمہ البیان یا اقرأ وربک الاکرم الذی علم بالقلم علم الانسان ما لم یعلم، اور اسی طرح کی بہت سی آیتوں سے پیغمبروں اور انسانوں کے لئے علم کی ضرورت کی طرف واضح اشارتیں موجود ہیں۔ مترجم

[2] پیغمبر کے لئے علم شریعت کے ساتھ دوسری چیز ہمت اور ارادہ ضروری ہیں۔ اگر پیغمبر میں ہمت نہ ہوگی تو مخالفین کا مقابلہ کرنا سخت دشوار ہوگا اور تبلیغ میں بے شمار تکالیف کے لئے ہمت کی سخت ضرورت ہے۔ اسی طرح پیغمبر میں عزم اور ارادے کی قوت بھی ضروری ہے۔ اسی لئے بعض پیغمبروں کو اولوالعزم من الرسل کہا گیا ہے۔ مترجم

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

وسلم باشند و ہمیں طور ارواح امتیان انبیاء پیشیں شجہار ارواح اوشاں۔ ہمایں طرف ارواح ایں امت نیز از فیوض محمدی ست صلی اللہ علیہ وسلم اگر فرق ست ہمیں قدر ست کہ ارواح انبیاء پیش خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ کواکب پیش آفتاب۔ و ارواح ایں امت بمنزلہ انوار زمین و دیوار۔ اندریں صورت نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم در جملہ انبیاء و مومنین سابقین و لاحقین بالفعل ساری باشد و آں قوۃ علمیہ و عملیہ کہ قوۃ قابلہ گویا نسمہ مرکب ازیں دو بسیط ست۔ یکی از عطایا محمدی صلی اللہ علیہ وسلم باشد۔

غرض سرمایۂ مالکیت دیگر اہل ایمان از آں آں بادشہ دوجہان است و مابین آنہمہ ورعالم صلی اللہ علیہ وسلم و باقی ایمانہا ران از انبیاء کرام و امتیاں ہماں نسبت ست کہ در آفتاب و قمر و غیرہ اشیا ست کہ نورشاں بالعرض ست و مستفاد از آفتاب کہ نورش بظاہر بالذات ست۔ یعنی اینجا نیز کمال علمی و عملی و موجبات مالکیت یکطرف بالذات ست و یکطرف بالعرض و میدانی کہ اوصاف عرضیہ اگرچہ در بادی النظر از آں معروضات اعنی موصوفات بالعرض غایند۔ ذاتی لوازم ہیں ہے ہے۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے دوسرے انبیاء کی روحیں محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پر فتوح کی شاخیں ہوں گی۔ اور اسی طرح پہلے انبیاء کے امتیوں کی روحیں، ان کی روحوں کی شاخیں ہوں گی اور اس طرف اس امت کی روحیں بھی فیوض محمدی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہیں۔ اگر کچھ فرق ہے تو صرف اسقدر ہے کہ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پہلے انبیاء کی روحیں آفتاب کے سامنے چاند کی مانند ہیں اور اس امت کی روحیں، زمین اور در و دیوار کے انوار کی جگہ ہیں، اس صورت میں نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء اور اگلے پچھلے مومنین میں لازمی طور پر سرایت کرے گا۔ اور وہ قوت علمیہ اور عملیہ گویا کہ قوت قابلہ انہی دو علمی اور عملی تنہا تنہا دو قوتوں کا ملا ہوا نسخہ ہے جو کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بخششوں میں سے ایک بخشش ہے۔

غرض یہ ہے کہ دوسرے مومنین کی مالکیت کا سرمایہ دوجہاں کے بادشاہ کی ملکیت ہے اور دوسرے مومنین، جو کہ دوسرے انبیاء کے امتی ہیں ان کے اور سیدنا صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان وہی نسبت ہے جو کہ سورج اور چاند وغیرہ اشیا میں ہے کہ ان کا نور عارضی ہے اور آفتاب سے لیا گیا ہے کہ آفتاب کا نور ظاہری طور پر اس کا اپنا نور ہے۔ یعنی یہاں بھی علمی اور عملی کمال اور مالکیت کے اسباب ایک طرف تو ذاتی[1] ہیں اور دوسری طرف عرضی ہیں اور تمہیں معلوم ہی ہے کہ عرضی اوصاف اگرچہ ظاہری نظر میں اپنی معروضات[2] یعنی عارضی موصوفات کی ملک معلوم ہوتے

---

[1] ذاتی اسباب جو صاحب کمال کی ذات میں اصلی طور پر ہوں۔ کسی سے عارضی طور پر نہ لئے گئے ہوں۔ مترجم

[2] معروضات وہ کہلاتے ہیں جن کو صفات عارض ہوتے ہیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

لیکن در نظر حقیقت شناس قصہ بنوع دگرست۔ آں جملہ ایں اقسام اوصاف را از آں موصوف بالذات پندارد۔ بناءً علی ذا مملوکات دیگر انبیاء کرام علیہم السلام و اُمتیان اوشاں و ہم مملوکات ایں امت در حالت مالکیۃ دیگراں نیز از مملوکات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باشد۔

ایں وقت معنی برزخیۃ کبریٰ و وسیلہ بودن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و استحقاق مقام وسیلہ کہ ورد عائد اذان استدعاء اں بہر آں سرور دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم و ہم آنکہ در آیۃ کریمہ وَابْتَغُوْٓا اِلَيْهِ

ہیں۔ لیکن حقیقت کو پہچاننے والی نظر میں قصہ کچھ اور ہی طرح کا ہے کہ وہ حقیقت شناس نظر اس قسم کے تمام اوصاف کو اس موصوف بالذات کی ملکیت خیال کرتی ہے۔

اس بنا پر دوسرے انبیاء علیہم السلام اعیان کے اعتبار کی مملوکہ چیزیں اور اس امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مملوکہ چیزیں دوسروں کی مالکیت کی حالت میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مملوکہ چیزوں میں سے ہوں گی۔

اس وقت برزخیت کبریٰ کے معنی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وسیلہ ہونا اور مقام وسیلہ کا مستحق ہونا جس کا اذان کی دعا میں دو جہاں کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے بے تحقق ظہور معلوم ہو گئے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس آیت میں جان لو کہ جو کچھ مال غنیمت تمہیں حاصل

لہ اذان کے بعد کی دعا میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دو مرتبہ ثابت۔ مظاہر ہے یہ ہے اَللّٰهُمَّ رَبَّ هٰذِهِ الدَّعْوَةِ التَّامَّةِ وَالصَّلٰوةِ الْقَائِمَةِ اٰتِ مُحَمَّدَنِ الْوَسِيْلَةَ وَالْفَضِيْلَةَ وَابْعَثْهُ مَقَامًا مَّحْمُوْدَنِ الَّذِيْ وَعَدْتَّهٗ اِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيْعَادَ (مشکوٰۃ شریف ص ۶۴) اے اللہ اس مکمل دعوت کے مالک و قائم رہنے والی نماز کے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے وسیلہ اور فضیلت عطا فرما اور ان کو مقام محمود پر بھیج جس کا تو نے وعدہ فرمایا ہے۔ بے شک آپ وعدے کے خلاف نہیں کرتے ہیں۔ مترجم

سے مال غنیمت۔ غنیمت کا لفظ غنم سے نکلا ہے۔ غنم کے معنی حاصل ہونے کے ہیں۔ امام راغب کہتے ہیں کہ غُنْمٌ اصل میں غنم یعنی کپڑوں کا حاصل کرنا ہے جو دشمن پر غلبہ پر ہوتا ہے۔ پھر ہر ایک چیز پر جو فتح کر کے دشمنوں سے حاصل کی جائے غنیمت کا لفظ استعمال کیا گیا۔ قرآن کریم سے انفال، غنیمت، فے کے معنی معلوم ہوتے ہیں۔ يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ۔ آپ سے یہ لوگ انفال (غنیمت) کے مال کے متعلق پوچھتے ہیں۔ انفال، نفل کی جمع ہے اس کے معنی زیادہ کے ہیں یعنی واجب سے جو زیادہ ہو وہ نفل ہے۔ اسی معنی میں نماز عبادت ہے۔ اسی لئے مال غنیمت کو نفل کہا جاتا ہے مگر اس میں اختلاف ہے کہ کس قسم کی غنیمت پر یہ لفظ بولا گیا ہے۔ بعض نے انفال اور غنیمت کو ایک ہی چیز کہا ہے دونام دو حیثیتوں سے رکھے گئے ہیں۔ چونکہ یہ مال جنگ میں کامیاب ہو کر ملتا ہے اس لئے اسے غنیمت کہتے ہیں اور اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک فضل ہے اس لئے اسے انفال کہتے ہیں۔ اور بعض نے غنیمت اور نفل میں عموم و خصوص کے لحاظ سے فرق کیا ہے۔ یعنی غنیمت کا لفظ عام ہے اور انفال کا خاص۔ غنیمت کا لفظ عام ہے خواہ محنت سے مال حاصل ہو جیسا کہ نئے کے بعد یا فتح سے پہلے یا بغیر محنت کے جیسے۔ اور نفل وہ مال ہے جو مال غنیمت تقسیم سے پہلے حاصل ہو یا وہ جو بغیر جنگ کے حاصل ہو۔ گویا جیسے مال کا حاصل ہونا نفل نہیں کہلاتا ہے گو نے کے لئے ضروری ہے کہ جنگ کی تیاری ہو چکی ہو اور لشکر نے ہتھیار ڈال دیئے ہوں۔ نفل کے لئے یہ ضروری نہیں۔ فدک کی فتح میں جو مال حاصل ہوا وہ فے تھا۔ اس میں فدک خصوصیت رکھتا ہے۔ بہرحال يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ اور مَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ اور مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ میں انفال، غنیمت اور فے کا ذکر صراحت سے موجود ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى الخ وبجنیں درآیۃ مَا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ أَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى لفظ رسول را بلام جدا کانہ نبواختہ، اشارہ بہ برزخیتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم درمیان خدا تعالیٰ و مخلوقات فرمودہ اند و اشعار باختیار کلی اوشاں بعد خود نمودہ اند و بر مالکیۃ عامہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گواہی دادہ اند، ہمدرا تحقق در خلافت باشی و ہم دانستہ باشی کہ خلافت مشارٌ الیہا در آیۃ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً بجمیع الوجوہ خواہ باعتبار ملک خواہ باعتبار حکومت اگر نصیب شد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم را نصیب شد۔

فرق درمیانِ خدا و خلیفۂ خدا

درمیان خداوند کریم الشان و ایں خلیفۂ عظیم الشان فقط دو فرق است

ہو تو اس میں سے اللہ کے لئے اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے رشتہ داروں کے لئے پانچواں حصہ ہے"۔ اسی طرح آیت مَا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ أَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى "میں کہ رسول کا لفظ کے ساتھ دوسرے لام جدا گانہ کو لکھا ہے جس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی برزخیت کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ جو خدائے تعالیٰ اور مخلوقات کے درمیان ہے۔ اور اللہ کے اپنے پورے اختیار کے بعد رسول اللہ کے پورے اختیار کی اطلاع دی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عام مالکیت کی گواہی دی ہے۔ ان سب کی تحقیق تمنے دریافت کر لی ہوگی۔

اور یہ بھی جان لیا ہوگا کہ آیت إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً میں جس خلافت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، خواہ ملک کے اعتبار سے اور خواہ باعتبار حکومت، ہر حیثیت سے اگر کسی کو وہ خلافت نصیب ہوئی ہے تو وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نصیب ہوئی ہے۔

خدا اور خلیفۂ خدا کے درمیان فرق

کریم شان والے خدا اور عظیم شان والے اس خلیفہ (محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے

لہ مَا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ أَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ۔ یہاں حاشیے میں پوری آیت درج کر دی گئی ہے۔ مترجم

لہ اس مقام پر یہ بات نظر میں رکھیے جو آئندہ تمام مضمون میں کام آئے گی کہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم ایک تو اللہ کے خلیفہ ہونے کی وجہ سے تمام اختیارات رکھتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کو حاصل ہیں۔ کیونکہ خلیفہ کا مطلب ہی یہ ہے کہ اصل کے قائم مقام رہ کر اس کے احکام نافذ کرے اور اس اصل کے منشا کے مطابق کام کرے۔ دوسرے یہ کہ حیثیت حکومت بھی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اللہ تعالیٰ کے قائم مقام ہیں۔ لہٰذا اپنی نیابت بحیثیت مالک اور دوسری نیابت بحیثیت حکومت آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہے۔ ان دونوں مرتبوں میں سے پہلا یعنی مالکیت کا مرتبہ، مرتبۂ فوقانی اور دوسرا مرتبہ، مرتبۂ تحتانی ہے۔ یہ حضرت قاسم العلوم کی اپنی اصطلاحیں ہیں جو انہوں نے اپنے مکتوب میں استعمال کی ہیں۔ لہٰذا ان دونوں اصطلاحوں کو یاد رکھیے کہ ان سے بار بار کام پڑے گا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

یکی آنکہ کمالات خداوندی بجمیع الوجود و بہمہ نہج بالذات اند اعنی خانہ زاد و انداز خانۂ دیگراں بدریوزہ نیاوردہ و در ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ ہمہ کمال باشند مگر ہمہ عطاء اں بی نیاز مطلق است۔ دوم آنکہ خداوند کریم را از مملوکات خود لغنی مطلوب نیست۔ ہہ کمالات او تعالیٰ ازلی و ابدی و ذاتی الذات وثابت و دائم و در حضرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم حاجۃ مملوکات خود نمایاں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم را با ایں ہمہ تقدس از خورد و نوش و جامہ تن پوش چارہ نیست۔ نظر بریں باعتبار روح پرفتوح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چنانکہ از دیگراں در مراتب فوقانی بودند اعنی روح پاک صلی اللہ علیہ وسلم معدن دیگر ارواح بود۔ باعتبار عنصر خاکی در قطار دیگراں اند۔

شاید کہ نظر برہمیں دو مرتبہ ست کہ جائی بقول و اعتراف اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ارشاد شد و جائی برقالان مَا هٰذَآ اِلَّا بَشَرٌ

درمیان فقط دو فرق ہیں ایک یہ کہ خدائے تعالیٰ کے کمالات ہر حیثیت اور طریقے سے اصل اور ذاتی یعنی اپنے گھر کے ہیں کسی اور کے گھر سے مانگ کر نہیں لئے گئے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں اگرچہ تمام کمال ہوں مگر وہ سب اس مطلق بے نیاز کے عطا کئے ہوئے ہیں۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ خدائے کریم کو اپنی مملوک چیزوں سے کوئی نفع مقصود نہیں ہے بلکہ اس کے تمام کمالات ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گے اور اس میں ہمیشہ قائم اور ثابت رہیں گے۔ اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم میں مملوکہ چیزوں کی حاجت ظاہر ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام پاکیزگی کے باوجود، کھانے پینے اور لباس کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ اس بات پر نظر رکھتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی روح پرفتوح کے اعتبار سے جیسا کہ دوسروں سے بدرجہا بلند ہیں یعنی روح پاک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دوسری روحوں کی کان ہے لیکن خاکی جسم کے اعتبار سے دوسرے لوگوں کی صف میں شریک ہیں۔

شاید[1] یعنی دو مرتبوں[2] پر نظر ہے کہ ایک جگہ تو "بجز[3] اس کے نہیں کہ میں تم جیسا بشر ہوں" کے قول اور اقرار کے قول کے متعلق ارشاد ہوا اور ایک جگہ[4] نہیں ہے یہ رسول

---

[1] یعنی ان دو مرتبوں سے مذکورہ بالا دو مرتبے مراد ہیں جو روحانی اور جسمانی ہیں۔ روحانی اعتبار سے آپ کا درجہ تمام اصحاب سے افضل ہے لیکن دوسرا مرتبہ جسمی کا جسمانی مرتبہ ہے جس میں ازواج، تسریت، کپڑے پہننے کھانے پینے کی ضرورت ہے۔ مترجم

[2] پارہ ۱۵ سورہ کہف رکوع ۱۔ پوری آیت یہ ہے قُلْ اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوْحٰٓى اِلَيَّ اَنَّمَآ اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ۔ مترجم

[3] مَا هٰذَآ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا يَا مَا هٰذَآ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيْدُ اَنْ يَّتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ يَا مَا هٰذَآ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَاْكُلُ مِمَّا تَاْكُلُوْنَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُوْنَ پارہ ۱۸ سورہ مومنون رکوع ۴

toobaa-elibrary.blogspot.com

بمثلنا و امثال ذالک انکار رفت۔ دریں مرتبہ ملک آں سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نیز مزاحم ملک دیگراں، ہمچناں باشد کہ ملک یکدیگر مزاحم و متضاد یکدیگر باشد۔ غرض چنانکہ در مرتبۂ اولیٰ اجتماع و اقتران ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم با املاک دیگراں ضرور بود، دریں مرتبہ اجتماع و اقتران ممتنع ست وجہش ظاہر ست۔ دریں مرتبہ انتفاع و استمتاع مطلوب ست۔ و میدانی کہ یک لقمہ در دو شکم نتواں رفت و یک انگبہ بر دو بدن نتواں پوشید۔ علیٰ ہذا القیاس منافع دیگر را تصور باید فرمود۔

ازیں قرر دانستہ باشی کہ وقف بودن مالی اگر ہست باعتبار ہمیں مرتبہ ست۔ چہ حقیقۃً وقف کردن یا بودن مالی بہمیں ست کہ دست از منافع بردارند و ظاہر ست کہ باعتبار مرتبہ فوقانی نظر بر منافع ادنیٰ

مگر ہم جیسا بشر" کہنے والوں اور اسی طرح کی اور باتیں کرنے والوں کا رد کیا۔ اس مرتبہ میں آں سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت بھی دوسری ملکیت کے لئے اسی طرح روک بن جائے گی جیسا کہ ایک دوسرے کی ملکیت ایک دوسرے کے لئے رکاوٹ ڈالنے والی ہوتی ہے۔ غرض یہ کہ جس طرح پہلے مرتبہ[1] میں ملک نبوی کا دوسرے کی ملکیتوں کے ساتھ جمع ہونا اور ملنا ضرور ہے، اس دوسرے مرتبہ میں اجتماع و اقتران نہیں ہو سکتا۔ اور اس کی وجہ صاف ہے۔ کیونکہ دوسرے مرتبہ جسد خاکی کی وجہ سے نفع اٹھانا اور فائدہ حاصل کرنا مطلوب ہے۔ اور تمہیں معلوم ہی ہے کہ ایک لقمہ دو پیٹوں میں نہیں جا سکتا اور ایک شیروانی دو جسموں پر (بیک وقت) نہیں پہنی جا سکتی۔ اسی طرح دوسرے منافع کو بھی خیال کرنا چاہیئے۔

اتنا کچھ لکھنے پر تمہیں معلوم ہو گیا ہو گا کہ کسی مال کا وقف ہونا اگر ہوتا ہے تو اسی مرتبہ کے اعتبار سے۔ کیونکہ کسی مال کا وقف کرنا یا وقف ہونا یہی ہے کہ وقف کرنے والا اس کے منافع سے ہاتھ اٹھا لے اور ظاہر ہے کہ مرتبۂ فوقانی (منافع سے بے نیازی) کے اعتبار سے

---

[1] یعنی اللہ تعالیٰ اور بندوں کی ملکیت جمع ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا مالک ہے اور بندوں کو بھی بحیثیت واضع ان چیزوں کا مالک بنایا ہے۔ لہٰذا دونوں ملکیتیں ایک جگہ جمع ہو گئیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کو ملکیت کے منافع کی ضرورت نہیں لہٰذا بندے اس ملکیت سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اسی طرح رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی اور بندوں کی املاک بھی مرتبہ روح اور خلافت الٰہیہ کے پہلے منصب کی بنا پر جمع ہو سکتی ہیں۔ لیکن آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا برتر تحتانی مرتبہ ہے یعنی جسمانی اس کے اعتبار سے آپ کی اور بندوں کی ملکیت کا اجتماع نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ خدا کو تو ملکیت کے منافع کی احتیاج نہیں مگر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بشریت کے اعتبار سے کھانے پینے کی ضرورت ہے۔ لہٰذا مرتبہ تحتانی میں یا تو صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی مالک ہو سکتے ہیں یا بندے ہی لہٰذا دونوں ملکیتوں کا اجتماع اور اقتران نہیں ہو سکتا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

نبود۔ آنجا خلافت خداوندی دریں امر ہم بود کہ با منافع سروکاری نباشد۔ وہم ظاہرست کہ ارتفاع ملک کہ در وقف ضرورست۔ در مرتبہ تحتانی متصورست باعتبار مرتبۂ فوقانی ارتفاع ملک ہمچناں ممتنع ست کہ ارتفاع ملک خداوندی۔ ورنہ خلافت را کہ از آیت اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً دریافتہ، چگونہ برپا خواہند داشت۔ غرض بیع شرا وہبہ و میراث و وقف نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہمہ دریں مرتبہ باطل۔

سخن چہارم

چہارم اینکہ مصحح انتساب ملک چیزے کہ مرتبہ فوقانی ہست مرتبہ تحتانی نیست۔ پر ظاہرست کہ تور ارض چنداں کہ آفتاب آفتاب دارد بارض ندارد۔ ہمچنیں ملک خدا و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را باید پنداشت۔ ازینجاست کہ غنائم را باآنکہ حقوق غانماں باں تعلق داشت وقتیکہ در تقسیم آں اختلاف اقوال رو نمود،

پہلے ہی سے منافع پر نظر نہیں ہوتی۔ وہاں پر تو خداوند تعالیٰ کی خلافت اس بات میں ہی تھی کہ منافع سے کوئی تعلق ہی نہ ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ وقف میں ملکیت کا ختم ہو جانا جو فرض کر دی گئی وہ مرتبۂ تحتانی یعنی (باعتبار رسم خانگی) تصور کیا گیا ہے مرتبۂ فوقانی کے اعتبار سے ملک کا اٹھ جانا اسی طرح نہیں ہو سکتا جیسا کہ خدا تعالیٰ کی ملکیت کا اٹھ جانا ممکن نہیں۔ اور (رسوائی کی) خلافت کو جو کہ میں زمین میں خلیفہ بنانے والا کی آیت سے تمنے معلوم کیا ہے، کس طرح قائم رکھیں گے۔ غرض یہ ہے کہ خرید و فروخت، ہبہ اور میراث اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وقف سب امور اسی مرتبہ میں ہوتے ہیں۔

چوتھی بات

چوتھے یہ کہ ملک کی نسبت کرنے کو صحیح قرار دینے والا جسقدر فوقانی[1] مرتبہ ہے، اتنا تحتانی مرتبہ نہیں ہے لیکن ظاہر ہے کہ زمین کا نور جسقدر سورج کے ساتھ تعلق رکھتا ہے زمین کے ساتھ نہیں رکھتا۔ اسی طرح خدا اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت کے تعلق کو سمجھنا چاہیئے۔ یہیں سے معلوم ہوا کہ غنیمت کے اموال کو اس کے ادا کرنے کے مستحق ہونے والوں کے حقوق ان اموال کے ساتھ

[1] یعنی اللہ تعالیٰ کے قائم مقام ہو کر بحیثیت خلیفہ مالک ہونا ملکیت کے لئے بنسبت مرتبۂ تحتانی یعنی جسمانی کے زیادہ قوی ہے۔ کیونکہ خلافت الٰہیہ کے روحانی مقام سے ہٹ کر حاکمانہ حیثیت میں مالک ہونا ظاہر ہے کہ پہلے درجے کی بنسبت زیادہ قوی نہیں، جیسا کہ سورج کے نور کا تعلق جتنا سورج سے ہے اتنا زمین سے نہیں جس پر سورج کا نور پڑ رہا ہے۔ اگرچہ نور کا سورج اور زمین دونوں سے تعلق ہے لیکن سورج کا نور ذاتی ہے اور زمین کا غیر ذاتی اور عارضی ہے۔ جب سورج غروب ہوتا ہے تو اپنے نور کو ساتھ لے جاتا ہے اور زمین بے نور ہو کر دیکھتی رہ جاتی ہے اور تاریک ہو جاتی ہے۔ اسی طرح [illegible] کی ملکیت اور بحیثیت خلیفہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت ذاتی ہے اور باقی دوسروں کی ملکیت عارضی۔ لہٰذا جب اللہ تعالیٰ بندوں سے ملکیت چھین لیتا ہے تو بندے دیکھتے رہ جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ہر حال میں مالک رہتا ہے۔ ہاں اللہ تعالیٰ کی ملکیت کا مظاہرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی زیادہ قریب ہے جیسا کہ آفتاب کا نور زمین کے بنسبت سورج سے زیادہ قریب ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

غازیاں گفتند کہ تنہا ازاں ماست و دیگراں گفتند کہ ہمارا نیز شریک باید کرد بایں طور ارشاد شد

يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ ۭ قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ ۔

(قرآن کریم سورہ انفال)

غرض ازیں ارشاد اینست کہ اصل مملوک برای خداست و رسول و صلی اللہ علیہ وسلم۔ شما را دریں بارہ مجال دم زدن نیست۔ ہر چہ ارشاد خود بسر باید نہاد۔ بہمیں در حدیث ست "لِلّٰهِ مَا اَخَذَ وَلَهٗ مَا اَعْطٰى" ازیں تقسیم دریں تقسیم حدیث ست صاف نمودہ ست کہ عطایار خدا تعالیٰ است یعنی مملوکات بنی آدم را مملوک خدا تعالیٰ باید شناخت و انتساب آنہا باو خدا تعالیٰ نہ دیگراں اولیٰ باید پنداشت ورنہ باز ایں ارشاد لغوست۔ چہ تعزیہ و تسلیہ مصیبت زدگان مبنی بر ہمیں اولویت انتساب ست نہ غیر۔ بلکہ خود در قرآن شریف ارشاد ست

لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ ۭ وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ ۭ

تعلق رکھتے ہیں لیکن جب ان اموال کی تقسیم میں اقوال کا اختلاف نمودار ہوا تو مال غنیمت حاصل کرنے والوں نے کہا کہ یہ اموال غنیمت تنہا ہمارا حق ہیں اور دوسروں نے کہا کہ ہمیں بھی حصہ ملنا چاہیئے۔ چنانچہ اس طرح حکم ہوا:

"یہ لوگ تم سے مال غنیمت کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ کہدیجئے کہ مال غنیمت اللہ اور رسول کا ہے۔"

(سورہ انفال پارہ ۹ رکوع ۱)

اس حکم سے مقصد یہ ہے کہ مال غنیمت اصل میں اللہ اور اس کے رسول کا ہے۔ تمہیں اس کے متعلق دم مارنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ چنانچہ جو کچھ خدائے کریم کی طرف سے فرمان آئے سر آنکھوں پر ہونا چاہیئے۔ اسی طرح حدیث میں ہے "جو اللہ نے لے لیا وہ بھی اللہ کا ہے اور جو دیا وہ بھی اسی کا ہے۔" اس تقسیم میں اس مملوکیت سے جو حدیث میں ہے صاف ظاہر ہے کہ خداوند تعالیٰ کی عطا کردہ چیزیں یعنی بنی آدم کی مملوکہ چیزوں کو خدائے تعالیٰ کی مملوکات پہچاننا چاہیئے اور ان کا تعلق اس خدائے تعالیٰ کے ساتھ جوڑنا چاہیئے۔ نسبت سب سے اولیٰ یہاں کرنا چاہیئے۔ ورنہ پھر یہ ارشاد خداوندی بے معنی ہو کر رہ جائے گا۔ کیونکہ مصیبت زدہ لوگوں کی تسلی اور دلاسہ اسی تعلق کی اولویت کی بنا پر ہے نہ اور کسی پر۔ بلکہ خود قرآن شریف میں ہے:۔

"اللہ ہی کا ہے جو آسمانوں اور جو زمین میں ہے۔ اور اگر تم ظاہر کرو جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے یا اس کو مخفی رکھو اللہ اس کا تم سے محاسبہ لے گا۔"

(سورہ بقرہ آخری رکوع پارہ ۳)

لہ پارہ ۹ سورہ انفال رکوع ۱ ۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

ایں محاسبہ وقتی بجائی خود باشد، کہ انتہائی
کہ از لِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ الخ
مفہوم شد، مسوق بہر رد خیال مالکان مجازی
باشد۔ کہ خود را مالک اموال تصور بدہ
مستحق صرف جا بیجا می پنداشتند و
ظاہر ست کہ اندریں صورت بناء
ایں رد بر ہماں دلیلہ خواہد بود۔

سخن پنجم

آں حلہ اخذ اموال غنیمت
و اموال صلح مبنی بر ہمیں
خلافت ست کہ فرد اکمل آنجناب نبی
آخر الزماں بودند صلی اللہ علیہ وسلم
چوں توضیح ایں تفصیلے دگر میخواہد
میبایہ کہ قدری دیگر قلم بسائم۔

مقصد تخلیق جن و انسان

آیۂ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ
وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنَ بر آں دلالت دارد
کہ غرض اصلی از پیدا کردن آتش و آب مثلاً
سوختن و پختن و نوشیدن و سرد کردن و آیۂ
وَخَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ
جَمِیْعًا بر اں دلالۃ دارد کہ غرض از
پیدائش اموال حاجۃ روائی بنی آدم ست

یہ محاسبہ اس وقت اپنی جگہ درست ہوگا کہ وہ
تعلق کہ اللہ تعالیٰ کے لئے ہے جو کچھ کہ آسمانوں میں ہے
(آخر تک کی) آیت سے سمجھا گیا ہے، مجازی (غیر اصلی)
مالکوں کے خیال کی تردید کے لئے کہا گیا ہے کہ اپنے آپ
کو اموال کا مالک خیال کر کے خود کو جائز بے جا کے
صرف کا مقتدر خیال کرتے تھے۔ اور ظاہر ہے
کہ اس صورت میں اس تردید کی بنیاد اسی الوہیت
پر ہوگی۔

پانچویں بات

یہ ہے کہ اموال غنیمت
اور اموال صلح کا لینا
اسی خلافت پر مبنی ہونے کی وجہ سے حلال
ہے جس خلافت کے سب سے بڑے کامل فرد
نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ چونکہ اس
کی وضاحت ایک اور تفصیل چاہتی ہے اس لئے
مناسب ہے کہ میں اور خامہ فرسائی کروں۔

جن و انسان کی پیدائش کا مقصد

اور[۲] نہیں
پیدا کیا میں نے جن اور انسان کو مگر عبادت کے لئے۔"
یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ انسان کے
پیدا کرنے سے اصلی غرض عبادت ہے جیسا کہ آگ
اور پانی کے پیدا کرنے سے اصلی غرض کسی چیز کا
جلانا، پکانا، پینا، اور ٹھنڈا کرنا ہے اور آیت[۳] اور
تمہارے لئے پیدا کیا جو کچھ کہ زمین میں ہے سب کچھ"

---

[۱] سورۂ بقرہ آخری رکوع پارہ ۳ لِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ
[۲] وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ ۝ مَا اُرِیْدُ مِنْهُمْ مِّنْ
رِّزْقٍ وَّمَا اُرِیْدُ اَنْ یُّطْعِمُوْنِ۔ (پارہ ۲۷ سورۃ ذاریات رکوع ۳)

toobaa-elibrary.blogspot.com

اندراین صورت این قصہ آنچناں باشد کہ گویند اسپ بہر سواری ست وکاہ ودانہ بہر اسپ از ہر عاقل کہ پرسی ہمیں خواہد گفت کہ غرض از کاہ و دانہ ہماں سواری ست۔ وچوں نباشد اگر کاہ و دانہ ندہند اسپ جاں بدہد۔ اینجا نیز ہمیں طور باید پنداشت کہ ما فی الارض نیز بہر عبادۃ ست۔ اگر باشد فرق واسطہ وعدم واسطہ باشد۔ اندریں صورۃ خلیفۂ خدا ما ضرور ست کہ ازو شاں بستاند۔ چہ وجہ دادن اموال، غرض معلوم بود چوں نائبان خداوندی بنیند۔ مال خدا بکلہ خدا نمی آید بالضرور می باید کہ ازو شاں بستانند و بدیگراں بدہند بلکہ اگر خود برجان کافراں دست یابند بگیرند کہ اُولٰٓئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ۔

اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اموال کے پیدا کرنے سے مقصد بھی نوع انسان کی حاجت کو پورا کرنا ہے۔ اس صورت میں یہ قصہ اس طرح ہوگا کہ تم نہیں کہ گھوڑا سواری کے لئے ہے اور گھاس اور دانہ گھوڑے کے لئے۔ جس عقلمند سے پوچھو یہی کہے گا کہ گھاس اور دانے سے غرض وہی سواری ہے۔ اور کیوں نہ ہو اگر گھاس اور دانہ نہ دیں تو گھوڑا مر جائے گا۔ یہاں پر یہ بھی خیال رکھنا چاہیئے کہ جو کچھ زمین میں ہے وہ بھی عبادت کے لئے ہے۔ اگر فرق ہے تو صرف واسطہ اور واسطہ نہ ہونے کا ہے۔ اس صورت میں خلیفۂ خدا کے لئے ضروری ہے کہ ان کافروں سے مال لے لے۔ کیونکہ اموال دینے کی معلومہ غرض تھی۔ جب خدا تعالیٰ کے نائب دیکھیں کہ خدا کا مال کام میں نہیں آرہا ہے تو ضروری طور پر چاہیئے کہ ان کفار سے لے لیں اور دوسروں کو دیدیں بلکہ اگر کافروں کی جان پر قابو پائیں تو وہ بھی لے لیں۔ کیونکہ وہ لوگ چوپاؤں کی مانند ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ۔

غرض چنانکہ اسپی کہ بکار سواری نیاید بار اسپاں سواری از کاہ ودانہ بکشد۔ ہمچناں انسانی کہ کار عبادۃ نکند کار عابداں بکند۔ بالجملہ کافراں بوجہ فوت غرض معلوم، مثل دیگر جانوراں گردیدند چنانکہ آنہا مملوک انساناں اند، کافراں نیز مملوک اوشاں خواہند شد۔ غرض اخذ مال کفار مبنی بریں نکتہ ست کہ دانستی۔ و میدانی کہ ایں دادو مستد تعلق بمرتبہ فوقانی دارد۔ یعنی

غرض جیسا کہ وہ گھوڑا کہ سواری کے کام میں نہ آئے تو سواری کے گھوڑوں کا بوجھ، یعنی گھاس اور دانہ ہی اٹھائے۔ اسی طرح وہ انسان جو عبادت کا کام نہ کرے تو عبادت کرنے والوں ہی کا کام کرلے۔ الغرض کافر لوگ معلومہ غرض (عبادت)، کے جاتے رہنے کی وجہ سے دوسرے جانوروں کی مانند بن گئے جیسا کہ وہ جانور انسانوں کے مملوک ہیں ویسے ہی کافر بھی مسلمانوں کے مملوک ہو جائیں گے۔ غرض کہ کفار کے مال کا لے لینا اسی نکتے پر مبنی ہے جیسے کہ تجھے جان لیا۔ اور یہ بھی جانتے ہو کہ یہ لینا دینا مرتبۂ فوقانی[1] سے تعلق رکھتا ہے یعنی

[1] مرتبہ فوقانی یعنی اللہ کے خلیفہ ہونے کے باعث حکمت کے پورے اختیار کا حاصل ہونا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

مرتبۂ خلافت است

اقسام استحقاق

چوں ایں سخن چند مہید شد، سخن دیگر نیز باید شنید۔ استحقاق بدو قسم ست۔ یکی فاعلی وفعلی۔ دوئم منفعلی ومنفعلی۔ مراد م از اول اینست کہ فعلی وجودی موجب قبض ورفع خلل از قبض دیگراں مثل دادن قیمت مبیع یا جانشانی در جہاد کہ صورت قبض واستیلا است، از کسی بظہور آید و استحقاق مالکیہ بدست آرد۔ و غرضم از ثانی اینست کہ از ملکان استحقاق تملیک دارند و بحساب موجبات قبض، طرف عدم محض ست بلکہ عدم دیگر از قسم افلاس ومسکنت کہ دلالت بر عدم مال دارد۔ یا از قسم رسالۃ وقرابۃ صاحب رسالۃ کہ بر عدم فراغت کسب معیشت بوجہ مشغولی خود بکار ربانی یعنی ادار رسالۃ واعانت او، یا مشغولی قیم خود اشارہ میکند بر روی کار آمدہ۔ گویا صاحبان ایں اعلام بزبان حال التجار افاضہ ازو تعالیٰ وزجار جبر نقصان از حضرت رحمان میکنند۔

مرتبۂ خلافت سے۔

استحقاق کی قسمیں

جب یہ چند باتیں تمہید میں آچکیں تو دوسری بات بھی سننی چاہیئے۔ یعنی استحقاق دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک تو فاعلی اور فعلی۔ دوسرا منفعلی اور منفعلی۔ اول سے میری مراد یہ ہے کہ ایک وجودی قبضے کا موجب فعل جو دوسروں کے قبضے سے خالی جگہ میں کسی کی طرف سے ظہور میں آجائے اور اس کے ذریعہ سے وہ مالک ہونے کا استحقاق حاصل کرلے جیسا کہ زرخت شدہ چیز کی قیمت ادا کردینا یا جہاد میں جانفشانی کرنا وہ قبضے اور غنیمت کے استحقاق کا سبب ہیں۔ اور دوسرے سے میری مراد یہ ہے کہ مالکوں کی طرف سے تملیک کا حق رکھتے ہوں اور قبضے کے موجبات کے کہاتے میں اس طرف محض عدم (یعنی موجب قبضہ کوئی نہیں ہے) بلکہ دوسرا عدم، افلاس اور قسم سے ہے جو کہ مال نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ یا نبوت اور رسول کے ساتھ رشتہ داری کی قسم سے ہو کہ روزی حاصل کرنے کی اسے کام میں مشغول ہونے یعنی خدا کے کام انجام دینے کے لیے شغل رکھتا ہو اور رسالت اعانت میں اس کو اپنے ہمیشہ مشغول رہنے پر پیش آنے والے کام پر آمادہ کرے۔ گویا کہ یہ افلاس وہ اپنے زبان حال سے، اللہ تعالیٰ سے بخشش کی درخواست اور نقصان پورا کرنے کی حضرت رحمان سے امید کرتے ہیں۔

لہ استحقاق کی دو قسموں یعنی فاعلی اور فعلی اور دوسری منفعلی اور منفعلی کی تشریح حضرت مولانا نے اس طرح کی ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز خریدی تھی اس کی قیمت ادا کردی یا جہاد میں خوب کوشش کی تو ان دونوں صورتوں میں خریدار اور مجاہد خریدی ہوئی چیز اور مال غنیمت کے مالک ہونے کے حقدار ہو جائیں گے یہ فاعلی اور فعلی حق کہلائے گا لیکن اگر کوئی شخص اپنی چیز کا کسی کو بخش کر مالک بنا دے تو یہ تملیک بھی مالک ہونے کا حقدار بنا دیتی ہے اس کو منفعلی اور منفعلی استحقاق کے نام سے مولانا نے تعبیر کیا ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

بالجملہ یکی استحقاق[1] قبض است بزور۔ دیگر استحقاق قبول عطاست بالتجا۔ اول موجب مالکیت است چنانچہ در بیع و شرا و غنیمت وغیرہ اسباب تملیک میباشد دوم موجب مالکیت نیست چنانکہ از آیت اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ الخ واضح ست۔

استحقاق غنیمت[2] از اول ست و استحقاق فَیٔ از ثانی ست۔ چنانچہ مفہومات منہ چہ آیت اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ و آیت مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ و آیت وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ بران دلالت دارد۔ و وجہش ہمان ست کہ موجب ملک قبض ست و اینجا موجبات قبض مفقود۔

حکم اول اینست کہ در صورت عدم ادا حقوق از کسیکہ برگردنش باشد، صاحب حق را گنجائش فراہم باشد و ناد۔ ندہ حقوق گناہ محقوق العباد بگردن خود

الحاصل ایک[3] استحقاق تو زور بازو کے قبضے سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرا استحقاق، التجا[4] کے ذریعہ بخشش کے قبول کر لینے سے حاصل ہوتا ہے۔ پہلا استحقاق مالکیت کا موجب ہے بمیانہ خرید و فروخت اور غنیمت وغیرہ میں مالک ہونے کے اسباب ہوتے ہیں۔ دوسرا استحقاق مالکیت کو واجب نہیں کرتا جیسا کہ آیت "سوائے[5] اس کے نہیں کہ صدقات فقرا اور مساکین کے لئے ہیں" سے واضح ہے۔

غنیمت[6] کا استحقاق اول سے متعلق ہے اور فَیٔ[7] کا استحقاق ثانی سے ہے۔ چنانچہ نیچے درج کی ہوئی آیات کا مطلب یعنی اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ اور آیت مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ اور آیت وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ اس پر دلالت کرتی ہیں۔ اور اس کی وجہ وہی ہے کہ ملکیت کو واجب کرنے والی چیز وہی قبضہ ہے اور یہاں پر قبضے کے اسباب موجود نہیں ہیں

پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ حقوق ادا نہ کرنے کی صورت میں وہ کسی کی گردن پر ہوتے ہیں، حقدار کو انصاف حاصل کرنے کی گنجائش ہوتی ہے اور حقوق ادا نہ کرنے والا اپنی گردن پر حق العباد

---

[1] حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کسی چیز کے حقدار ہونے کی دو قسمیں کی ہیں۔ پہلی استحقاق کی قسم تو یہ ہے کہ کسی چیز پر جو کسی کے قبضے میں نہ ہو زور بازو سے قبضہ کر لیا جائے تو قابض کو مالک ہونے کا استحقاق حاصل ہو جائے گا۔ دوسرے التجا کے ذریعہ کسی کے عطا کردہ چیز کو قبول کر لینے سے بھی مالکیت کا استحقاق حاصل ہو جاتا ہے۔ گویا مختصر الفاظ میں استحقاق کی دو قسمیں یہ ہیں (۱) ایک استحقاق بزور قبضہ۔ (۲) دوسرا استحقاق قبول عطا بالتجا۔ مترجم۔

[2] سورۂ توبہ رکوع ۱۰ پارہ ۱۰

[3] غنیمت، فَیٔ اور انفال کی تعریفیں ہم گذشتہ حواشی میں کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ فرمائیے۔ البتہ یہ جو مولانا محمد قاسم صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ غنیمت کا تعلق استحقاق اول سے ہے یعنی استحقاق کی بنا قبضہ قسم سے ہے جو مالک ہونے کا موجب ہے۔ مترجم

[4] نے کا استحقاق ثانی قسم یعنی استحقاق کی دوسری قسم جو قبول عطا بالتجا ہے اس سے متعلق ہے۔ یہ قسم مالکیت کو واجب نہیں کرتی۔ خراج بھی اسی استحقاق کی قسم سے ہے جو مالکیت کو واجب نہیں کرتا۔ کیونکہ وہ جہاد کئے بغیر مال فئے کے طور پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہوا تھا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

برد - گو ثانیاً و بالعرض آنرا بحقوق اللہ تعبیر کنند - و حکم ثانی اینست کہ اہل حق را گنجائش تقاضا نبود و نہ بموقع فریاد و داد باشد - ہر کہ این حق را ادا نکند حقوق اللہ بگردنش ماند نہ حقوق العباد - چنانچہ تارکان زکوٰۃ را میدانی کہ حقوق اللہ بگردن خود می برند نہ حقوق العباد - اگرچہ باعتبار تعلق الفعالی این حق زکوٰۃ را حق العباد ہم گفتہ باشند - و نیز از احکام این استحقاق اینست کہ خواہ یکی از مستحقان مال مستحق ادا کردہ شود یا بہمہ تفریق دہد بہمہ نیز از عہدہ ادا فارغ می شود -

حال زکوٰۃ خود میدانی کہ رسانیدنش بہر ذی فقراء و مساکین ضرور نیست و نزدیکی ہم ازیں حقوق سبکدوش نشود - و ہمہ نیک و بد شریک گناہ اتلاف حقوق باشند بلکہ دریں استحقاق اگر یک کس ہم حوالہ کند باکی نیست لیکن مال فی را شنیدی کہ ہم ازیں قسم ست - چنانچہ آیت مَا اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَ لِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ[1] کہ بدل از آیہ اولیٰ است و بہمیں سبب واو عاطفہ درمیان نیاوردہ اند، بریں مدعا دلالت تام دارد - مفہوم

کاگناہ لے جاتا ہے - گو کہ دوسرے درجے میں بالواسطہ اللہ کو حقوق اللہ کے ساتھ تعبیر کر سکتے ہیں - اور دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ اہل حق کو تقاضے کی گنجائش نہیں اور نہ انصاف اور حق طلبی کا موقع ہے - جو شخص اس حق کو ادا نہیں کرتا تو حقوق اللہ اس کی گردن پر رہیں گے نہ کہ حقوق العباد - چنانچہ زکوٰۃ نہ ادا کرنے والوں کو جانتے ہو کہ حقوق اللہ اپنی گردن پر لے جاتے ہیں نہ کہ حقوق العباد - اگرچہ الفعالی تعلق کی بنا پر اس حق زکوٰۃ کو حق عباد بھی کہہ سکتے ہیں - نیز اس استحقاق کے احکام میں سے یہ بھی ہے کہ خواہ مال کے حقداروں میں سے اگر کسی ایک کو بھی مال مستحق ادا کر دیا جائے یا سب کو تقسیم کر دیا جائے تو ہر صورت میں ذمہ داری سے بری ہو جائے گا -

تمہیں زکوٰۃ کا حال معلوم ہی ہے کہ ہر ہر فقیر اور مسکین کو اس کا پہنچانا ضروری نہیں ورنہ ان حقوق سے کوئی شخص بھی سبکدوش نہ ہو سکے گا - اور تمام اچھے اور برے لوگ حق نہ دینے کے گناہ میں شریک ہوں گے - بلکہ اس استحقاق میں اگر ایک آدمی کو بھی زکوٰۃ دیدیگے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے - لیکن مال فے کو تمنے سنا ہوگا کہ اسی قسم میں سے ہے - چنانچہ آیت[2] جو اللہ نے اپنے رسولؐ کو بستی والوں سے دلادیا تو وہ اللہ کے لئے اور رسولؐ کے لئے، رشتہ داروں کے لئے اور یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہے، جو کہ پہلی آیت سے بدل ہے اور اسی سبب سے واو عطف کو درمیان میں نہیں لائے - اس مدعا پر

---

[1] پارہ ۲۸ سورہ حشر رکوع ۱ - مترجم [2] بدل کی تعریف اور تشریح اگلے صفحہ پر دیکھئے

toobaa-elibrary.blogspot.com

رسول خود بر نقدر دلالت دارد کہ فرصت کسب معیشت نیست و مفہوم ذوی القربیٰ نیز بایں وجہ کہ مراد اقربا حضرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اند۔ و اقربا را بحکم قرابت، بالطبع، اعانۃ یکدیگر خصوصاً فرد اکمل ضرورست۔ یا آنکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ بزرگ و لائق خاندان بودند قیم او شان بودند۔ و آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم را فرصت نیست، دلالت بر ہمیں تہیدستی میکند۔ و آنکہ از آیت اِلّا وَمَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَآ اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهٗ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ بعض دیگر بخاطر می آید بجای خود نیست بحکم مقدمہ گذشتہ ایں تسلیط نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مبنی بر مالکیت خلافت ست پس ایں قبضہ را از موجبات ملک تحقانی دلالت کرنی ہے۔ خود رسول کا مفہوم اتنی بات کو ظاہر کرتا ہے کہ روزی حاصل کرنے کی انہیں فرصت نہیں ہے اور ذوی القربیٰ کا مطلب بھی اس وجہ سے کہ اس سے مراد حضرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار ہیں اور رشتہ داروں کی قرابت کی وجہ سے طبعی طور پر ایک دوسرے کی مدد خصوصاً فرد اکمل کی ضروری ہے۔ یا یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اپنے خاندان کے لائق اور بزرگ تھے ان کے متکفل تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو روزی حاصل کرنے کی فرصت نہیں ہے۔ یہ بات بھی اسی خالی ہاتھ ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اور دوسری آیت[1] سے کہ "جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو گاؤں والوں سے مال فے دلایا پس نہیں دوڑائے اس کے لئے تم نے گھوڑے اور نہ اونٹ لیکن اللہ مسلط کرتا ہے اپنے رسولوں کو جس پر چاہتا ہے اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے"، ایک اور خلجان جو دل میں آتا ہے وہ درست نہیں ہے۔ بلکہ گذشتہ تمہید کے مطابق یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا تسلط خلافت[2] کے باعث مالک ہونے پر مبنی ہے پس اس قبضے

حاشیہ صفحہ گذشتہ

[1] جب کسی جملے میں ایک ہی شخص کو دو طرح بیان کیا جائے جیسے محمود، اشرف کا نوکر تو پہلا لفظ مبدل منہ اور دوسرا بدل کہلاتا ہے۔ اس مثال میں محمود اشرف کا نوکر ہے۔ محمود مبدل منہ اور اشرف کا نوکر بدل ہے۔ ایسے مرکب کو مرکب بدلی کہتے ہیں۔ مبدل منہ اور بدل والے مرکب میں بدل اصل مقصود ہوتا ہے۔ کہنے والے کو محمود کا نام بتانا مقصود نہیں بلکہ اشرف کا نوکر جتانا مقصود ہے۔ اسی طرح مذکورہ بالا آیت مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ پہلی آیت کا بدل ہے۔ پہلی آیت یہ ہے وَمَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَآ اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ اب گویا اللہ تعالیٰ کا مقصد دوسری آیت کا جو بدل واقع ہوئی ہے بیان کرنا مقصود ہے جس میں مال فے کے حصے بتائے گئے ہیں۔ بدل کو واؤ کے ساتھ ملحق کر کے بیان نہیں کیا جاتا جیسا کہ بدل کی اس آیت میں واؤ نہیں ہے۔ مترجم

[2] یعنی اللہ کا خلیفہ۔ اللہ کی طرح مالک ہوتا ہے اس لئے کہ مال خلیفۃ الٰہی ہونے کی حیثیت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت میں شمار ہوگا۔ ذکر مرتبہ تحقانی یعنی حاکم کی حیثیت میں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

نباید پنداشت۔ وہمین ست کہ در آیہ انفال اعنی قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰہِ وَالرَّسُوْلِ، ہمہ را از آں خود گفتند و بجا گفتند کہ فعل خادم و غلام و نوکر تتمہ فعل مولیٰ و آقا او میباشد۔ چیزی جداگانہ نباشد کہ قبل تقسیم ملک او شمار شود۔ انفال صورت درجد مَا اَوْجَفْتُمْ اشارہ قطع طمع دیگراں باشد و از لٰکِنَّ اللّٰہَ یُسَلِّطُ اشارۂ اثبات ملک خادمہ نہ ملک تحقانی۔ ورنہ معارض آیہ ثانیہ خواہد شد۔ باقی ماند مفہوم یتامیٰ و مساکین وجہ نادار ہی ہوشاں خود ظاہر ست۔ رہگذیں مسافراں ما پندار کہ از خویش وتبار و یاران غمخوار جدا افتادند و اسباب مرفہ ہمہ فراہم۔ بایں ہجوم مصارف وتنہائی اگر افلاس و مساز نباشد باز کہ باشد۔

حدیث مرفوع بحوالہ واقدی نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست

(چوں ازیں فارغ شدیم)

می گوئیم کہ حدیث مرفوع کہ بحوالہ واقدی

کو ملک تحقانی کے موجبات میں سے نہیں گمان کرنا چاہیئے اور یہی وجہ ہے کہ آیت انفال میں میرا مطلب ہے مکمل ہو جاتا ہے۔ جدا کوئی چیز نہیں ہوتی کہ تقسیم سے پہلے ان کی ملکیت شمار کی جائے۔ اس صورت میں جملہ مَا اَوْجَفْتُمْ دوسروں کی طمع کے قطع ہو جانے کی طرف اشارہ ہو گا۔ اور لٰکِنَّ اللّٰہَ یُسَلِّطُ سے خلیفہ ہونے کی حیثیت سے ملکیت کا اثبات ہے نہ ملک تحقانی کی وجہ سے۔ ورنہ مذکورہ آیت کے خلاف معاملہ ہو جائے گا۔ باقی رہے یتیموں اور مسکینوں کا مطلب تو ان کی تنگدستی خود واضح ہے۔ اسی طرح مسافروں کو بھی سمجھو کہ وہ اپنوں، خاندان والوں اور غم میں شریک دوستوں سے جدا ہو گئے ہیں اور خرچ کے سامان سب موجود ہیں، ان کی کثرت مصارف اور تنہائی کے سبب اگر افلاس میں وہ نہ گھرے ہوں تو اور کب مبتلا ہوں گے۔

واقدی کے حوالے سے حدیث مرفوع اکثر محدثین کے نزدیک قابل اعتبار نہیں

(اب ہم اس بات سے فارغ ہو گئے تو ہم کہتے ہیں کہ مرفوع حدیث)

لہ حدیث مرفوع کی تعریف شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی نے فتح الملہم شرح صحیح مسلم کی جلد اول کے مقدمے میں حسب ذیل الفاظ میں کی ہے :-

المرفوع ھو ما اضیف الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم من اقوالہ وافعالہ وتقریرہ سواء اضافہ الیہ صحابی او تابعی او من بعدھما وسواء اتصل اسنادہ او لا۔ (مقدمہ فتح الملہم شرح صحیح مسلم جلد اول صفحہ ۲)

حدیث مرفوع وہ ہے جس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور تقریر کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا گیا ہو، خواہ کوئی صحابی یا تابعی یا ان دونوں کے بعد کا کوئی اس کو حضورؐ کی طرف منسوب کرے خواہ اس کی سند متصل ہو یا منقطع نہ ہو۔ (مترجم)

toobaa-elibrary.blogspot.com

اشارہ بآں کردہ اند اول نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست کہ منجملہ وضاعین او شان را شمردہ اند و آنکہ توثیق او شاں کردہ اند توثیق جملہ رواۃ او شاں نکردہ اند تا وقتیکہ حال جملہ رواۃ معلوم نشود، نتواں گفت کہ ایں حدیث او شاں چہ حال

جس کی طرف واقدی کے حوالے سے آپ نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اول تو اکثر محدثین کے نزدیک اعتبار کے قابل نہیں ہے کہ محدثین نے ان کو جھوٹی حدیثیں گھڑنے والوں میں شمار کیا ہے اور جنہوں نے ان کو قابل اعتماد سمجھا ہے انہوں نے بھی ان کے تمام راویوں کو قابل اعتماد

واقدی کے حالات اور ان کے متعلق مزید تحقیقات

ابو عبداللہ محمد بن عمر بن واقدی سنہ ۱۳۰ھ میں پیدا ہوئے اور سنہ ۲۰۷ھ میں وفات پائی۔ (میزان الاعتدال صفحہ ۲۱۰ جلد ۳)

ابن خلکان لکھتے ہیں کہ واقدی سیرت اور مغازی کے امام اور جلیل القدر عالم تھے امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ اور معمر بن راشد اور ابن ابی ذئب کے تلامذہ میں سے تھے

واقدی کے شاگردوں میں سے مشہور شاگرد محمد بن سعد صاحب طبقات تھے جو سفیان بن عیینہ کے تلامذہ میں سے تھے۔ (ابن خلکان ۴۷۲)

واقدی کے بارے میں محدثین کے مختلف اقوال ہیں۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے واقدی کو کذاب اور ان کی کتابوں کو کذب بتلایا ہے۔ امام بخاریؒ اور ابو حاتم نے متروک الحدیث کہا ہے۔ علی بن المدینی اور نسائی نے ان کو واضع الحدیث کہا ہے اور ائمہ حدیث کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ واقدی ضعیف ہیں کاذب نہیں۔ یحییٰ بن معین کہتے ہیں کہ واقدی ثقہ نہیں۔ دار قطنی کہتے ہیں فیہ ضعف یعنی واقدی میں کچھ ضعف ہے۔ علماء کی ایک قلیل جماعت نے واقدی کی توثیق کی ہے اور ان کو ثقہ بتلایا ہے۔ یزید بن ہارون کہتے ہیں کہ واقدی ثقہ ہے۔ ابو عبید اور ابراہیم حربی نے بھی ان کی توثیق کی ہے۔ دراوردی کہتے ہیں کہ واقدی امیر المومنین فی الحدیث ہیں۔ حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:۔

"وقد تعصب مغلطائی للواقدی فنقل کلام من قواہ ووثقہ و سکت عن ذکر من وھاہ واتھمہ وھم اکثر عددا واشد اتقانا واقوی معرفۃ بہ من الاولین ومن جملۃ ما قواہ بہ ان الشافعی روی عنہ وقد اسند البیھقی عن الشافعی انہ کذبہ۔"

حافظ مغلطائی نے واقدی کی حمایت میں تعصب سے کام لیا ہے کہ جن لوگوں نے واقدی کو ثقہ اور قوی بتلایا ہے ان کا کلام تو نقل کر دیا اور جن لوگوں نے واقدی کو کمزور اور متہم قرار دیا ہے ان کے ذکر سے مغلطائی نے سکوت کیا۔ حالانکہ واقدی پر جرح کرنے والے توثیق کرنے والوں سے عدد میں بھی زیادہ ہیں اور ضبط اور اتقان اور علم اور معرفت میں بھی ان سے بڑھے ہوئے ہیں اور واقدی کی دلیل تقویت میں یہ پیش کیا ہے کہ امام شافعی نے ان سے روایت لی ہے حالانکہ بیہقی نے اپنی سند کے ساتھ امام شافعی سے یہ نقل کیا ہے کہ امام شافعی واقدی کو کاذب بتلاتے تھے۔

یہ تمام اقوال جو میں نے نقل کئے ہیں وہ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں صفحہ ۱۱۰ جلد سوم میں بیان کئے ہیں اور پھر لکھتے ہیں واستقر الاجماع علی وھن الواقدی یعنی واقدی کے کمزور ہونے پر اجماع ہو گیا ہے۔ **فیصلہ**:۔ لہٰذا واقدی کے بارے میں راجح قول یہ ہے کہ واقدی ضعیف ہے۔ اور اس کا وہی حکم ہے جو ضعیف راوی کی روایت کا حکم ہوتا ہے۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

دارد - صحیح ست یا ضعیف - بسیاری از مرویات ائمہ حدیث مثل ترمذی و ابن ماجہ و ابوداؤد خود بشہادت اوشاں ضعیف ست تا بواقدی کہ بجلالت قدر اوشاں نخواہند رسید، چہ رسد آری بعض احادیث موقوف متضمن این قسم از حضرت عمر (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) در بعض صحاح آمدہ اند - اول نقل آں احادیث میکنم باز کشف شبہ مسطورہ مینمایم -

در مشکوٰۃ در باب فی از بخاری و مسلم

آوردہ عن مالك بن اوس بن الحدثان قال قال عمر بن الخطاب ان اللہ قد خص رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا الفئ بشیء ولم یعطہ احدا غیرہ ثم قرأ ما افاء اللہ علی رسولہ منھم الی قولہ قدیر فکانت ھذہ خالصۃ لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقسم علی اھلہ نفقۃ سنتھم من ھذا المال ثم یاخذ ما بقی فیجعلہ مجعل مال اللہ متفق علیہ

نہیں سمجھا جب تک کہ تمام راویوں کا حال معلوم نہ ہو جائے، نہیں کہا جا سکتا کہ ان کی یہ حدیث کیا درجہ رکھتی ہے۔ صحیح ہے یا ضعیف ہے۔ ائمہ حدیث کی بہت سی روایتیں مثلاً ترمذی[1]، ابن ماجہ[2] اور ابوداؤد[3] کی ان کے اپنے قول کے مطابق ضعیف ہیں تو پھر واقدی کہ ان کی جلالت شان کی برابری کو نہیں پہنچ سکتے کیا حیثیت رکھتے ہیں۔ ہاں بعض موقوف حدیثیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس قسم کے مضامین سے متعلق بعض صحیح حدیثوں کی کتابوں میں آئی ہیں۔ تو میں پہلے ان حدیثوں کو نقل کرتا ہوں۔ اس کے بعد تمہارے لکھے ہوئے شبہ کا ازالہ کروں گا۔

مشکوٰۃ کے فے کے باب میں بخاری اور مسلم سے حسب ذیل روایت نقل کی گئی ہے۔ "مالک بن اوس بن الحدثان سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ عمر بن خطاب نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اس فے کے مال میں ایک خاص حق دیا ہے جو کسی اور کو نہیں دیا ہے پھر ما افاء اللہ علی رسولہ منھم کی آیت آخر تک یعنی قدیر تک پڑھی پس اس بنا پر یہ اموال فے خالص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہو گئے کہ وہ اپنے اہل و عیال پر سال بھر کا خرچ اس مال میں سے عطا کریں اور جو بچے اسے خود ہی لے لیں اور اللہ

---

[1] ترمذی - امام ترمذی، ترمذ ترکستان میں پیدا ہوئے - آپ کی حدیث کی کتاب جامع ترمذی حدیث کی چھ صحیح کتابوں میں سے ایک ہے - آپ کا نام امام محمد بن عیسیٰ ہے - ۲۷۹ھ میں وفات پائی - مترجم

[2] ابن ماجہ - امام محمد بن ماجہ - شمالی ایران کے شہر قزوین میں پیدا ہوئے - ۲۸۳ھ میں وفات پائی - آپ کی کتاب ابن ماجہ صحاح ستہ میں سے ایک ہے جس میں چار ہزار حدیثیں ہیں - مترجم

[3] ابوداؤد - اپنے زمانے کے سب سے بڑے محدث - ۲۰۲ھ میں پیدا ہوئے - ۲۷۵ھ میں وفات پائی - آپ کی کتاب صحاح ستہ میں سے ایک ہے جس میں ۴۸۰۰ حدیثیں ہیں - مترجم

[4] موقوف حدیث اس حضرت کا وہ قول یا فعل ہے جو کسی صحابی سے روایت کیا جائے - (مقدمہ مشکوٰۃ پر حق جلد اول صفحہ ۱۷)

[5] حدیث صحیح وہ حدیث ہے جس کی سند راوی سے لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مسلسل متصل ہو اور کوئی راوی درمیان میں چھوٹا نہ گیا ہو، اس حدیث کے سب راوی سچے، یاد کے پکے اور روایت کے خلاف اسباب قادح سے محفوظ رہے ہوں - (مقدمہ مشکوٰۃ پر حق)

[6] حدیث ضعیف وہ ہے جس کے راویوں میں سے کوئی جھوٹا یا فاسق یا کسی حدیث سے متعلق ہو - (مقدمہ مشکوٰۃ پر حق جلد اول)

toobaa-elibrary.blogspot.com

و حدیث دیگر نیز از بخاری و مسلم در مشکوٰۃ در ہمان باب آوردہ :-

وَعَنْ عُمَرَ قَالَ كَانَتْ اَمْوَالُ بَنِي النَّضِيرِ مِمَّا اَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُولِهٖ مِمَّا لَمْ يُوجِفِ الْمُسْلِمُونَ عَلَيْهِ بِخَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ فَكَانَتْ لِرَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاصَّةً يُنْفِقُ عَلٰى اَهْلِهٖ نَفَقَةَ سَنَتِهِمْ ثُمَّ يَجْعَلُ مَا بَقِيَ فِي السَّلَاحِ وَالْكُرَاعِ عُدَّةً فِي سَبِيلِ اللّٰهِ متفق علیہ

عمرؓ سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا کہ بنی نضیر (قبیلے) کے اموال ان میں سے تھے کہ فے کے طور پر اللہ نے اپنے رسولؐ کو دیئے۔ اور یہ ان مالوں میں سے تھے کہ جن کے لئے مسلمانوں نے گھوڑوں اور اونٹوں کو حرکت نہیں دی۔ پس یہ مال خاص طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مخصوص تھے کہ اپنے اہل پر سال بھر کے نفقہ کے لئے خرچ کریں۔ پھر جو (مال خرچ سے) بچے وہ ہتھیاروں اور گھوڑوں اور جہاد فی سبیل اللہ کی تیاری میں نرخ کریں۔ بخاری اور مسلم کی متفقہ روایت۔

ازیں دو حدیث ظاہر بینان را وہم مالکیۃ معروفہ بنسبت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بدل می آید مگر آنانکہ نظر بر مقدمات مذکورہ انداختہ اند میدانم کہ انشاء اللہ العزیز، ہرگز گرفتار ایں وہم نخواہند شد و لفظ خالصہ یا خاصہ را کہ دریں دو حدیث قبل از تامل موہث ایں وہم می شوند و ہمدیگر سوابق و لواحق ایں مفہوم را کہ دریں دو حدیث مؤید وہم مذکورند برمحل دیگر خواہند نشاند۔

ان دو حدیثوں سے ظاہری نظر رکھنے والوں کو سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق ان اموال کی متعارف مالکیت کا وہم دل میں آجاتا ہے۔ لیکن جن لوگوں نے مذکورہ تمہیدی مضامین پر نظر ڈالی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ انشاء اللہ اس وہم میں ہرگز گرفتار نہ ہوں گے۔ اور لفظ خالصہ یا خاصہ جو ان دونوں حدیثوں میں غور کرنے سے پہلے اس وہم کو پیدا کرنے کے موجب ہیں اور اس مفہوم کے اول و آخر کو جو کہ ان دونوں حدیثوں میں مذکورہ وہم کی تائید کرتے ہیں ان کو دوسرے محل پر چسپاں کریں گے۔

تفصیل اجمال تفصیل ایں اجمال آنکہ ایراد لفظ فللہ در خمس و در آیۃ ثانیہ بدیں جانب مشیرست کہ دریں قسم

اجمال کی تفصیل اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آیت خمس اور دوسری آیت میں فللہ کا لفظ اس طرف اشارہ کر رہا ہے کہ

www.kitaboghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

اموال شرکت خداوندی زیادہ ازان ست کہ در جملہ اموال از بعض مقدمات دریافتہ۔ گر در تعیین حصہ خداوندی نظر اہل علم مختلف افتاد۔

بعضے بدیں جانب رفتند کہ ایں اموال را بر شش حصہ تقسیم کردہ آید۔

۱- یکی بنام خداوند عالم

۲- دوم بنام سید الانبیا صلی اللہ علیہ وسلم

۳- باقی سہام بنام شرکان دیگر حصہ ہر شریک باو باید سپرد

وحصۂ خداوندی در بنای کعبہ و مساجد صرف باید کرد۔ مگر آنکہ نظر باریک بیں و عقل مرتبہ شناس دارند بایں تقسیم راضی نشدند۔ کہ بدیں صورت استحقاق فعلی و انفعالی برابر شد و مالک حقیقی را بر مالکان مجازی فضیلتے و فوقیتی نہ برآمد۔

از مقدمات سابقہ دریافتہ کہ ملک خداوند مالک الملک اصل ہمہ املاک ست و مبدائی کہ وجہش بہمیں اعطار وجود ست کہ در موجبات استحقاق فعلی از ہمہ بالاست۔ چہ اگر بر دادو دہش نظر کنند عطار زیادہ ازیں چہ باشد کہ وجود عطا کردند۔

اس قسم کے اموال میں خدا کی شرکت اس شرکت سے زیادہ ہے جو بقیہ تمام اموال میں بعض دلائل سے تم معلوم کر چکے ہو۔ لیکن حصہ خداوندی کی تعیین میں اہل علم کی نظر مختلف واقع ہوئی ہے۔

بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ ان اموال کو چھ حصوں میں تقسیم کیا جانا چاہیئے۔

۱- ایک خداوند جہاں کے نام پر

۲- دوسرا سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر۔[1]

۳- باقی حصے دوسرے شرکاء کے نام پر کہ ہر شریک کو اس کا حصہ دیدینا چاہیئے۔

اور خدا کا حصہ کعبہ اور مسجدوں کی تعمیر میں صرف کرنا چاہیئے۔ لیکن جو شخص باریک بیں نظر اور مرتبہ شناس عقل رکھتے ہیں وہ اس تقسیم سے راضی نہیں ہوئے۔ کیونکہ اس صورت میں فعلی[2] اور انفعالی استحقاق برابر ہوگیا اور اصلی مالک کو مجازی مالکوں پر کوئی برتری اور بلندی نہیں رہی۔

گذشتہ تمہیدی مضامین سے تم سمجھ لیا ہے کہ خدائے مالک الملک کی ملک باقی تمام املاک کی بنیاد ہے اور تم جانتے ہی ہو کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ وجود کا عطا کرنا ہے کہ فعلی استحقاق کے موجبات میں سب سے بالاتر ہے، کیونکہ اگر خدا کی داد و دہش پر نظر ڈالیں تو اس سے زیادہ

---

[1] یعنی ایک حصہ اللہ تعالیٰ کا، دوسرا حصہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا، تیسرا ذوی القربیٰ کا، چوتھا یتیموں کا، پانچواں مساکین کا اور چھٹا مسافروں کا جیسا کہ آیت سے واضح ہے۔ مترجم

[2] فاعلی اور فعلی، انفعالی اور مفعولی استحقاق کی دو قسمیں گزشتہ صفحات اور حاشیہ میں تشریح کے ساتھ بیان ہو چکی ہیں، وہاں ملاحظہ فرمالیجئے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

اعطار مبیع واجرت ہا و نسبتی ندارد۔ واگر بر قبض نظر افگند قبضی بالا ازیں نیست کہ موصوف بالذات را بر اوصاف ذاتیہ خود باشد، یک لحظہ و یک لحہ انفصال ممکن نیست تا گویند کہ از دست او تواں رفت

غرض دیگر وجہیات استحقاق فعلی باستحقاق فعلی خداوند الملک الملک میرسند و نہ قبض دیگراں بہ قبض خداوندی نسبتی دارد۔ نظر بریں تقسیم مذکور ہیچ بے معنی ست۔ چہ اگر باعتبار استحقاق فعلی ست ہمہ ازاں او تعالیٰ ست۔ واگر باستحقاق انفعالی ست نعوذ باللہ۔ پس ہمہ میدانند کہ او تعالیٰ منزہ ازاں است۔ بنا بریں استحقاق عدم غنا و احتیاج ست کہ تصور آں نیز دراں بارگاہ مقدس از محالات ست۔

بااین ہمہ اگر در صرف حصہ خداوندی در تعمیر بیت اللہ و دیگر مساجد نظر بر انتساب بیت اللہ بجانب او تعالیٰ ست سبیل اللہ وعبادۃ ہم بداں جانب منسوب ست بلکہ انتساب عبادت بسوی او تعالیٰ اول و اقدم ست از انتساب بیت اللہ و مساجد۔ چہ منشای ایں انتساب ہم ہمیں عبادۃ افتادہ۔ پس اندریں صورت حصہ دیگر شرکاء ہم حصہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہم بصرف خدا تعالیٰ می آید چہ غرض

اس کی اور کیا بخشش ہوگی کہ اس نے ہمیں پیدا کیا۔ کسی اجرت اور فروخت کی ہوئی چیز کا معاوضہ خدا کی اس وجود کی دی ہوئی نعمت کے مقابلے میں کچھ نہیں ہے۔ اگر قبضے پر نظر کریں تو اس سے بڑھ کر اور کوئی قبضہ نہیں جو کہ موصوف بالذات کو اپنے ذاتی اوصاف پر ہوتا ہے وہ قبضہ ایک لمحے اور ایک لحظے کے لئے بھی جدا ہونا ممکن نہیں کہ لوگ کہیں کہ اس کے ہاتھ سے چھینا جا سکتا ہے۔

غرض یہ ہے کہ نہ تو استحقاق فعلی کی واجب کرنے والی چیزیں خدائے مالک الملک کے فعلی استحقاق کی برابری کر سکتی ہیں اور نہ دوسروں کا قبضہ خدا کے قبضے سے کوئی نسبت رکھتا ہے۔ بنا بریں مذکورہ تقسیم بے لحاظ سے بے معنی ہے۔ کیونکہ اگر استحقاق فعلی کے اعتبار سے ہے تو یہ سب اس خداوند تعالیٰ کی ملکیت ہے اور اگر نعوذ باللہ انفعالی استحقاق کی وجہ سے ہے تو سب لوگ جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انفعالی استحقاق سے پاک ہے (چوتھی کے طفیل میں حاصل ہوا) کیونکہ اس انفعالی استحقاق کی بنیاد فقر اور احتیاج پر ہے کہ اس کا تصور کرنا بھی اس مقدس بارگاہ میں محال ہے۔

ان تمام باتوں کے باوجود اگر خداوند تعالیٰ کے حصے کو بیت اللہ اور دوسری مسجدوں کی تعمیر میں خرچ کرنے کے بارے میں نگاہ اس طرف ہو کہ بیت اللہ، اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے تو سبیل اللہ اور عبادت بھی تو اسی طرف منسوب ہے۔ بلکہ عبادت کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف بیت اللہ اور دیگر مساجد کی نسبت سے زیادہ مقدم اور اول ہے۔ کیونکہ بیت اللہ کے اس تعلق کا اصل سبب وہی عبادت ہے پس اس صورت میں دوسرے شرکاء کا حصہ بھی خصوصاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ بھی خدا تعالیٰ کے مصرف میں آجاتا ہے

toobaa-elibrary.blogspot.com

مال بعباد بغرض عبادت - چنانکہ دانستی - باقی اگر کسی در ہواو ہوس خراب کند، در تعمیر خانۂ کعبہ و مساجد ہم احتمالات دیگر موجود اند - قصۂ اقامت نصب و بتان بزمان جاہلیت دراں مکان جنت تو امان ہمہ شنیدہ باشند - نظر بریں محققان امت ہمہ را از آنِ خدا داشتند و لفظ فَلِلّٰہِ را بریں محمل فرود آوردند و تکریر لام علاوہ آنکہ گفتہ شاہد دیگر بہر ایں علماء دیدند و ہمیں طور از توسط فَلِلرَّسُوْلِ مابین فَلِلّٰہِ وَلِذِی الْقُرْبٰی الخ بدو معنی پی بردند - یکی آنکہ از لام لِلرَّسُوْلِ یعنی از لام متوسط کہ بلفظ رسول ست توسط نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مابین خدا و بندگانش بہ برزخیت کبریٰ و توسط آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بطور یکہ گفتہ ام پی بردہ مالکیت خلافت برای آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسلم داشتند - بلکہ از لفظ رسول نیز اول بہمیں معنی اشارہ یافتند - زیراکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نائب و فرستادہ او تعالیٰ

کیونکہ بندوں کو مال دینا عبادت کی غرض سے ہے جیسا کہ تم جان چکے ہو - باقی اگر کوئی شخص ہوا[1] اور ہوس میں مال خراب کرے تو خانۂ کعبہ اور مسجدوں کی تعمیر میں بھی عبادت کے علاوہ اور دوسرے احتمالات[2] موجود ہیں - زمانۂ جاہلیت میں بتوں کا اس مکان جنت نشان میں رکھنا سب نے ہمیشہ سنا ہوگا اس پر نظر رکھتے ہوئے امت کے محققین نے سبھی کو خدا کی ملکیت قرار دیا اور لفظ فَلِلّٰہِ کو اسی معنی پر محمول کیا اور لام کے دوبارہ لانے کو اس کے علاوہ جو میں نے کہا ہے ایک دوسرا گواہ[3] اس مطلوب کے لئے سمجھا اور اسی طرح سے فَلِلّٰہِ اور وَلِذِی الْقُرْبٰی کے درمیان فَلِلرَّسُوْلِ کو لانے سے محققین نے دو معنی سمجھے ہیں - ایک[4] یہ کہ لِلرَّسُوْلِ کے لام سے یعنی اس لام سے جو لِلرَّسُوْلِ کے لفظ پر درمیان میں آیا ہے، خدا اور اس کے بندوں کے درمیان نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطہ ہونا برزخیت[5] کبریٰ (یعنی واسطۂ عظمیٰ) اور جس طرح پر کہ میں نے آنحضرت[6] کا واسطہ ہونا بیان کیا ہے اس کو سمجھ کر خلیفۃ اللہ کی حیثیت سے آنحضرت[7] کا مالک الملک ہونا محققین نے تسلیم کرلیا بلکہ لفظ رسول

---

[1] اگر کوئی خواہشات نفس یعنی عیاشی میں روپیہ خرچ کرے حالانکہ مال عبادت کے لئے دیا گیا تھا تو وہ مال خلاف مصرف ہوگا - مترجم

[2] یعنی خانہ کعبہ کو بتوں کے رکھنے کے واسطے یا مسجدوں کو بدعات کے لئے بنائے تو اُن میں بھی احتمالات ہوا و ہوس موجود ہیں - یا جیسا کہ مسجد ضرار مسلمانوں میں تفرقہ ڈالنے کے لئے حضورؐ کے زمانے میں بنائی گئی تھی - مترجم

[3] پہلا گواہ ہمارا استحقاق فعلی کا بیان اور دوسرا لام کو مکرر لانا گواہ ہے - مترجم

[4] برزخیت کبریٰ کے متعلق ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے بندوں کے درمیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بڑا واسطہ یا ذریعۂ عظمیٰ ہیں - مترجم -

toobaa-elibrary.blogspot.com

بجانب بندگان ست - و پیداست کہ رسولؐ را توسط فیما بین مرسل و مرسل الیہ ضروری ست - چنانچہ لفظ اطیعوا کہ برسر ایں لفظ در مواقع دیگر نہادہ اند شرح ایں مقصود، بوجہ اتم فرمودہ -

دوئم بدلالت التزامی بعدم فراغت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم متنبہ شدہ از استحقاق انفعالی اوشاں متنبہ و خبردار شدند - چہ اطلاق لفظ رسول بر ایں معنی گواہ است کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شب و روز مصروف ایں کار بودند و فرصت تحصیل سرمایہ قضاء حوائج خود نمی داشتند - الغرض ایں لفظ بدو معنی دلالت

سے بھی محققین نے اول اسی معنی کی طرف اشارہ پایا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس اللہ تعالیٰ کے نائب اور بندوں کی طرف اس کے بھیجے ہوئے ہیں - اور یہ بات صاف ہے کہ رسولؐ کو خدا اور بندے کے درمیان واسطہ بنانا ضروری ہے جیسا کہ لفظ اطیعوا[1] کہ اس لفظ رسول کے اول میں دوسرے مقامات میں رکھا ہے، اس مقصد کی شرح پورے طور پر کرتا ہے -

دوسرے[2] نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغ نبوت کے باعث عدم الفرصتی سے محققین دلالت[3] التزامی کے ذریعہ آگاہ ہوکر آنحضورؐ کے انفعالی استحقاق سے متنبہ اور خبردار ہوئے - کیونکہ رسولؐ کے لفظ کا بولا جانا اس بات کا ثبوت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات دن اس کام میں مصروف تھے اور اپنی ضروریات کے پورا کرنے کے لئے سرمایہ حاصل کرنے کی فرصت نہ رکھتے

---

[1] اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ میں اللہ کے ساتھ اول میں اَطِیْعُوْا کا لفظ جو ٹھیک اسی طرح رسول کے اول میں بھی مستقل طور پر علیحدہ اَطِیْعُوْا لفظ رکھا گیا ہے جس سے تغیر صلی اللہ علیہ وسلم کو ساطت کی تائید ہوتی ہے۔ مترجم

[2] دلالت کے لفظی معنی ارشاد یعنی راہ دکھانے کے ہیں لیکن علم منطق میں ایک چیز کے جاننے سے دوسری چیز کے جاننے کو دلالت کہتے ہیں جیسے دھوئیں سے آگ کا علم ہونا - اس دلالت لفظیہ و صحیحہ کی تین قسمیں ہیں (۱) دلالت مطابقی (۲) دلالت تضمنی (۳) دلالت التزامی یوں تو دلالت کی کل چھ قسمیں بن جاتی ہیں لیکن منطق مذکورہ تین دلالتوں سے بحث رکھتے ہیں - الغرض دلالت مطابقیہ وہ دلالت کہلاتی ہے کہ جس میں لفظ اپنے تمام معنی موضوع لہٗ پر صادق آئے - جیسے انسان کا دلالت حیوان ناطق پر - (۲) دلالت تضمنیہ اس دلالت کو کہتے ہیں جس میں لفظ اپنے معنی موضوع کے دلالت جیسے انسان صرف حیوان یا صرف ناطق پر بولا جائے حالانکہ انسان کا لفظ پورے حیوان ناطق کے لئے بنایا گیا ہے لیکن یہاں اس سے صرف ایک جزو مراد لیا گیا ہے یعنی حیوان یا ناطق - (۳) تیسرے دلالت التزامی ہے وہ دلالت ہوتی ہے کہ لفظ تو اس پورے معنی پر بولا جائے جس کے لئے وہ بنایا گیا ہے اور نہ اس کے جزو پر بولا جائے بلکہ ایک ایسے معنی پر بولا جائے جو خارج ہوں اور جس معنی کے لئے وہ لفظ بنایا گیا ہے، اس کے لئے وہ خارجی معنی ضروری ہوں جیسے انسان بول کر نہ تو حیوان ناطق مراد لیں اور نہ صرف حیوان اور نہ صرف ناطق بلکہ انسان بول کر کاتب مراد لیں یا ضاحک (ہنسنے والا) (مقامات صفحہ ۹)

مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد بھی یہاں دلالت التزامی کے طور پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا استحقاق انفعالی ثابت کرنا ہے - مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

دارد و برزخیت مشارٌ الیہا را مستحکم میگرداند۔ چہ بدلالت این لفظ از ہر دو طرف حکمی رسیدہ می بینم۔ و میدانی کہ مقام برزخیت ہمین ست و بس کہ ہر دو جانب مناسبتی داشتہ باشد

شبہ و ازالۂ آں

و ازیں تقریر آں خلجان ہم از سینہ برآمدہ باشد کہ باستماع اینکہ استحقاق اصناف مندرجہ این آیت استحقاق فعلی ست بدلت خطوط کردہ باشد یعنی ہر استحقاق فعلی اول تحقق مالکان باستحقاق فعلی ضرور ست۔ و وجہ اندفاع این خلجان اینست کہ بایراد لفظ فی للہ اشارہ باین معنی فرمودہ اند کہ مستحق فعلی درین اموال خداوند ذوالجلال ست تو گوئی چنانکہ در اوقاف عباد موافق رائے ابوحنیفہؒ اصل شی موقوف مملوک واقف باشد و منافع را تصدق کردہ باشد۔ ایں جا مالک اصل خدا تعالیٰ خود را داشتہ، اصناف باقیہ را مصرف منافع مقرر فرمود و ایں کہ ایں اصناف مصرف منافع اند نہ مصرف اصل حالانکہ استحقاق انفعالی چنانکہ در مستحقان یافتہ میشود ہمچناں در مستحقان زکوٰۃ ہم یافتہ می شود۔ و میلغ کہ مستحقان زکوٰۃ بلکہ مستحقان اوقاف ہم پس از عطاء مالک قدر عطا میگردند۔ و جہش ہمین ست

تھے۔ الغرض یہ لفظ دو معنی پر دلالت کرتا ہے اور مذکورہ وساطت کو پختہ بنا دیتا ہے۔ کیونکہ اس لفظ کی دلالت کے دونوں طرف سے مجھے ایک حکم پہنچتا ہوا نظر آرہا ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ برزخیت کا مطلب یہی ہے اور بس کہ دونوں جانبوں سے کوئی مناسبت پائی جاتی ہو۔

شبہ اور اس کا ازالہ

اور اس تقریر سے وہ شک بھی دل سے نکل گیا ہوگا جو یہ سن کر کہ اس آیت کے تحت داخل لوگوں کا استحقاق، انفعالی استحقاق ہے تمہارے دل میں گذرا ہوگا۔ یعنی انفعالی استحقاق کے لئے سب سے پہلے فعلی استحقاق رکھنے والے مالکوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور اس شبہ کے دور ہونے کی صورت یہ ہے کہ فی للہ کا لفظ لاکر اس معنی کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ ان اموال کا فعلی حقدار خدائے ذوالجلال ہے۔ یوں سمجھو کہ جس طرح بندوں کے مقرر کردہ اوقاف میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق اصل وقف کی گئی چیز، وقف کرنے والے کی ملکیت میں ہوتی ہے اور اس کے منافع کو صدقہ کردیا جاتا ہے۔ یہاں پر خداوند تعالیٰ نے اصلی مالک اپنے آپ کو رکھکر باقی اقسام ذوالقربیٰ یعنی آپ کے مساکین وغیرہ کو منافع کا مصرف قرار دیا۔ اور یہ بات کہ یہ اصناف ذوی القربیٰ وغیرہ[1] نفع کے حقدار ہیں کہ اصل مال کے۔ حالانکہ انفعالی استحقاق جیسا کہ فے کے مال کے مستحقین میں پایا جاتا ہے۔ اور تمہیں معلوم ہے کہ زکوٰۃ کے مستحق بلکہ اوقاف کے اموال کے مستحق بھی عطا کئے جانے کے بعد بقدر عطا کے

---

[1] مطلب یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر ذوی القربیٰ وغیرہ مستحقین، اموال کے ذاتی طور پر مالک نہیں ہیں بلکہ ان کے منافع سے فائدہ اٹھانے کے حقدار ہیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

کہ در ایراد لفظ فَلِلّٰہِ تعبیہ فرمودہ اند۔ غرض اگر ایں چنیں نکنند ایراد ایں لفظ محض بیکار باشد۔ چہ ایں ہم نتواں گفت کہ اوصاف عرضیہ اگر بحیثیت مضاف بسوی معروض می شوند بحیثیت مضاف الی الموصوف بالذات ہم باشند۔ و بدیں جہت لفظ فَلِلّٰہِ را آوردہ، بعدہ بیان مصارف کردہ اند۔ زیرا کہ ایں مالکیت خدا تعالیٰ مخصوص بایں مال نبود۔ پس چہ ضرورت افتاد کہ دریں جا بالتخصیص ذکر بمیاں آوردند۔ اگر در خمس ذکر فرمودہ بودند در غنیمت نیز ہمیں سال ذکری فرمودند و اگر چو قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰہِ وَالرَّسُوْلِ بہر ہمیں غرض کوش سامعاں رسانیدہ اند باز ایراد ایں لفظ در خمس بیکار بود۔ وقتیکہ ہمہ غنائم را ازاں خود گفتند خمس کہ حصہ ازاں ست خود ازاں او تعالیٰ گردید۔ علاوہ بریں در مواضع کثیرہ بارشاد وَلِلّٰہِ مَافِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاشباہ ذالک ایں عقیدہ را خود مستحکم کردہ بودند۔ بایں اتہام ایں ذکر موجہ نتواں شد۔ معہذا تقاریر یکہ در ج ہدیۃ الشیعہ کردہ ام نیز انشاء اللہ بریں ہر گواہ عادل اند و نیز بعض احادیث ہم بسیاق دیگر آوردہ اشارہ بایں معنی خواہم کرد انشاء اللہ۔

بالجملہ از لفظ خاصہ و خالصہ و دیگر الفاظ مثل لَمْ یُعْطِ اَحَدًا وغیرہ کہ ظاہر بیناں را مالک ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ لفظ فَلِلّٰہِ کے لانے میں پوشیدہ رکھی ہے۔ غرض اگر یہ معنی نہ کریں گے تو اس لفظ کا لانا بیکار محض ہو جائے گا کیونکہ یہ بھی نہیں کہا جاتا کہ عرضی اوصاف اگر ایک حیثیت سے معروض کی طرف منسوب ہوتے ہیں تو دوسری حیثیت سے موصوف بالذات کی طرف بھی منسوب ہوتے ہیں۔ اور اسی لحاظ سے لفظ فَلِلّٰہِ کو لایا گیا ہے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے مصارف کا بیان کر دیا ہے کیونکہ خداوند تعالیٰ کی یہ مالکیت خاص اس مال کے ساتھ مخصوص نہ تھی۔ پھر کیا ضرورت پیش آئی کہ اس جگہ خاص طور پر اپنا ذکر درمیان میں لائے۔ اگر خمس میں ذکر فرمایا تھا تو غنیمت میں بھی اسی طرح ذکر فرماتے اور اگر جو "کہدیجئے کہ انفال اللہ اور رسول کے لئے ہیں" اسی غرض کے لئے سننے والوں کے کان میں ڈالا ہے تو پھر اس لفظ کا خمس کے بیان میں لانا بے فائدہ تھا کیونکہ جب تمام غنیمت کے مال کو اپنی ملک قرار دیدیا تو خمس جو کہ اسی کا ایک حصہ ہے خود بخود اللہ تعالیٰ کی ملکیت بن گیا۔ اس کے علاوہ بہت سے مواقع میں "اور اللہ ہی کے لئے ہے جو کچھ کہ آسمانوں اور زمین میں ہے"۔ کے ارشادات اور اسی طرح دوسری آیات کے مطابق اس عقیدے کو خود بخود پختہ کر دیا تھا۔ اس وجہ سے اس ذکر کے اتہام کی کوئی وجہ نہیں نکل سکتی۔ اس بات کے ساتھ ساتھ جو تقریریں کہ میں نے "ہدیۃ الشیعہ" میں بیان کی ہیں وہ بھی انشاء اللہ اس بات پر منصف گواہ ہیں۔ اور نیز بعض احادیث بھی دوسرے بیان کے ذیل میں فلاں اس معنی کی طرف میں انشاء اللہ تعالیٰ اشارہ کروں گا۔

الغرض لفظ خاصہ اور خالصہ اور دوسرے الفاظ مثل لَمْ یُعْطِ اَحَدًا "وغیرہ سے کہ

toobaa-elibrary.blogspot.com

وہم مذکور بخاطر می نشیند از مغالطہ نظر سرسری ست یا بداہت وہم ورنہ خود میدانی کہ ایں الفاظ خصوص بملک و موضوع بہر مالکیۃ نیستند۔ تا چارہ ناچار پای عقل را شکستہ در پی وہم مذکور روند۔

ایں الفاظ باعتبار معانی مطابقیۃ مرخوص بما ازیں تحمل متبادر عام اند و عام را قبل دلالت دلائل مخصصہ بر محمل خاص فرود آوردن کار کسانی ست کہ دُم را از سر نشناسند۔ خود میدانی کہ خصوص و اختصاص دو عوارض از دو قسم استحقاق عام ست و بہر دو قسم ارتباط دارد۔ میتواں گفت کہ زکوٰۃ مخصوص بہر فقرا و مساکین وغیرہم اصناف معلومہ ست۔ اغنیا را دراں حقی و استحقاقی نیست۔ علیٰ ہذا القیاس اموال فیٔ خاص بہر اصناف مندرجہ آیۃ مَا اَفَآءَ اللّٰہُ ست۔ اغنیا را دراں مداخلت نمیرسد۔ چنانچہ خود مجمد کَیْلَا یَکُوْنَ دُوْلَۃً بَیْنَ الْاَغْنِیَآءِ مِنْکُمْ بایں جانب اشارۃ فرمودند۔ اکنوں تجسس مخصصات باید کرد۔ تاکہ اگر بہم رسند فبہا ورنہ ایں کلام مجمل باشد۔ چہ دو محمل متضاد بیکدیگر مراد تواں شد تا عام گفتہ باطمینان بنشینند۔ مگر چوں تلاش مخصصات کردیم بشہادۃ مقدمات گذشتہ

سطحی نظر رکھنے والوں کے دل میں مذکورہ وہم پیدا ہوتا ہے تو وہ سرسری نظر کی غلطی کے باعث ہے یا ظاہری وہم کے سبب۔ ورنہ تمہیں خود معلوم ہے کہ یہ الفاظ ملکیت کے لئے خاص اور مالکیت کے لئے نہیں بنائے گئے ہیں۔ کہ مجبور ہو کر عقل کے پاؤں کو توڑ کر مذکورہ وہم کے پیچھے لگ جائیں۔

یہ الفاظ ان معانی کے اعتبار سے جن کے لئے یہ بنائے گئے ہیں اس متبادر محمل[1] سے عام ہیں۔ اور عام لفظوں کو تخصیص کے دلائل سے پہلے کسی خاص معنی پر محمول کرنا انہی لوگوں کا کام ہے جو دُم اور سر میں تمیز نہیں کرتے۔ تمہیں خود معلوم ہے کہ الفاظ خصوص یا خصائص اور خلوص استحقاق کی دونوں قسموں سے عام ہیں اور دونوں قسموں سے تعلق رکھتے ہیں۔ لہٰذا کہہ سکتے ہیں کہ زکوٰۃ فقراء اور مساکین وغیرہم معروف قسموں کے لئے خاص ہے مالداروں کا اس میں کوئی حق اور استحقاق نہیں ہے۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے کہ اموال فیٔ مندرجہ آیت مَا اَفَآءَ اللّٰہُ کے مطابق انہی لوگوں کے لئے مخصوص ہیں جو آیت مَا اَفَآءَ اللّٰہُ کے تحت آتے ہیں۔ مالداروں کو اس میں دخل کا حق نہیں پہنچتا۔ چنانچہ خود آیت کا یہ ٹکڑا "تاکہ تم میں[2] سے مالداروں کے درمیان ہی مال گھومتا رہے" میں اس طرف اشارہ فرما دیا اب وجوہ تخصیص کی تلاش کرنی چاہیئے۔ اگر وہ مل جائیں تو اچھا ہے ورنہ یہ کلام مجمل ہو گا۔ کیونکہ دو متضاد محمل بیک وقت مراد نہیں لئے جا سکتے کہ ہم اس کو عام کہہ کر اغنیاء سے لے لیں جائیں۔ مگر جب ہم نے وجوہ

---

[1] متبادر محمل ایسے معنی کو کہا جاتا ہے جو کسی لفظ کو سن کر یا پڑھ کر ذہن میں یکدم آجاتے ہیں اور عام طور پر جو معنی مراد لئے جائیں وہی متبادر محمل کہلاتے ہیں۔ مترجم

[2] اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ مال مالداروں میں ہی نہ گھومتا رہے بلکہ فقراء اور حاجتمندوں کو بھی کچھ نہ کچھ ضرور ملے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

یقین دانستیم کہ ایں اختصاص بایں معنی ست کہ جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ایں را بہر خود و اشتہ بودند و بیشتر دانستہ کہ در استحقاق انفعالی رسانیدن حق بہر ہر فرد و ہر ہر صنف از مستحقاں ضرور نیست۔ بیک فرد ہم اگر حوالہ کنند از عہدۂ ادا بدر آیند۔ چوں خلافت مخصوص بآنجناب صلی اللہ علیہ وسلم بود تقسیم و تولیۃ ہمہ برای او شا باشد۔ حاجت دست نگری دگراں نبود۔ و ازینجا اختیار اخذ صفایا از خمس و فیٔ کہ ہمہ اہل سنت بہر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تجویز فرمودہ اند موجہ دانستہ باشی۔ بالجملہ ازیں خصوص و خلوص و دیگر مضامین مؤدہ ایں معنی، معنی ملک بآنجناب قطع نظر ازانکہ افزایش از معنی مطابقی ست مخالف دلائل قطعی ست کہ بعض ازانہا در گذشت و بعض را انتظار باید کرد

یکی[1] ازانہا حدیث مالک بن اوس بن الحدثان ست کہ در مشکوٰۃ از ابوداؤد آوردہ۔

وعنہ قال کان فیما احتج بہ عمر ان قال کانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلث صفایا[1] بنی النضیر وخیبر وفدک فاما بنو النضیر فکانت حبسا لنوائبہ

تخصیص کی تلاش کی تو گذشتہ تمہیدات کی شہادت پر ہمیں یقین ہو گیا کہ یہ اختصاص اسی معنی کر ہے کہ جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان زمینوں کو اپنے لئے رکھ لیا تھا۔ اور بیشتر تمہیں معلوم ہو چکا ہے کہ انفعالی استحقاق میں مستحقین کی ہر ہر صنف اور ہر ہر فرد کو حق کا پہنچانا ضروری نہیں ہے۔ اگر کسی ایک شخص کے بھی حوالے کر دیں گے تو ادا کرنے کی ذمہ داری سے بری ہو جائیں گے۔ چونکہ خلافت کے باعث مالکیت آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص تھی اس لئے ان سب اموال کا متولی ہونا اور تقسیم کرنا آپ ہی کے لئے مخصوص ہو گا دوسروں کی دست نگری کی ضرورت نہیں۔ اور یہیں سے فے اور خمس کی منتخب اشیا کے لے لینے کا اختیار جس کو اہل سنت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جائز فرمایا ہے مدلل نکلے گا معلوم کر لیا ہو گا۔ بالجملہ اس خصوص اور خلوص اور اس معنی کی تائید کرنے والے دوسرے مضامین سے، ملکیت کے معنی نکلنا، قطع نظر اس سے کہ اصلی مطابقی معنی پر زیادتی کرنا ہے یقینی دلائل کے مخالف ہے جن میں سے بعض گذر چکے اور بعض کا انتظار کرنا چاہیئے۔

انہی میں سے ایک مالک بن اوس بن حدثان کی حدیث ہے جو مشکوٰۃ میں ابوداؤد سے مروی ہے۔

اور ابوداؤد سے مروی ہے انہوں نے کہا جس چیز کو عمر حجت میں پیش کیا کرتے تھے اسی میں سے یہ بات ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بنی نضیر خیبر اور فدک کے وہ اموال جو حضور نے اپنے لئے منتخب

[1] صفایا، صفیہ کی جمع ہے۔ بہت دودھ دینے والی اونٹنی اور چھوارے کے بہت پھل دینے والے درخت کو کہتے ہیں۔ لیکن جب صفایائے غنیمت کے اس حصے کو صفایا کہا جاتا ہے جس کو رئیس قوم اپنے لئے مخصوص کرے (منجد)

toobaa-elibrary.blogspot.com

واما فدك فكانت حبسا لابناء السبيل واما خيبر فجزاها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة اجزاء - جزئين بين المسلمين وجزءاً نفقة لاهله فما فضل عن نفقة اهله جعله بين الفقراء المهاجرين رواه ابوداود

فرمائے تھے ان کا تہائی حق آنحضورؐ کو تھا پس جو نضیر کا مال وقتی ضروریات کے لئے وقف تھا اور فدک کی آمدنی مسافروں کے لئے وقف تھی رہا خیبر تو اس کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین حصے فرمائے، اس میں سے دو حصے مسلمانوں کے لئے اور ایک حصہ اپنے گھر کے خرچ کے لئے مخصوص تھا۔ اور جو کچھ آپ کے اہلبیت کے خرچ سے بچتا تو اس کو مہاجرین فقرا میں خرچ فرماتے۔ ابوداؤد نے یہ روایت بیان کی۔

حدیث دیگر

وحدیث دیگر از شرح السنہ بروایت مالک بن اوس بن الحدثان در مشکوٰۃ آوردہ:۔

عن مالك بن اوس بن الحدثان قال قرأ عمر بن الخطاب رضى الله عنه انما الصدقات للفقراء والمساكين حتى بلغ عليم حكيم فقال هذه لهؤلاء ثم قرأ واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه وللرسول حتى ابن السبيل ثم قال هذه لهؤلاء ثم قرأ ما افاء الله على رسوله من اهل القرى حتى بلغ للفقراء ثم قرأ والذين جاءوا من بعدهم ثم قال هذه استوعبت المسلمين عامة فلئن عشت

دوسری حدیث

اور دوسری حدیث شرح السنہ سے بروایت مالک بن اوس بن حدثان مشکوٰۃ میں لائے ہیں:۔

مالک بن اوس بن حدثان سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پڑھی "صدقات ہیں اس کے نہیں کہ صدقات فقراء، مساکین یہاں تک کہ علیم حکیم تک آیت تلاوت کی تو فرمایا یہ ان لوگوں کے لئے ہے۔ پھر یہ دوسری آیت پڑھی، اور جان لو کہ جو کچھ تم غنیمت حاصل کرو کسی چیز کی بھی ہو تو اس میں سے اللہ کے لئے پانچواں حصہ اور رسول اللہ صلی اللہ کے لئے ابن سبیل تک آیت پڑھی اور پھر کہا یہ احوال غنیمت ان لوگوں کے لئے ہیں پھر پڑھا مَا اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى تا آنکہ للفقراء تک آیت پڑھی پھر پڑھا والذین جاءوا من بعدھم پھر فرمایا کہ اس

لہ یعنی یہ صدقات ان لوگوں کے لئے ہیں جن کا اس آیت میں ذکر ہے۔ مترجم

سے پوری آیت یہ ہے اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغٰرِمِيْنَ وَفِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ ۭ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ۝ (پارہ ۱۰ - سورۃ توبہ - رکوع ۱۰)

toobaa-elibrary.blogspot.com

فليأتين الراعي وهو بسي وحمير نصيبه منها لم يعرق فيها جبينه رواه في شرح السنة

این دو حدیث را اگر بغور نگرند آنچنان را مے شود کہ حضرت رضی اللہ عنہ نے را منجملہ اوقاف می فہمیدند۔ حدیث اول صاف ست در دلالت این معنی چہ حبس ہمیں وقف را گویند وقطع نظر ازیں، وضع و اطلاق خود مفہوم حبس کہ بمعنی محبوس ست بر این قدر دلالت دارد کہ از اصل این اشیا مملوک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نبودند بلکہ بچو قیدیاں و محبوساں کہ بہر چہ ہی یا بہر دوام بکار سرکارے بچو غلامان مملوک جانفشانی یا کنند این اموال نیز بچو اموال مملوکہ زیر تصرف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بودند نہ اینکہ مملوک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بودند۔

علاوہ بریں این احتجاج خود بمقابلہ کسانے بود کہ فئ فتوح عراق و شام را تقسیم کردن میخواستند و بچو غنائم قابل ملک می پنداشتند۔

و این احتجاج در مجمع صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین بود و کسی انکار بریں احتجاج نکرد نہ آنوقت نہ وقت دیگر، نہ از حاضران نہ از غائبان بلکہ ہر کہ بشنید حق را روشن دید و باطل را از حق جدا جدا فہمید۔

آیت نے عام مسلمانوں کو اپنے احاطے میں لے لیا۔ اگر میں زندہ رہا تو تمہے گا ایک چرواہا اور وہ مال نیم پختہ کھجوریں اور مواشی ہوں گے تو میں اس چرواہے کو ان میں سے اس کا حصہ دوں گا جس کے حاصل کرنے کے لئے اس کو دوڑ دھوپ نہ کرنی پڑی۔

ان دو حدیثوں کو اگر غور سے دیکھیں تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کے مال کو منجملہ اوقاف کے سمجھتے تھے۔ پہلی حدیث بھی اپنے اس معنی کی وضاحت میں صاف ہے۔ کیونکہ حبس ہی وقف کو تو کہتے ہیں۔ لفظ حبس کی بناوٹ اور اطلاق سے قطع نظر خود لفظ حبس کا لغوی مفہوم بھی جو محبوس کے معنی میں ہے اتنی بات بتا رہا ہے کہ اصل میں یہ چیزیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت میں نہ تھیں۔ بلکہ قیدیوں اور محبوس لوگوں کی مانند کچھ عرصے یا ہمیشہ کے لئے سرکاری کام میں مملوک غلاموں کی طرح جانفشانیاں کرتے ہیں۔ یہ اموال بھی مملوکہ اموال کی مانند نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تصرف میں تھے نہ یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت میں تھے۔

اس کے علاوہ یہ اموال خود ان لوگوں کے مقابلے میں تھا جو عراق و شام کی فتح میں حاصل ہوئے مال فے کو تقسیم کرنا چاہتے تھے۔ اموال غنیمت کی طرح ملکیت میں لے لینے کے قابل سمجھتے تھے اور یہ استدلال صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے مجمع میں ہوا اور کسی نے بھی اس استدلال پر انکار نہ کیا۔ نہ اس وقت اور نہ کسی دوسرے وقت نہ حاضرین میں سے اور نہ غائبین میں سے کسی نے انکار کیا بلکہ جس شخص نے بھی سائے کو روشن دیکھا اور باطل کو حق سے جدا جدا سمجھا۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

باقی ایں قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ نزد شیعہ اگرچہ از پایۂ اعتبار ساقط باشد و گویند کہ اخبار عمری را چہ اعتبار - مگر چوں بنا ایں تحریر بر دفع الزام و شک اہل سنت دلیں حوالہ چہ حرج - باایں ہمہ تاریخ یکی از فریقین ہم انشاء اللہ مخالف ایں قول نخواہد برآمد - عمل درآمد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں طور بود - باز اگر گویند ایں قدر گویند کہ اموال معلومہ وقف نبود مملوک بود اگرچہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم در ہمیں مصارف صرف کردہ باشد - مگر احتجاج حدیث ثانی نہ قابل دم زدن سنیان ست نہ شیعہ استیعاب ذی جلو مسلمین را انکار نتواں کرد مگر آنکہ خود منکر کلام اللہ شوند و خداوند علیم را ہمچو حضرت عمر رضی اللہ عنہ انگویند کہ خدا را ہم چہ اعتبار نعوذ باللہ -

و آنچہ در یکی از دو روایات گذشتہ از حضرت عمرؓ دربارۂ اموال بنی نضیر چنیں گذشتہ :-

فکانت لرسول صلی اللہ علیہ خاصۃ ینفق علی اھلہ ثم یجعل ما بقی فی السلاح والکراع عدۃ فی سبیل اللہ -

و دریں حدیث ست :-

فاما بنو النضیر فکانت حبسا لنائبہ و نفقۃ اہل را بر خیبر حوالہ کردند معارض یکدیگر نیست -

باقی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول اگرچہ شیعوں کے نزدیک اعتبار کے مقام سے گرا ہوا ہوگا کیونکہ وہ نہیں مانتے کہ عمر کی خبر درست ہے - لیکن چونکہ اس تحریر کی بنیاد اہل سنت کے شک اور الزام کو دور کرنے کے لئے ہے اس لئے اس حوالے میں کیا حرج ہے - اس کے باوجود شیعہ اور سنی دونوں فریقین کی تاریخ میں اس قول عمرؓ کے خلاف کوئی چیز نہ نکلے گی - نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل درآمد اسی طرح پر تھا - پھر بھی اگر کچھ کہیں گے تو صرف اسی قدر کہیں گے کہ یہ اموال وقف نہ تھے بلکہ مملوک تھے اگرچہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہی مصارف میں اموال کو صرف کیا ہوگا - لیکن دوسری حدیث سے حجت لانے میں نہ تو سنیوں کے لئے دم مارنے کا موقع ہے - شیعوں کے لئے - کیونکہ فے کی آیت کا تمام مسلمانوں پر حاوی ہونے سے انکار قطعاً نہیں کیا جا سکتا ہاں یہ کہ کلام اللہ کا ہی انکار کر دیں اور خدائے علیم کو حضرت عمر رضی اللہ کی طرح کہدیں کہ خدا کا بھی نعوذ باللہ کیا اعتبار ہے - (تو یہ دوسری بات ہے)

اور جو گزری ہوئی دو روایات میں سے ایک روایت میں بنی نضیر کے اموال کے بارے میں حضرت عمرؓ سے یہ بیان گذرا ہے :-

"کہ وہ مال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے خاص تھے جنہیں اپنے گھر والوں پر سال بھر کے نان و نفقہ کے لئے خرچ کیا کرتے تھے پھر جو باقی بچتا تو ہتھیاروں اور گھوڑوں پر فی سبیل اللہ تیاری پر خرچ فرماتے -"

اور اس حدیث میں ہے :-

"رہے اموال بنو نضیر تو وہ آپ کے ہنگامی اخراجات کے لئے مخصوص تھے" اور گھر والوں کے نفقے کو خیبر

www.kitaboshia.org

پڑے کیونکہ یہ دونوں [illegible]

toobaa-elibrary.blogspot.com

قبل از افتتاح خیبر فقط قبل از اموال بنی النضیر گرفته باشند بعد افتتاح خیبر بطوریکہ مذکور شد کار فرمود یا آنکہ کان مقتضی استمرار بالی معنی نیست کہ گاہی مخالف آں بساحت وجود نیاید۔ ہر فعل یکدو بار ہم استعمال کان در احادیث و محاورات عرب موجود ست۔ منجملہ حدیث کُنْتُ أُطَيِّبُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِاِحْرَامِهِ حِينَ يُحْرِمُ وَلِحِلِّهِ قبل ان یطوف بالبیت است کہ از حضرت عائشہ رضہ در بخاری فی باب الطیب عند الاحرام مروی ست این واقعہ بجز یک بار صورۃ نہ بستہ۔ چہ استعمال طیب قبل طواف معتمر را بالاجماع جائز نیست و پس از صحبت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بجز یکبار اعنی حجۃ الوداع اتفاق ادار حج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را نیفتادہ۔ بالجملہ مفاد کان استمرار بطور مذکور نیست تا خلشے بدل اہل فہم ماند۔ مانیز در محاورات اردو الفاظیکہ بمقابلہ کان موضوع اند، در وقائع گذشتہ کہ بجز یکبار یا دوبار نشدہ باشند استعمال می کنیم۔

(ندویں صورت طلب میراث حضرت علیؓ و حضرت عباس (رضی اللہ عنہما) کہ از بعض روایات در زمانہ حضرت عمر مفہوم میشود۔ اگر محمول بر طلب حقیقی داریم بگمان جریان میراث در استحقاق انفعالی و تولیت باشد کہ بمرتب

خیبر کی فتح سے پہلے اہل خانہ کا خرچ بنی نضیر کی آمدنی سے لیتے ہوں گے لیکن فتح خیبر کے بعد اس طریقے پر جیسا کہ ذکر کیا گیا عمل فرمایا۔ یا یہ کہ کان اس معنی میں دوام نہیں چاہتا کہ کبھی بھی اس دوام کے خلاف وجود میں نہ آسکے۔ بلکہ کان حدیثوں اور عربوں کے محاوروں میں استمرار کے بجائے ایک دو دفعہ کام کرنے کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے۔ ایک حدیث تو یہ ہے "کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احرام کے لئے جب آپ احرام باندھتے اور احرام سے حلال ہونے کے وقت بیت اللہ کا طواف کرنے سے پہلے خوشبو لگایا کرتی تھی" یہ حدیث جو کہ حضرت عائشہؓ سے بخاری میں "احرام باندھنے سے پہلے خوشبو لگانے کے باب میں" روایت کی گئی ہے۔ (احرام کا) یہ واقعہ ایک دفعہ سے زیادہ پیش نہیں آیا۔ کیونکہ طواف سے پہلے خوشبو کا استعمال عمرہ کرنے والے کو فقہا کے متفقہ فیصلے کے مطابق جائز نہیں ہے۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ساتھ ہونے کے بعد ایک مرتبہ یعنی حجۃ الوداع کے سوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حج کا اتفاق نہیں ہوا۔ الحاصل کان کا تعاقبہ مذکورہ طریقے پر استمرار کا نہیں ہے کہ کوئی خلش اہل فہم کے دل میں رہ جائے۔ ہم بھی اردو کے محاورات میں ان الفاظ کو جو کان کے مقابلے میں بنائے گئے ہیں ان گذشتہ واقعات کے سلسلے میں جو ایک بار یا دو بار کے سوا پیش نہیں آئے۔

اس صورت میں حضرت علیؓ اور حضرت عباس (رضی اللہ عنہما) کا حضرت عمرؓ کے زمانے میں میراث طلب کرنا جو کہ بعض روایات سے سمجھا جاتا ہے اگر اس طلب کو ہم حقیقی طلب پر رکھیں تو (اس صورت میں) انفعالی استحقاق اور تولیت میں میراث جاری ہونے کے گمان کی بنا پر ہوگا جو

toobaa-elibrary.blogspot.com

مالکیۃ خلافت تعلق دارد اگر محمول بر تشبیہ طلب تولیہ بطلب میراث کنیم و وجہ شبہ آں طلب اول باشد کہ در زمانہ حضرت ابوبکر صدیق رضؓ افتادہ باز حاجت ایں اشارہ ہیچ نیست۔

سوال باقی ماند اینکہ صرف در سامان جہاد بکدام حجت بود۔ جہاد از مصارف فئی نیست؟

جواب جوابش اینست کہ لفظ رسول خود کفیل دفع ایں خیال است۔ خرچ سفیران و جاسوساں سلاطین را بنگر کہ چہ قسم میباشد۔ وباز آنہمہ بذمہ سرکار بود۔ نہ اینکہ فقط خرچ خورد نوش بدہند و باقی را حساب کردہ بگیرند۔ سفیر خداوندی و نائب و خلیفہ او را ہر ضرور تیکہ در ادائے پیام یا اعلاء کلام ملک علام پیش آید ہمہ از خزانۂ عامرہ خداوندی بدہانند و باز ہمہ را بصرف رسل بنویسند غرض ایں خرچ از بیت المال باشد و ایں نیز یکی از شواہد عدم ملک نبوی ست۔ بہ نسبت اموال معلومہ۔ (برتبہ ساقطہ کرم خوردہ)

باجملہ از ہر سہ کونہ ہیچ نمی تراود کہ اموال فئی از مملوکات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بمرتبہ ساقطہ استحقاق خلافت الٰہیہ کی وجہ سے مالک ہونے کے مرتبہ سے تعلق رکھتا ہے اور اگر اس (طلب کو) اس پر محمول کریں کہ تولیت کا مطالبہ میراث کے مطالبے کے مانند ہے اور وجہ شبہ وہی پہلی طلب ہو جو کہ حضرت ابوبکر صدیق رضؓ میں پیش آئی تھی تو پھر اس اشارے کی بالکل حاجت نہیں رہتی۔

سوال باقی رہی یہ بات کہ جہاد کے سامان میں یہ مال صرف کرنا کس دلیل کی بنا پر تھا (کیونکہ) جہاد فئے کے (مال) کے مصارف میں سے نہیں ہے؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ رسولؐ، اس شبہ کو زائل کرنے کا خود ذمہ دار ہے۔ چنانچہ بادشاہوں کے جاسوسوں اور سفیروں کے خرچ کو دیکھ لو کہ کس قسم میں داخل ہے۔ وہ سب حکومت کے ذمہ ہے نہ صرف یہ کہ کھانے پینے کا خرچ حکومت دیتی ہے، اور بقایا کو حساب فہمی کر کے واپس لے لیں۔ اسی طرح خدا کے سفیر (یعنی پیغمبر) اور خدا کے نائب اور خلیفہ کو ہر وہ ضرورت کہ اللہ کے پیغام پہنچانے میں یا ملک علام (یعنی اللہ تعالیٰ) کے کلام کو بلند کرنے کے لئے پیش آئے گی۔ تو خداوند متعال کے بھرپور خزانے سے تمام ضروریات کے احتیاجات دلائیں گے اور پھر سب کو رسولؐ کے کھاتے میں لکھ دیں گے۔ غرض یہ ہے کہ یہ خرچ بیت المال سے ہوگا۔ اور یہ بھی مذکورہ اموال کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مالک نہ ہونے کے دلائل میں سے ایک دلیل ہے۔

الحاصل جس پہلو سے بھی کہ ہم دیکھیں ہمیں مترشح ہوتا ہے کہ فئے کے اموال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مملوکات

toobaa-elibrary.blogspot.com

نبودند - اگر بودند بمرتبہ فوقانی بودند- مگر ماحصلش دانستی کہ فقط تولیت و اختیار تصرف ست مناسب وقت بمصرفی از مصارف مقررہ خداوندی از مستحقان

انفاق صرف باید کرد این ضروریست کہ ہر فرد ہر

رسانیدہ شود ادای فی این وجہ ممکن نیست

وَالَّذِيْنَ جَآءُوْا مِنْ بَعْدِهِمْ نیز ہستند کہ ہنوز بساحت وجود قدم ننہادہ اند کسی چہ تواند ادا خمس وزکوٰۃ نیز منجملہ محالات عادی ست - کدام کس ست کہ جملہ فقراء شرق وغرب و مساکین وغیرہ را تجسس کردہ یکان یکان را دادن میتواند-

اکنوں اگر حدیث واقدی صحیح ہم باشد چہ حرج کہ مفادش بیش ازیں نہ باشد اگر فرق باشد ہمیں قدر باشد کہ احادیث حضرت عمر رضی اللہ عنہ موقوف اند و آں مرفوع-

نمونیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گفتہ بود

ہمیں حضرت عمر گفتند - زیادہ ....

فرض گویم کہ معنی ناقصہ و خاصہ ایں نیست گفتہ شد آں وقت ما را جوابی دگر بزبان ست -

سے مرتبۂ سافلہ میں نہ تھے - اگر تھے تو مرتبۂ فوقانی میں تھے - مگر اس کا ماحصل (نتیجہ) تمنے جان لیا کہ صرف انتظام کرنے اور تصرف کرنے کا اختیار ہے - یعنی خداوند تعالیٰ کے مقررہ مصارف میں سے، صرف کے مناسب وقت میں، انفاق استحقاق کے مستحقین پر صرف کر دینا چاہیئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ہر صنف کے ہر ہر فرد کو پہنچایا جائے، ورنہ فرض کا اس طور سے ادا کرنا کیسے ممکن ہے جبکہ مصارف میں سے وہ لوگ بھی ہیں جو ان کے بعد آئیں گے اور انہوں نے ابھی دنیا میں قدم بھی نہیں رکھا ہے - کوئی ایسا کس طرح کر سکتا ہے - خمس اور زکوٰۃ کا ادا کرنا بھی (اس طور پر) عادت انسانی کے لئے محالات میں سے ہے - کونسا آدمی ہے کہ مشرق و مغرب کے تمام فقرا اور مساکین وغیرہ کو ڈھونڈھ ڈھونڈھ کر ایک ایک روپے دے سکتا ہے -

اب اگر واقدی کی حدیث صحیح بھی ہو تو کیا مضائقہ ہے کہ اس کا مقصد اس سے زیادہ نہ ہوگا - اگر فرق ہوگا تو اسی قدر ہوگا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیثیں موقوف[2] ہیں اور وہ مرفوع[3] - پس گویا کہ وہ مضمون جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا وہی مضمون حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا، اس سے زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں - ہاں اگر فرض کرلو کہ خاصہ اور خاصہ کے معنی یہ نہیں ہ تو اس وقت دوسرا جواب ہماری زبان پر موجود ہے -

---

[1] اس طور سے ادا کرنے کے یہ معنی ہیں کہ ہر ہر صنف کے ہر ہر فرد کو دیا جائے - مترجم

[2] موقوف وہ حدیث ہے جس کی سند کسی صحابی پر جا کر رک جائے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم تک اس سند کو نہ پہنچایا گیا ہو - مترجم

[3] حدیث مرفوع وہ حدیث ہے جس کی سند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی ہو - مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

گوئیم سلمنا لفظ خاصہ و خالصہ وغیرہ دلالت برمالکیت فعلی میکنند نہ بر استحقاق انفعالی - لیکن بہر انتساب چنانکہ دانستی مرتبہ فوقانی کافی ست - ایں وقت ایں جواب از ہماں قبیل خواہد بود کہ پس از سوال مندرج جملہ

يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَال

جواب

قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْل

آمدہ - یعنی دربارہ تقسیم وتعیین حصص اختیار بخدا تعالیٰ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ست نہ بدیگراں ہمچنیں اینجا تقسیم نکردن مال فئ را بطور غنیمت بعد خمس باید پنداشت واللہ اعلم -

وایں را ہم گذار - در حدیث واقدی تضمین آیت ثانیہ از دو آیت فئ بغرض جواب حضرت عمر است کہ بعد برآوردن خمس مثل مال غنیمت تقسیم مال فئ میخواستند -

و حاصل جواب ایں باشد کہ مصرف ایں اموال خود خداوند کریم بیان فرمود - ہمرا ہیان مرا کہ بہر ایں غزوہ رفتہ بودند دراں مصرف

چلو ہمنے تسلیم کرلیا کہ لفظ خاصہ اور خالصہ وغیرہ مالکیت فعلی پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ انفعالی استحقاقی پر - لیکن نسبت کرنے کے لئے جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے مرتبہ فوقانی کافی ہے - اس وقت یہ جواب اسی قبیل سے ہوگا جیسا کہ اس سوال کے بعد جو کہ اس جملہ میں

"آپ سے انفال کے متعلق سوال کرتے ہیں"

جواب

کہدیجئے کہ انفال اللہ اور رسول کے لئے ہے آیا ہے - یعنی حصوں کے مقرر کرنے اور تقسیم کے بارے میں خدا تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہی اختیار ہے نہ کہ دوسروں کو اسی طرح یہاں پر مال فئ کے تقسیم نہ کرنے کو، خمس نکال کر، مال غنیمت کو تقسیم کرنے کی مانند سمجھنا چاہیئے - واللہ اعلم

اور اس کو بھی چھوڑ دیجیے، واقدی کی حدیث میں نے کی دو آیتوں میں سے دوسری آیت کو لانا حضرت عمرؓ کا جواب دینے کی غرض سے ہے کہ مال غنیمت کی مانند خمس کے نکالنے کے بعد فئ کے مال کو بھی تقسیم کرنا چاہتے تھے -

اور حضرت عمرؓ کی طرف سے جواب کا حاصل یہ ہے کہ[1] ان اموال کا مصرف خود خداوند کریم نے بیان فرمادیا - میرے[2] ساتھیوں کو کہ اس غزوہ کے لئے گئے تھے اس مصرف

---

[1] اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح حصوں کا تعین اور تقسیم اللہ اور اس کے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار میں ہے اسی طرح مال فئ غنیمت کے مال کی طرح خمس نکالنے کے بعد اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار میں ہے - مترجم

[2] میرے سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں - مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

یاد نفرمودہ اگر ذکر کردہ فقط مرا ذکر کردہ
بدیں سبب ایں مال خاص بہر من است و میدانی
کہ اطلاق آب و خاک و مال وغیرہ اسماء
اجناس بر قلیل و کثیر برابر است۔ اگر قدری از
مال فئ برای آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باشد ہم
ہم ایں گفتن روا است کہ مال فئ برای آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم باشد بحق محل مخصوص آنست کہ گفتہ
شد۔ یعنی از رؤسائے غزوہ، بجز نبی صلی اللہ
علیہ وسلم کسی را نمی رسد۔ و اگر تضمین آیت
ثانیہ غلط باشد و گویند بجای آیۃ اولیٰ آیۃ ثانیہ
را کاتب یا مصنف بغلط آوردہ۔ میگویم ما نیز
ہمیں راہ میرویم۔ آیت اولیٰ دلالت بر مالکیت
خلافت میکند و میدانی کہ دریں مالکیت کسی دیگر شریک و سہیم
آنسرور صلی اللہ علیہ وسلم نبود۔ اندریں صورت ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم
بایں اختصاص، اشارہ بآں باشد کہ دیگر برا در تقسیم
ایں اموال مداخلہ نیست۔ مالک ایں اشیا از
اصل منم۔ و ایں از ہماں قبیل باشد کہ در
آیت یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ لِلّٰہِ وَالرَّسُوْلِ
شنیدہ۔ پس چنانکہ آنجا بعد ایں ارشاد
بانزال آیت وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ
مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ
وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی مقسم
انفال بیان فرمودند۔ یعنی ارشاد شد کہ
خمس را جدا ساختہ یکسان مذکور باید داد

میں یاد نہ فرمایا۔ اگر ذکر کیا ہے تو فقط تجھ کو ذکر کیا۔
اس سبب سے یہ مال خاص میرے لئے ہے۔[1] اور
تمہیں معلوم ہے کہ آب، خاک اور مال وغیرہ اسمائے
جنس کا اطلاق قلیل و کثیر پر برابر ہے۔ اگر مال فئے میں
سے کچھ آنحضرت صلی اللہ وسلم کے لئے ہے تو اس وقت یہ کہنا درست
ہے کہ فئے کا مال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہے۔ یا تخصیص
محل وہی ہے جو بتا دیا گیا۔ یعنی مغرور قیدیوں اور جانیوالوں میں سے نبی صلی اللہ
علیہ وسلم کے سوا اور کسی کو حق نہیں پہنچتا ہے اور اگر دوسری آیت کا
ضمناً لانا غلط ہو یا یوں کہیں کہ پہلی آیت کی جگہ دوسری
آیت کو کاتب یا مصنف غلطی سے لکھ گیا تو میں کہوں گا
کہ ہم بھی تو اسی راستے پر چل رہے ہیں کہ پہلی آیت
مالکیت خلافت پر دلالت کرتی ہے اور تمہیں معلوم
ہے کہ اس مالکیت میں کوئی آنسرور صلی اللہ علیہ وسلم
کا شریک اور حصہ دار نہیں ہے۔ اس صورت میں
اس حصہ حدیث کے ساتھ، ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم
کا اس طرف اشارہ ہوگا کہ کسی اور کو ان اموال کی تقسیم میں
دخل دینے کا حق نہیں ہے۔ ان چیزوں کا مالک اصل میں
سے میں ہی ہوں۔ اور یہ ولیا ہی مجھے آیت یَسْئَلُوْنَکَ
عَنِ الْاَنْفَالِ لِلّٰہِ وَالرَّسُوْلِ میں سے ہی ہوں۔ پس جیسا
وہاں اس ارشاد کے بعد وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ
مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ وَلِلرَّسُوْلِ
وَلِذِی الْقُرْبٰی کی آیت کے نازل کرنے سے انفال
کی تقسیم کے مصارف بیان فرما دیئے۔ یعنی ارشاد
ہوا کہ پانچویں حصے کو جدا کر کے مذکورہ اصناف کو دیدینا

---

[1] یعنی جہاد میں جانے والوں میں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی غازی کا اموال جہاد میں حق نہ تھا۔ کیونکہ آیت میں صرف آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

و بنسبت باقی اخماس اربعہ اشارہ تملیک بمخاطبین غَنِمْتُمْ شد۔ ہمچنیں۔ در اموال فیٔ۔ پس از ارشاد مذکور کہ از حدیث مذکور دریافتے واز اشارہ آیۃ اولیٰ از دو آیۃ فیٔ بشناختی بانزال آیۃ ثانیہ فیٔ تقسیم اموال فیٔ را بیان فرمودند۔

الغرض موجب ملک کہ قبض ست بطور استحقاق فعلی در مرتبہ تحقانی نہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را بنسبت اموال فیٔ حاصل بود نہ دیگراں را۔ و در مرتبہ فوقانی قبض و ملک و استحقاق فعلے آنسرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہمہ مسلم۔ مگر دراں مرتبہ بیع و شراء ہبہ و میراث وغیرہ تصرفات و حقوق تصرفات را رسائی نیست۔ واللہ اعلم و علمہ اتم۔

چاہیئے۔ اور باقی چار خمسوں کے متعلق غَنِمْتُمْ کے مخاطبین کو مالک بنا دینے کا اشارہ ہوگیا۔ اسی طرح فے کے اموال میں۔ پس مذکورہ ارشاد سے کہ مذکورہ حدیث سے تم نے پالیا اور آیت فے کی دو آیتوں میں سے پہلی آیت کے اشارے سے تمنے پہچان لیا کہ فے کی آیت ثانیہ کے نازل کرنے سے فے کے اموال کی تقسیم بیان فرمادی۔

الغرض قبضہ جو ملکیت کا موجب ہے استحقاق فعلی کے طور پر مرتبہ تحقانی میں نہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فے کے اموال کے بارے میں حاصل تھا نہ دوسروں کو۔ اور مرتبۂ فوقانی میں قبضہ اور ملکیت اور فعلی استحقاق آنسرور صلی اللہ علیہ وسلم کو سب کچھ حاصل ہے۔ مگر اس مرتبہ میں بیع و شراء ہبہ اور میراث وغیرہ تصرفات اور حقوق تصرفات کو رسائی نہیں ہے۔ واللہ اعلم و علمہ اتم۔

www.kitaabnet.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

دوسرا مکتوب

مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے نام

تعارف مکتوب الیہ

یہ مکتوب مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے نام ہے جو حضرت حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے جاں نثار شاگردوں میں سے تھے۔ اصل مکتوبات میں اس کا نمبر گیارہواں ہے لیکن جیسا کہ ہم نے مقدمۂ مکتوبات میں لکھا ہے، ہم نے مکتوبات کی ترتیب بدل دی ہے۔

مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہ ضلع سہارنپور میں ۱۸۵۲ء کے لگ بھگ پیدا ہوئے جو ان کا آبائی وطن تھا جس کو حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قیام سے شرف بخشا۔ مولانا فخر الحسن صاحب حضرت مولانا عبد القدوس صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ سے سلسلۂ نسب رکھتے تھے۔ ابتدائی تعلیم گنگوہ میں حاصل کی بعد ازاں دار العلوم دیوبند میں داخل ہوئے۔

دار العلوم کا افتتاح ۱۲۸۳ھ میں ہوا اور مولانا فخر الحسن صاحب نے ۱۲۸۹ھ میں دار العلوم دیوبند سے علوم معقولات اور منقولات کی تکمیل کی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ آغاز دار العلوم میں آکر داخل ہوئے۔ آپ حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب اسیر مالٹا کے ہم سبق تھے جن کی طالب علمی سے دار العلوم دیوبند کا افتتاح ہوا۔ مولانا فخر الحسن صاحب اگرچہ ۱۲۸۹ھ میں دار العلوم دیوبند کے فاضل بنے لیکن آپ کی فضیلت کی دستار بندی ۱۹ ذیقعدہ ۱۲۹۰ھ مطابق ۹ جنوری ۱۸۷۴ء کو دیوبند کی جامع مسجد میں جلسۂ تقسیم انعام میں ہوئی۔ مولانا فخر الحسن دار العلوم دیوبند کے اس پہلے گروپ میں تھے جو دار العلوم سے فارغ ہوئے۔ آپ کے ساتھ حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب اسیر مالٹا، مولانا عبد الحق صاحب ساکن پور قاضی، مولانا فتح محمد صاحب تھانوی اور مولانا عبد اللہ صاحب جلال آبادی کے بھی دستار فضیلت باندھی گئی۔ (رپورٹ دار العلوم دیوبند ۱۲۹۰ھ)

toobaa-elibrary.blogspot.com

آپ نے تعلیم سے فارغ ہو کر مدرسہ عربیہ قاسم العلوم جامع مسجد نگینہ میں ملازمت کی جیسا کہ مجموعۂ قاسم العلوم کے آئندہ مکتوب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب سے واضح ہے۔ نگینے کے مدرسے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مطبع مجتبائی دہلی میں جو اس وقت منشی ممتاز علی میرٹھی کی ملکیت میں تھا تصحیح کتب پر ملازمت کی ہے۔ ۱۲۹۵ھ مطابق ۱۸۷۵ء میں نواب عظیم علی خاں صاحب رئیس خورجہ کے پاس تیس روپیہ پر ملازم رہے۔ (رپورٹ مؤتمر الانصار مراد آباد ص۴۶)

بعد ازاں مدرسہ دہلی میں بھی ملازم رہے جیسا کہ قاسم العلوم کے مکتوب نہم میں آپ کے نام کے ساتھ مدرس مدرسہ دہلی لکھا ہوا ہے۔ یہ "مدرسہ عبدالرب" تھا جو دہلی میں تھا۔ امیر الروایات میں، امیر شاہ خاں صاحب سے روایت ہے کہ "مدرسہ عبدالرب" پہلے امام کی گلی کی طرف تھا اور اس میں مولوی احمد حسن صاحب امروہی اور مولوی فخر الحسن گنگوہی مدرس تھے۔ مولانا محمد قاسم صاحب اس زمانے میں منشی ممتاز علی صاحب کے مطبع میں کام کرتے تھے۔ مولوی احمد حسن اور مولوی فخر الحسن صاحبان کی وجہ سے مدرسے میں سویا کرتے تھے۔"

(امیر الروایات ص۲۵)

اس روایت سے صاف معلوم ہوگیا کہ مولانا فخر الحسن صاحب "مدرسہ عبدالرب" دہلی میں ملازم تھے کہ مولانا محمد قاسم صاحب کے قیام کا زمانہ تھا جو ۱۲۹۲ھ مطابق ۱۸۷۵-۷۶ء میں قاسم العلوم کی تصحیح کا وقت تھا جیسا کہ قائم محلوا کے ٹائٹل سے واضح ہے۔

۱۲۹۵ھ مطابق ۱۸۷۸ء میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں جن طلبا نے دار العلوم دیوبند نے انجمن "ثمرۃ التربیت" قائم کرنے کی درخواست کی تھی ان میں مولانا فخر الحسن صاحب کا نام بھی فہرست میں موجود ہے اور سات روپیہ آٹھ آنے کا چندہ بھی اس انجمن میں مولانا فخر الحسن صاحب کی طرف سے مؤتمر الانصار مراد آباد کی رپورٹ میں درج ہے۔

مولانا فخر الحسن صاحب نے سفر و حضر میں دار العلوم دیوبند کے علاوہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب سے حدیث اور دیگر علوم کی کتابیں بھی پڑھی ہیں۔ میرٹھ، نانوتہ، دیوبند مولانا کے ساتھ ساتھ رہتے تھے اور پڑھتے تھے۔ خود مولانا فخر الحسن صاحب انتصار الاسلام کے دیباچے میں لکھتے ہیں:۔

"جناب مولانا (محمد قاسم صاحب) مرحوم نے شاگرد و معتقد بہت چھوڑے ہیں۔ . . . . بندہ بھی ایک ادنیٰ شاگردوں میں شمار ہوتا ہے۔"

مولانا فخر الحسن صاحب نے حضرت قاسم العلوم کے ہمراہ جا بجا مثلاً رڑکی، میرٹھ، شاہجہانپور کے مناظرہ میں شرکت کی ہے اور رڑکی میں تقریریں بھی کی ہیں۔ رجب ۱۲۹۵ھ میں دیانند نے مناظرے کئے، جب مولانا قاسم العلوم رڑکی تشریف لے گئے تو مولانا فخر الحسن صاحب، حضرت شیخ الہند اور عبدالعدل بھی ہمراہ تھے۔ جب دیانند مولانا قاسم کے سامنے نہ آیا تو آپ نے ان کے اعتراضات کے جوابات کے لئے شاگردوں سے فرمایا۔ مولانا فخر الحسن صاحب

toobaa-elibrary.blogspot.com

انتصار الاسلام کے دیباچے میں لکھتے ہیں :-

"بندے نے اس حکم کی تعمیل کردی یعنی پنڈت جی کے اعتراضوں کے جواب برسر بازار کئی روز تک بیان کئے۔ اور پنڈت جی کے مذہب جدید پر بہت سے اعتراض کئے اور بہت سی غیرت دلائی۔" (انتصار ص۶)

مولانا فخر الحسن صاحب نے اپنے استاذ محترم مولانا محمد قاسم صاحب کی کتابوں، مناظروں کی رپورٹوں اور تقریروں کی اشاعت میں سرگرمی سے حصہ لیا۔ حجۃ الاسلام، انتصار الاسلام، مباحثہ شاہجہانپور وغیرہ انہی کی کوششوں سے طبع ہوئیں۔ علاوہ ازیں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی سوانح عمری آپ نے تحریر فرمائی جو عبرت زمانہ سے ضائع ہوگئی اور جل کر خاکستر ہوگئی۔ اس غم میں ہم تمام عمر حسقدر قلق اور اضطراب کے انگاروں پر کروٹیں اور پہلو بدلتے رہیں تو بجا ہے۔ سرسید مرحوم کے عقائد فاسدہ کے رد میں بھی ایک کتاب مولانا فخر الحسن نے لکھی لیکن غالباً طبع نہ ہو سکی۔ الغرض مولانا فخر الحسن صاحب حضرت قاسم العلوم کے بڑے عزیز شاگردوں میں سے تھے۔ خود حضرت قاسم العلوم اپنے مکتوب دہم کے آخر میں مولانا فخر الحسن صاحب کو لکھتے ہیں :-

من ندانم از طرف شما و مولوی احمد حسن و مولوی محمد حسن
بدلم چہ نہادہ اند کہ اکثر موکشاں بکار پردازی شما
میکشند۔

وفات آپ کی وفات کی تاریخ اور سال معلوم نہ ہو سکا۔ میں نے استاذ محترم مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ العالی کو مولانا فخر الحسن صاحب کے حالات کے بارے میں لکھا، تو انہوں نے تحریر فرمایا۔

"مولانا فخر الحسنؒ صاحب گنگوہی خاندان قدوسیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ حضرت قطب عالم شیخ عبد القدوس (گنگوہی) رحمۃ اللہ علیہ کی اولاد میں سے تھے۔ ان کے انتقال پر (۱۳۸۹ھ) میں اٹھہتر سال گذر چکے ہیں۔

اس تحریر کا یہ مطلب ہوا کہ ان کا انتقال ۱۳۱۱ھ میں ہوا۔ اگر ہم ان کا سال پیدائش شیخ الہندؒ کے سال پیدائش ۱۸۵۳ء کو مان لیں تو ان کی عمر ۵۸، اور ۶۱ سال کے درمیان کی عمر ہوئی۔

الغرض اب دوسرا مکتوب مولانا فخر الحسن صاحب کے نام ہے اگلے صفحات میں ملاحظہ فرمایئے اور مکتوب سے پہلے اس کا خلاصہ مطالعہ کیجئے۔ (مترجم)

toobaa-elibrary.blogspot.com

تعارفِ مکتوب ہذا و پس منظرِ مکتوب

خلاصۂ مکتوب دوم

اگرچہ یہ مکتوب بجائے خود سلیس اور آسان ہے اس لئے چنداں اس کے خلاصے کی ضرورت نہیں۔ تاہم مختصر طور پر اس دوسرے مکتوب کا خلاصہ پیش خدمت ہے۔

مکتوب کا پس منظر

شیعہ حضرات کے نزدیک یہ بات متحقق ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے لے کر حضرت امام مہدی تک بارہ امام ان کے یہاں گذرے ہیں۔ ان میں آخری امام مہدی علیہ السلام ہیں۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ امام مہدی اپنے زمانے میں پیدا ہوئے تھے اور پھر اچانک غائب ہو گئے۔ اور وہ سرمن رای میں جو دریائے دجلہ کے کنارے ہے غائب ہیں۔ اور قیامت کے قریب میں وہ پھر ظاہر ہوں گے اور جو شخص امام مہدی علیہ السلام کے متعلق یہ عقیدہ نہ رکھے اور ان کی معرفت نہیں نصیب نہ ہو تو وہ ایسا ہی مرے گا جیسا کوئی شخص اسلام سے پہلے جاہلیت کے زمانے میں مرا۔ اور جاہلیت کی موت کفر کی موت ہے لہٰذا یہ شخص بھی کافر ہو کر مرا۔

سُنیوں کے نزدیک امام مہدی قربِ قیامت میں پیدا ہوں گے جیسا کہ احادیث سے ثابت ہے۔ حدیثوں میں یہ بھی ہے کہ وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی حضرت فاطمہ کی نسل میں سے ہوں گے۔ دنیا کو ہدایت کی طرف لائیں گے۔ اور ان کے عہد میں حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام جو آسمان پر اٹھائے گئے ہیں، آسمان سے نزول فرمائیں گے اور خنزیر کو قتل اور صلیب کو توڑیں گے یعنی عیسویت اور کفر کو ختم کر دیں گے اور دینِ محمدیؐ کا اعلان فرمائیں گے تا آنکہ ہر ایک کافر مسلمان ہو جائیگا۔

شیعہ حضرات کے یہاں حسب ذیل حدیث:-

مَنْ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ فَقَدْ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً	جس شخص نے اپنے زمانے کے امام کو نہ پہچانا تو وہ جاہلیت کی موت مرا

میں امام مہدی کا اعتقاد رکھنا ہے لیکن سُنیوں کے یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ کے خلفائے راشدین بھی مراد ہو سکتے ہیں اور ہر وہ امام راشد مراد ہو سکتا ہے جو لوگوں کو ہدایت اور اصلاح کی طرف لائے ان میں حضرت ابوبکر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم سب ہی شامل ہو سکتے ہیں لہٰذا سُنیوں کے یہاں یہ حدیث عام ہے جس میں خلفائے راشدین کے علاوہ عمر بن عبدالعزیز اور امام مہدیؒ بھی شامل ہیں جن کے اعمال آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا نمونہ ہوں اور ان کے اتباع میں دین کی ترقی اور شخصی بہبودی ہو لہٰذا ایسے ائمہ، خلفا، مجددین کو جو نہ پہچانیگا اور ان کے احکام کا اتباع نہ کرے گا ایسا شخص ایسی موت پائے گا جیسے کہ اسلام سے پہلے کوئی شخص جاہلیت کی موت مرا ہو کیونکہ وہ گمراہی کی طرف پلٹتا رہا اور اسی پر مر گیا۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ نے اس مکتوب میں تحریر فرمایا ہے کہ سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا، لہٰذا اب دین کی اصلاح کے لئے ہر صدی میں ایک مجدد آئے گا۔ تو چونکہ نبوت کا زمانہ ختم ہو گیا لہٰذا

toobaa-elibrary.blogspot.com

امامت کا زمانہ باقی رہیگا۔ یہ امام یا مجدد لوگوں کو قرآن کریم کے احکام کے مطابق ان سے برائیوں کو دور کر کے ان کو پاکیزہ بنادے گا جیسا کہ شیخ عبد القادر جیلانی اور حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہما نے کیا۔ لہٰذا جنہوں نے ان ائمہ اور مجددین کو پہچان لیا اور ان کا اتباع کیا وہ ہدایت پر آگئے اور جنہوں نے ان کو پہچان کر ان کا اتباع نہ کیا تو گویا دین کا اتباع نہ کیا اور وہ جہالت کی موت مر گئے۔

امام کی تعریف

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ ہر دور میں جس طرح آب و ہوا اور زمانوں کے اختلاف کے باعث انسان بیمار ہو جاتے ہیں، اسی طرح مختلف زمانوں میں روحانی طور پر ماحول کے حالات کے باعث لوگوں کو مذہبی بیماریاں بھی لاحق ہوتی رہتی ہیں لہٰذا قدرت کی حکمت کے تحت لوگوں کے علاج کے لئے اللہ تعالیٰ کوئی شخص بھیجتا ہے جو ان کی اصلاح کرتا ہے اس کو امام کہتے ہیں۔

تعریف مجدد

اور چونکہ بگڑے ہوئے زمانے کے خلاف وہ دین کے پرانے احکامات لوگوں میں جاری کرتا ہے جو بگڑے ہوئے لوگوں کو نئے معلوم ہوتے ہیں، اس لئے اس کو مجدد کہا جاتا ہے۔

شبہ

اس گئے گذرے زمانے میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر امام مہدی علیہ السلام موجود ہیں۔ تو زمانے کو ان کی اصلاح سے فائدہ حاصل کرنے کی سخت ضرورت ہے۔ ان کو ظاہر ہونا چاہیئے۔ آخر موجود ہوتے ہوئے یہ دیر کیوں ہے۔ اس کے برعکس حضرات خلفائے ثلاثہ جن کو یہ امام نہیں مانتے انہوں نے تو دنیا کو اصلاح سے بھر دیا تو وہ امام کہلانے کے مستحق نہ ہوں اور من فسر بغیر رائی میں شامل نہ ہوں تو کیوں۔

امام مہدی علیہ السلام

ہاں ایک وقت آئے گا جب امام مہدی علیہ السلام بھی پیدا ہوں گے اور اس وقت جو ان کا اتباع نہ کرے گا اور امام پہچان کر ان کی پیروی نہ کرے گا وہ جاہلیت کی موت مرے گا۔ امام مہدی جو اتباع سنت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تبلیغی مشن پر آئیں گے وہی کچھ فرمائیں گے جو اہلسنت والجماعت کے عقائد صحیحہ میں موجود ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ مسلمانوں کا کوئی خاص فرقہ ان کو اپنے ڈھب کا نہ پا کر یہودیوں کی طرح سے جو پیغمبر آخر الزماں کے انتظار میں تھے اور پھر ان سے برگشتہ ہو گئے تھے ایسے ہی وہ فرقہ امام مہدی علیہ السلام سے برگشتہ ہو جائے۔

یہ ہے حضرت قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ کے اس مکتوب کا خلاصہ

●

toobaa-elibrary.blogspot.com

دوسرا مکتوب

کہ دراصل مکتوب یازدہم تھا

دربیان معنی حدیث مَنْ لَمْ یَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانِہٖ

اس حدیث کے معنی کے بیان میں کہ جسنے اپنے وقت کے امام کو نہ پہچانا

فَقَدْ مَاتَ مِیْتَۃً جَاھِلِیَّۃً

تو وہ جاہلیت کی موت مرا

بنام مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔

رہین منتہای بی پایاں احباب محمد قاسم عفی اللہ عنہ بخدمتہ سراپا کرمتہ جامع کمالات عزیزم مولوی فخر الحسن صاحب دام کمالاتہ۔

پس از سلام مسنون و شوق مکنون عرض پرداز است کہ دیروز سہ شنبہ نامۂ عنایت آمیز رسید و سرمایۂ منتہا گردید۔

نامۂ اول کہ بار سالش دریں نامہ اشارہ فرمودند یاد ندارم کہ کی رسید۔ گر آنکہ سوء حفظ باعث فراموشی شدہ باشد یا حسن انتظام عملہ ڈاک در اثنار راہ گم کردہ

احباب کی بے انتہا مہربانیوں کا مرہون محمد قاسم عفی اللہ عنہ سراپا کرم، جامع کمالات مولوی فخر الحسن دام کمالاتہ کی خدمت میں۔

سلام مسنون اور شوق مکنون کے بعد عرض پرداز ہے کہ کل منگل کو عنایت نامہ پہنچا اور احسانات کا سرمایہ بنا۔

پہلا خط کہ اس کے بھیجنے کا آپ نے اس خط میں ارشاد فرمایا ہے مجھے یاد نہیں کب پہنچا۔ شاید قوت حافظہ کی کمزوری کی وجہ بھول جانے کا باعث ہوئی ہوگی یا ڈاک کے عملے کے حسن انتظام نے راستے میں ہی گم کردیا۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

بالجملہ اگر جوابش نفرستادم معذورم - ارسال جواب این نامہ اگر مکفر تقصیر اول شود از اخلاق سامی چہ بعید - ہمین است کہ بفور رسیدن دواۃ وقلم برگرفتم و این نامہ بریں صفحہ برنوشتم -

تجویز نام فرزند وتبریک پیدائش

معروض اول اینست کہ تولد فرزند مبارک باد۔ خداوند بسیار بخش عمر دراز ش یار دولت سعید مددگار فرماید از علم و عمل بہرہ وافر بردارد - آمین -

ناعش محمد نورالحسن یا محمد حسن نوش می نماید مگر آنکہ درعشائر اوشال کہ باین نام بود - اندریں صورۃ غالباً زنانہ این نامہا پسند نخواہند آمد - لہذا میخواہم کہ بخدمت مولانا رشید احمد صاحب عرض دارند - ہرچہ فرمایند ہمان مقرر سازند -

تزلزل در بنا مدرسہ نگینہ

باقی باطلاع تزلزل بنا مدرسہ نگینہ بدو وجہ رنج دارم یکی از طرف آنعزیز دوم از طرف اہل نگینہ کہ چہ کم حوصلگی کردند - آری ہر نعمتی تاہم اگر میں نے اس کا جواب نہیں بھیجا تو معذور ہوں۔ اس خط کے جواب کا ارسال کرنا اگر پہلی کوتاہی کو پورا کردے تو بلند اخلاق سے کیا بعید ہے۔ یہی ہے نہ کہ فوراً تمہارا خط پہنچتے ہی دوات وقلم میں نے سنبھالے اور یہ خط اس صفحے پر میں نے لکھ ڈالا۔

لڑکے کی پیدائش پر مبارک باد اور تجویز نام نومولود

پہلی گذارش تو یہ ہے کہ لڑکے کی پیدائش مبارک ہو۔ بہت بخشنے والا خدا عمر دراز کو یار اور بخت نیک کو مددگار فرمائے - اور علم و عمل سے بہرہ وافر عطا فرمائے - آمین

اس کا نام محمد نورالحسن یا محمد حسن اچھا لگتا ہے مگر ان کے خاندان میں اگر کوئی اس نام کا ہو تو اس صورت میں عورتوں کو یہ نام غالباً پسند نہیں آئیں گے - لہذا میں چاہتا ہوں کہ مولانا رشید احمد صاحب کی خدمت میں عرض کریں جو کچھ وہ فرمائیں وہی نام رکھدیں۔

مدرسہ نگینہ کی بنیاد میں زلزلہ

باقی نگینے[1] (ضلع بجنور - یو - پی) کی بنیاد کے اندر خرابی آنے سے مجھے دو وجہ سے رنج ہوا۔ ایک تو تمہاری طرف سے - دوسرے نگینہ والوں کی طرف سے کہ کیا حوصلے کے پست ہیں۔

---

[1] مولانا فخر الحسن کو نائب حضرت مولانا محمد قاسم صاحبؒ نے نگینے کے مدرسہ عربی میں بھیجا ہوگا۔ یہ مدرسہ قاسم العلوم کے نام سے مولانا محمد قاسم صاحبؒ کے ایما سے جاری کیا گیا۔ شہر کی عالیشان جامع مسجد میں قائم ہے، ہیضہ بھی اس میں ۱۸۷۶ء میں ایک سال تعلیم باقی ہے۔ اس وقت مولانا رشید احمد صاحبؒ مرحوم بڈھانوی عربی مدرس تھے اور میانجی سراج الدین سیوہاروی فارسی پڑھاتے تھے۔ میں نے ان سے مصدر فیوض، پندنامہ، رقعات صائب پڑھی تھیں۔ مولوی شوکت علی رئیس نگینہ اس زمانہ میں مہتمم تھے۔ مولانا فخر الحسن صدر مدرس مدرسہ قاسم العلوم نگینہ رہے ہیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

کہ بی سابقہ جدوجہد میرسد ناقدر شناساں ہمیں
سال ضائع میکنند - یارب ایں چہ زمانہ است کہ
از ژرفنا دہ فہم برگفتند - چیزیکہ سرمایہ شرف
انسانی بر علو گہ باشد

چنانچہ رکوع

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ
جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً[1]

پریں دعوی شاہد است - ایں چنیں بی قدر گردد -
چوں بنظر غور بنگریم ایں ہمہ بیزگاری بی نیازی
است صدق اللہ وصدق رسولہ
الکریم

یُرْفَعُ الْعِلْمُ[2]

خیر نظر بر خدا دارند ویچ نہراسند
اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا[3]
اگر دری بحکمت بند میفرمایند چہ باک کہ صدہائے دیگر
خواہند کشاد - لیکن بظاہر چناں می نماید کہ اگر ایں
ہاں ہر نعمت کہ پہلے کی ہوئی کوشش کے بغیر مل جاتی
ہے - ناقدر شناس لوگ اس کو اسی طرح ضائع کر دیتے
ہیں - یارب یہ کیا زمانہ ہے کہ شریفوں سے سمجھ کا مادہ
ہی لے لیا - باوجودیکہ انسان کو فرشتوں پر بلندی حاصل ہے
جیسا کہ رکوع

"اور جبکہ آپ کے رب نے فرشتوں سے کہا کہ میں
زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں -"

اس دعوے پر گواہ ہے - یہ انسانی اعتقاد
بے قدر ہو جائے - جب ہم غور کی نظر سے دیکھتے ہیں تو
یہ سب قدرت کی نیرنگیاں معلوم ہوتی ہیں - اللہ اور
اس کے رسول کریم (صلی اللہ علیہ وسلم) نے سچ فرمایا کہ -
"علم اٹھا لیا جائے گا"

خیر خدا پر نظر رکھیں اور بالکل ہراساں نہ ہوں -
"تنگی کے ساتھ فراخی ہے - یقیناً تنگی کے ساتھ فراخی ہے"
اگر بند دروازہ حکمت سے بند فرماتے ہیں کیا خوف ہے
کہ دوسرے دروازے کھولدیں گے - لیکن ظاہر میں ایسا معلوم

---

[1] پارہ ۱ سورۂ بقرہ رکوع ۴ - مترجم

[2] یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں موجود ہے - پوری حدیث یہ ہے :-

عَنْ اَنَسٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ
وَسَلَّمَ یَقُوْلُ اِنَّ مِنْ اَشْرَاطِ السَّاعَۃِ اَنْ یُّرْفَعَ
الْعِلْمُ وَیَکْثُرَ الْجَھْلُ وَیَکْثُرَ الزِّنَا وَیَکْثُرَ شُرْبُ
الْخَمْرِ وَیَقِلَّ الرِّجَالُ وَیَکْثُرَ النِّسَآءُ حَتّٰی یَکُوْنَ
لِخَمْسِیْنَ اِمْرَاَۃً الْقَیِّمُ الْوَاحِدُ وَفِیْ رِوَایَۃٍ یَقِلُّ
الْعِلْمُ وَیَظْھَرُ الْجَھْلُ متفق علیہ (مشکوٰۃ باب اشراط الساعۃ)

انس رضؓ سے ہے انہوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا
فرماتے تھے کہ قیامت کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ علم اٹھا لیا جائے گا اور
جہالت بڑھ جائے گی اور بیت ہوگا زنا اور شراب نوشی بہت ہو جائے گی،
مرد کم ہوں گے اور عورتیں زیادہ ہوں گی تا کہ پچاس عورتوں پر ایک نگہبان
کرنے والا ہوگا - اور ایک روایت میں ہے کہ علم قلیل ہو گا اور جہل پیدا ہوگا -
(بخاری و مسلم - علامات قیامت میں مشکوٰۃ شریف نے اس حدیث کو نقل کیا)

[3] اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا یہ مشہور آیت تیسویں پارے کی سورت الم نشرح الخ صدر رکوع میں ہے - مترجم

[4] بقول شیخ سعدی علیہ الرحمۃ - نہ رحمت خدا اگر بندہ درماند - برحمت کشاید در دیگرے

toobaa-elibrary.blogspot.com

خوان نعمت را از گفتہ خواہند برداشت باز نخواہند گستریند انا للہ و انا الیہ راجعون۔

آں عزیز گرامی اگر از جای خود برخیزند برائی ایں بیچارہ چناں مستحسن می نماید کہ اول بہلی رسند و بمنشی ممتاز علی صاحب و منشی عبدالرزاق صاحب ملاقات کنند۔ شاید بطبع صورتی پیدا آید۔

اکنوں جواب مستفسر خود دریابند۔ برادر من! ایں ہمہ دانشمندی کہ خدا تعالیٰ شمارا ارزانی داشتہ باز چہ حاجت است کہ ایں بیچارہ را تکلیف مید ہند خیر اگر پاس خاطر شما نبودی کاہی من مانع ایچنیں امور خود است۔ ناچار ہر چہ بذہن ناقص می آید تحریر می نماید۔

اول باید دانست کہ معرفۃ شناختن است نہ دانستن فقط۔ و ظاہر است کہ شناختن بعد علم اول و نوعی ذہول می باشد۔ لیکن علم شی بدو گونہ می باشد۔

یکی[1] علم بالحقیقۃ و بالماہیۃ۔

دوئم[2] علم بالوصف

مثلاً اگر کسی از ساکنان اطراف بدربار بادشاہی اول برسد و سابق ازاں بادشاہ را ندیدہ و دانستہ باشد بمجرد رسیدن خود فقط بملاحظہ آنکہ آں بادشاہ برتخت بلند بطوری نشستہ است کہ تاج مکلل برسر و قبا مکلف ہوتا ہے کہ اس خوان نعمت کو نگینہ سے اٹھائیں گے تو پھر نہیں بچھائیں گے۔ انا للہ و انا الیہ راجعون۔

آں عزیز گرامی اگر اپنی (ملازمت کی) جگہ نگینہ ہے اٹھیں تو اس ناچیز کی سمجھ میں یہ بھلا معلوم ہوتا ہے کہ اول بہلی پہنچیں اور منشی ممتاز علی صاحب اور منشی عبدالرزاق صاحب سے ملاقات کریں۔ شاید بطبع میں کوئی صورت پیدا ہو جائے۔

اب اپنے پوچھے ہوئے سوال کا جواب لیں۔

برادر من اس تمام دانشمندی کے باوجود کہ خدا تعالیٰ نے آپ کو بخشی ہے۔ پھر کیا ضرورت ہے کہ اس ناچیز کو تکلیف دیتے ہیں خیر آپ کی خاطرداری اگر محفوظ نہ ہوتی تو میری سستی ان جیسے کاموں کے لئے خود مانع ہے۔ مجبوراً جو کچھ میری ناقص سمجھ میں آتا ہے یہ بندہ تحریر کرتا ہے۔

اول یہ جاننا چاہیئے کہ معرفت پہچاننے کا نام ہے نہ صرف جاننے کا۔ اور ظاہر ہے کہ پہچاننا پہلی مرتبہ جاننے اور ایک قسم کے جھلاد دینے کے بعد ہوتا ہے۔ لیکن کسی چیز کا علم دو طرح ہوتا ہے۔

ایک تو حقیقت اور اصلیت کا جاننا

دوسرے کسی کا وصف کے واسطے سے جاننا

مثال کے طور پر اگر آس پاس کے رکے رہنے والوں میں سے کوئی پہلی مرتبہ بادشاہی دربار میں پہنچے اور اس سے پہلے اس نے بادشاہ کو نہ دیکھا ہو اور نہ جانا ہو تو محض اپنے پہنچنے پر ہی یہ دیکھ کر کہ وہ بادشاہ ایک اونچے تخت پر اس طرح سے بیٹھا ہوا ہے کہ سونے کا تاج اس کے سر پر

---

[1] اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ نگینہ کی ملازمت کے بعد مولانا فخر الحسن صاحب حسب مشورہ مولانا محمد قاسم صاحب دہلی پہنچے ہوں گے اور منشی ممتاز علی کے مطبع میں کام کیا ہوگا۔ بعد ازاں دہلی میں قیام کے باعث صدر مدرس عبدالرب" میں ملازمت ملی۔ مترجم

[2] حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی نظر دور میں مولانا فخر الحسن صاحب دانشمند تھے۔ اسی لئے یہاں ان کے لئے دانشمندی کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

در بر، ہمہ وزرا و امرا دست بستہ استادہ ہمہ کس و ناکس روبداں سو نہادہ - حکمی نمی فرماید کہ بجان و دل نمی ورزند - حرکتی میکند، کہ بمساعدتش نمیدوند - با لجملہ بملاحظہ امثال ایں امور بی آنکہ کسی اورا بیاگاہاند خواہد دانست کہ بادشاہ ایں ست و حاکم ایں درگاہ ایں -

اور عمدہ قبا اس کے جسم پر ہے اور تمام وزیر اور امیر ہاتھ باندھے کھڑے ہوئے ہیں اور ہر کس و ناکس کا منہ اس کی طرف ہے، کوئی بھی حکم جو وہ دیتا ہے ایسا نہیں کہ جان و دل سے وہ اس کو نہ بجا لائیں، جو بھی کوئی اشارہ بادشاہ کرتا ہے اس کو عمل میں لانے کے لئے وہ دوڑتے ہیں - تو ان جیسے امور کو دیکھ کر بغیر اس کے کہ اس کو کوئی خبر دے وہ خود جان لے گا کہ بادشاہ یہ ہے اور اس درگاہ کا حاکم یہ ہے -

الغرض آنکس بادشاہ را بحقیقۃ ذات او نمیداند - یعنی بشخص صوری نمی شناخت آری بایں وصف می دانست نہ بہمیں سبب بے آنکہ از کسی پرسد یا کسی اورا خبر دہندش خود میداند کہ بادشاہ ایں است نہ آں -

الغرض وہ شخص بادشاہ کو اس کی ذات اور حقیقت کی وجہ سے نہیں جانتا تھا - میرا مطلب[1] ہے اس کی صورت کی خصوصیت کے ذریعہ نہیں پہچانتا تھا - ہاں اس شکل کے باعث جانتا تھا اور اسی سبب سے اس کے بغیر کہ کسی سے پوچھے یا اسے کوئی خبر دے خود بخود جان لیتا ہے کہ بادشاہ یہ ہے وہ نہیں -

دوم اینکہ جملہ :-

"مَنْ لَمْ یَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانِہٖ فَقَدْ مَاتَ مِیْتَۃً جَاھِلِیَّۃً"

دوسرے یہ کہ جملہ

"جس شخص نے اپنے زمانے کے امام کو نہیں پہچانا تو وہ جاہلیت کی موت مرا"

جملہ شرطیہ[2] ہے - اور شرط علت اور جزا اس کا معلول ہوا کرتی ہے - لیکن علت و معلولیت کیہ

---

[1] مطلب یہ ہے کہ وہ بادشاہ کی ذات اور حقیقت کو نہیں جانتا تھا لیکن ان اوصاف کے واسطے سے جو دربار میں اس نے دیکھے اس نے اس کو بادشاہ سمجھ لیا اسی طرح امام اور نبی کو پہچاننا آسان ہوتا ہے - مترجم

[2] جو شرطیہ قواعد میں مشہور جو ہے جس میں شرط اور جزا ہوتی ہے - جیسے اگر محنت کرتا تو امتحان میں پاس ہو جاتا - اگر کے بعد جملہ محنت کرنا شرط، امتحان میں پاس ہو جانا جزا ہے - دوسرے لفظوں میں محنت کرنا علت ہے - امتحان میں پاس ہو جانا معلول ہے - اسی طرح ذکورہ بالا حدیث بھی جملہ شرطیہ ہے یعنی امام کی معرفت نہ ہونا جاہلیت کی موت مرنا ہے - من لم یعرف امام زمانہ شرط اور فقد مات میتۃ جاھلیۃ جزا ہو کر جملہ شرطیہ ہوا - مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

وقتی متحقق می شود کہ از امام زمان عالمی مراد گیرند کہ بیخ و بنیاد ضلالۃ زمانہ خود را دانستہ بہ بیان حق و باطل (برکند) و ہم بزور ہمۃ خود ترکیۂ احوال شاں کردہ اصلاح و علم کردم فرماید۔

بالجملہ شان

یَتْلُوْا عَلَیْھِمْ اٰیٰتِہٖ وَیُزَکِّیْھِمْ وَیُعَلِّمُھُمُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ الخ۔

شرح معما شرح ایں معما این است کہ زمانہ جاہلیت زمانہ را گویند کہ در ایام فترۃ قبل بعثت نبوی گذشت۔ و وجہ تسمیہ خود ظاہر است چہ بوجہ اندراس علوم انبیا تمیز حق از باطل و شناخت نیک از بد محال گردید۔ غرض بوجہ کمال جہل در حق و باطل فرقی نماندہ بود۔ اندریں صورۃ زمانۂ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم زمانۂ علم باید خواند۔ چہ حقائق عقائد و اخلاق و احوال و اعمال و عادات آنچناں منکشف گشتند کہ از کوہ تا ذرہ پیش آفتاب نیمروزی باشد۔ پس ہر کہ حضرت ما محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بوصف رسالت بشناخت بسعادۃ ملازمت بشتافت و حلقۂ ارادت و عقیدت در گوش کردہ و کمر تعلق بیہاں اس وقت پایا جاتا ہے کہ امام زمانہ سے مراد ایک ایسا عالم لیا جائے جو کہ اپنے زمانے کی گمراہی کی بنیاد کو جڑ سے اکھاڑ پھینکے اور حق و باطل کو جدا کرنے والے بیان اور اپنی ہمت کے بل بوتے پر ان کے حالات کو پاک کرکے آدمیوں کا علاج اور اصلاح فرمائے۔ خلاصہ یہ کہ وہ اس آیت کی شان رکھتا ہو۔

"وہ ان پر اللہ کی آیتیں تلاوت کرتا ہے اور ان کو پاک کرتا ہے اور ان کو کتاب اور حکمت سکھاتا ہے۔"

اشکال کی شرح اس مشکل بات کی تفصیل یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت اس زمانے کو کہتے ہیں جو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مبعوث ہونے سے پہلے بغیر نبی کے گذرا۔ اور اس کا نام ایام جاہلیت رکھنا خود ظاہر ہے کیونکہ انبیاء کے علوم سے جاہل ہے حق کی باطل سے تمیز اور نیک کی بد سے پہچان نہ ہو گئی تھی۔ غرض یہ کہ بے حد جہالت کی وجہ سے حق اور باطل میں کوئی فرق نہیں رہا تھا۔ اس صورت میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کو علم کا زمانہ کہنا چاہیئے۔ کیونکہ (اس زمانے میں) عقائد، اخلاق، احوال اور اعمال اور عادات کی حقیقتیں اس طرح کھل کر سامنے آگئیں جیسا دوپہر کے آفتاب کے سامنے پہاڑ سے لے کر ذرے تک ہر چیز روشن ہو جاتی ہے۔ پس جس شخص نے کہ ہمارے حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو صفت رسالت کے ذریعہ پہچان لیا اور خدمت میں رہنے کی خوش بختی

ہ پوری آیت یہ ہے لَقَدْ مَنَّ اللّٰہُ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ اِذْ بَعَثَ فِیْھِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِھِمْ یَتْلُوْا عَلَیْھِمْ اٰیٰتِہٖ وَیُزَکِّیْھِمْ وَیُعَلِّمُھُمُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ وَاِنْ کَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِیْ ضَلٰلٍ مُّبِیْنٍ ۝ (پارہ ۴ سورۂ آل عمران رکوع ۱۵)

toobaa-elibrary.blogspot.com

اطاعة چست بسته حسب اشارات هدایت آیات رفته - و هر کرا دیدهٔ بصیرة کور برآمد بچنگال پابند رسوم جاهلیة و خیالات زمانهٔ فترة ماند - آن کور باطن بی نصیب را طلوع آن آفتاب نبوة هیچ سود نفرمود - مگر ظاهر است که بشناختن رسالت رسولی همین طور است که علم بوصف رسالت در جزو طبیعة هر کس نهاده اند - اعنی هر کرا بینند که بتعبد مولی و حسن معاملگی با خلاق بیغرضانه امر میفرماید و با این همه شواهد حلیه و براهین علیه عقلیه و از دلائل و معجزات بروست او ظاهر می شوند بی آنکه کسی اورا بوصف رسالت و تقرب حق یاد کند خود بخود علم رسالتش و خدا رسیدگی او از دل جوش می زند و باتقیاد و اطاعتش میکشد -

القصه اینقدر در دل هر کس نهاده اند که لوازم رسالت و مقبولیة خداوندی این چنین امور است - مگر آنکه طبیعة کسی بامراض نفسانیه چنان فاسد شده باشد که در وقت امراض جسمانی ذائقه کسی خراب گردد و شیرین و ترش را نشناسد این چنین کسان را اعتبار نیست اعتبار اگر هست که از اوست که هنوز باعتدال خود اند اگر مدة العمر شیرین و ترش و تلخ چشیده و چه فرمان وقتیکه اتفاق چشیدن اینها خواهد شد بی گفته دیگران مرغوب و غیر مرغوب را خواهند شناخت -

وورا او رکان ملی عقیدت اور ارادت کا حلقہ ڈالا اور اطاعت کی کمر کو مضبوطی سے باندھ کر ہدایت والی باتوں پر چلا - اور جس کسی کی عقل کی آنکھ اندھی نکلی اور جاہلیت اور نبی سے خالی زمانے کی رسموں کا اسی طرح پابند رہا جیسا بدنصیب دل کے اندھے کو اس نبوت کے آفتاب کے طلوع ہونے نے کوئی فائدہ نہ بخشا - مگر ظاہر ہے کہ کسی رسول کی رسالت کو پہچاننا اسی طریقے پر ہو سکتا ہے - کہ صفت رسالت کا علم ہر آدمی کی اصل طبیعت میں قدرت نے رکھ دیا ہے - میرا مطلب ہے کہ جس شخص کو لوگ دیکھیں کہ خدا کی عبادت اور مخلوق کے ساتھ اچھے معاملے کا بغیر کسی غرض کے حکم فرماتا ہے اور ان سب باتوں کے ساتھ روشن مشاہدات اور عقلی اور حسی بڑے دلائل اور معجزات اس کے ہاتھ پر ظاہر ہوتے ہیں تو بغیر اس کے کہ کوئی اس کو رسالت کے وصف اور اللہ سے نزدیکی کے ساتھ بتائے خود بخود اس کی رسالت اور خدا تک رسائی کا علم دل سے جوش مارتا ہے اور اس کی اطاعت اور فرمانبرداری کی طرف کھینچتا ہے -

القصہ نبی اور پیغمبر کے دل میں قدرت نے رکھدی ہے کہ رسالت کے لوازم اور خداوندی مقبولیت ایسی ہی باتیں ہیں مگر جس کسی کی طبیعت نفسانی ہوا و ہوس کے سبب ایسی خراب ہو گئی ہو جیسی کہ جسمانی بیماریوں کے وقت کسی کا ذائقہ خراب ہو جائے اور میٹھے اور کھٹے کا امتیاز باقی نہ رہے - ایسے لوگوں کا کوئی اعتبار نہیں ہے - اعتبار اگر ہے تو ان لوگوں کا ہے جو ابھی اپنے اعتدال پر ہیں - اگر مدة العمر تک انہوں نے میٹھے کھٹے اور کڑوے کو نہیں چکھا ہے تو کیا نقصان - جس وقت چکھنے کا ہوا تو وہ دوسرے کے کہے بغیر مرغوب اور غیر مرغوب کو پہچان لیں گے -

toobaa-elibrary.blogspot.com

سخن دور افتاد باز از سر میگیرم ۔۔۔ مقصود اینست کہ ہر کرا ذوق طبیعۃ درست است بمجرد دیدن اعلم و شنیدن اقوال انبیا را می شناسد۔ واگر اتفاق ملی پیش می آید بمعجزات مصدقہ و دعوی او شاں آں شبہ زائل میگردد و می شناسد کہ لاریب ایں کس نبی است۔ بایں وجہ بخدمتہ او می شتابد واز فیض صحبتہ او بہرہ مند می شود و قوت علمیہ خود را بنور علمش منور می سازد و قوت عملیہ خود را بزور ہمتہ اعنی عزم قوۃ عملیہ اش مہذب ساختہ از غوائی طبیعت می برآید۔

مگر چوں حضرت سرور کائنات علیہ وعلی آلہ الصلوات والتسلیمات ازیں جہاں بجوار خالق انس و جاں رفتند و ہنوز زمانہ امۃ علیہ شاں صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم دراز باقی بود لازم افتاد کہ در ہر قرن ہادیے بر سر ایشاں رسد و براہ راست اوشاں را کشد۔ زمانہ نبوت بآخر رسیدہ بود،

بات دور جا پڑی پھر تے سرے سے کہتا ہوں۔ مقصد یہ ہے کہ جس کسی کا ذوق طبیعت درست ہے، محض اعمال کے دیکھنے اور اقوال کے سننے سے انبیا کو پہچان لیتا ہے۔ اگر اتفاق سے کوئی شبہ پیش آتا ہے تو انبیاء کے واضح اور تصدیق کرنے والے معجزات سے وہ شبہ دور ہو جاتا ہے اور پہچان لیتا ہے کہ بے شک یہ شخص نبی ہے۔ اس وجہ سے اس کی خدمت میں دوڑتا ہے اور اس کے فیض صحبت سے فائدہ حاصل کرتا ہے۔ اپنی قوت علمیہ کو اس کے علم کے نور سے روشن کرتا ہے۔ اور اپنی قوت عملیہ کو پیغمبر کی ہمت کے زور سے یعنی اس کی عملی قوت کی پختگی سے مہذب بنا کر نفسانی خرابیوں سے نجات پاتا ہے

مگر چونکہ حضرت سرور کائنات علیہ وعلی آلہ الصلوات والتسلیمات اس دنیا سے خداوند تعالیٰ کی طرف تشریف لے گئے اور ابھی آنحضور صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم کی ملت شان امت کا زمانہ دراز (قیامت تک) باقی تھا لہٰذا ضروری ہوا کہ ہر صدی[1] میں کوئی ہادی ان کے سر پر پہنچے اور براہ راست ان کو لے لے۔ نبوت کا زمانہ چونکہ

---

[1] اس مضمون کی حدیث کہ ہر صدی میں کوئی ہدایت کرنے والا آئے گا یہ ہے عَنْ اَبِیْ ھُرَیْرَۃَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ اِنَّ اللّٰہَ عَزَّ وَجَلَّ یَبْعَثُ لِھٰذِہِ الْاُمَّۃِ عَلٰی رَأْسِ کُلِّ مِائَۃِ سَنَۃٍ مَنْ یُجَدِّدُ لَھَا دِیْنَھَا رَوَاہُ ابوداود۔ اور روایت ہے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے میں جانتا ہوں یہ ہے کہ فرمایا کہ بے شک اللہ بزرگ و برتر سر ہر صدی کے سر پر البتہ شخص کو جو کہ امت کے لئے دین کو نئے سر سے اس کے لئے درست کرتا ہے (ابوداؤد نے روایت کی) اس حدیث کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ امت میں کسی تازہ شخص کو بھیجتا ہے جو دین کے اندر پیدا کردہ بدعات کو دور کر کے دین کو صاف اور نیا بنا جاتا ہے جیسا کہ وہ پہلے تھا۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ حدیث عام ہے کہ ایک شخص ہو یا جماعت ہو جو دین کی تجدید کرے۔

(مظاہر حق جلد اول کتاب العلم صفحہ ۹۹)

toobaa-elibrary.blogspot.com

درجہ اہلیت تجویز فرمودند۔ یعنی کسان را فرستادند کہ در علم قرآن و حدیث راسخ بوند و با ایں اقوال شاں مطابق احوال شاں و احوال شاں موافق اقوال شاں باشد۔ بالجملہ دریوزہ گر در نبوۃ باشند و از مرتبہ

"یَتْلُوْا عَلَیْهِمْ اٰیٰتِهٖ وَیُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَیُزَكِّیْهِمْ"

(قرآن کریم)

مستفید بودہ بہ نیابۃ حضرت رسالۃ پناہی صلی اللہ علیہ وسلم برخاستہ باشند۔ پس کسی کہ اوشاں را بطور مذکور بشناخت و بسعادۃ خدمت اوشاں بشتافت۔ کوئی مقصود دریافت۔ تمیز حق و باطل حاصل کرد و ہمچناں زیست و جان بداد۔ و ہر کرا غبار فساد طبیعۃ دیدہ بہم دوخت بجز ناکامی ہیچ نیندوخت و ہمچناں در ضلالۃ جہالت ماند و بمرد اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَیْهِ رٰجِعُوْنَ نعوذ باللہ من سوء الفہم

چوں ایں قدر محقق شد باید دانست کہ معنی حدیث مذکور ایں است کہ بشناختہ باشی نہ آنکہ شیعیاں میگویند۔ چہ محصل تقریر اوشاں چنانچہ دانی ایں است کہ معرفت را اعتقاد و علم قرار میدہند و میگویند کہ ہر کہ با مامۃ امام وقت ختم پوچکا تھا اس لئے امامت کا درجہ تجویز فرمایا۔ میری مراد ہے کہ ایسے لوگوں کو بھیجا کہ قرآن و حدیث کے علم میں راسخ ہوں۔ اور اس کے ساتھ ساتھ ان کے اقوال ان کے احوال کے مطابق اور ان کے احوال ان کے اقوال کے مطابق ہوں۔ خلاصہ یہ کہ درنبوت کے سوالی ہوں مضمون آیت ذیل

"وہ[1] تلاوت کرتا ہے ان پر اس کی آیتیں اور تعلیم دیتا ہے۔ ان کو کتاب کی اور حکمت کی اور ان کو پاکیزہ بناتا ہے۔"

سے مستفید ہو کر حضرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی قائم مقامی کے لئے کمربستہ ہوں۔ پس جس شخص نے ان اماموں کو ڈھونڈ کر لئے گئے طریقے کے ساتھ پہچان لیا اور ان کی خدمت کی سعادت کے لئے دوڑا۔ اس نے منزل مقصود کو پالیا۔ اس نے حق اور باطل میں تمیز حاصل کرلی اور اسی طرح ہدایت پر زندہ رہا اور اسی پر جان دیدی۔ اور جس کسی کو طبیعت کے فساد کے غبار نے اندھا کر دیا اس نے نامرادی کے سوا کچھ حاصل نہیں کیا اور اسی طرح جہالت کی گمراہی میں رہا اور مرگیا۔ ہم اللہ کے لئے ہیں اور اسی کی طرف لوٹ جائیں گے۔ ہم اللہ کی پناہ چاہتے ہیں بدفہمی سے۔

جب اتنی بات تحقیق میں آئی کہ مذکورہ حدیث کے معنی یہ ہیں کہ جو تمنے پہچان لئے ہوں گے نہ وہ کہ شیعہ کہتے ہیں۔ کیونکہ ان کی تقریر کا حاصل جیسا کہ تمہیں معلوم ہے یہ ہے کہ معرفت کو اعتقاد اور علم قرار دیتے

---

[1] اس طرح کی آیات کئی جگہ قرآن کریم میں آئی ہیں۔ پہلے پارے میں بنیاد کعبہ کے اٹھانے کے وقت دعائے ابراہیمی میں بھی یہ دعائیہ مضمون موجود ہے۔ مترجم [2] یہ آیت دوسرے پارے کے تیسرے رکوع میں ہے۔ پوری آیت یہ ہے وَبَشِّرِ الصّٰبِرِیْنَ الَّذِیْنَ اِذَآ اَصَابَتْهُمْ مُّصِیْبَةٌ قَالُوْٓا اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّآ اِلَیْهِ رٰجِعُوْنَ

toobaa-elibrary.blogspot.com

یعنی امام مہدی علیہ السلام اعتقاد نکرد و
بدل معتقد نشد او مردن جاہلیت خواہد مرد۔
ازیں صاحبان کسی پرسد اگر کسی معتقد امامتہ
شاں شد کدام شمع علم پیش نظرش
افروخت و اگر معتقد نشد کدام غبار
جہل پیش دیدہ بصیرۃ او برخاست۔
فقط انتسابی بیش نیست کہ ما در امامتہ
فلاں بزرگ آمدہ ایم۔ اگر این است حجۃ

ہیں اور کہتے ہیں کہ جس شخص نے امام وقت کی امامت
پر میری مراد ہے امام مہدی[1] علیہ السلام سے اعتقاد نہ کیا
اور دل سے معتقد نہ ہوا وہ جاہلیت کی موت مرے گا۔
ان صاحبان سے کوئی پوچھے کہ اگر کوئی ان کی امامت
کا معتقد ہوا تو کون سی علم کی شمع اس کی آنکھ کے سامنے
روشن ہوگئی اور اگر معتقد نہ ہوا تو کونسا جہالت کا غبار
اس کی چشم بصیرت کے سامنے آگیا۔ بس نسبت سے
زیادہ کوئی بات نہیں ہے کہ ہم فلاں بزرگ کی امامت

---

[1] الملحمۃ والجوع کا عقیدہ۔ قیامت سے پہلے حضرت امام پیدا ہوں گے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی فاطمہؓ اور حضرت علیؓ کی نسل سے ہوں گے اور چالیس سال کی عمر میں ظاہر ہوں گے اور دنیا کو ہدایت سے بھر دیں گے مشکوٰۃ میں یہ حدیث ترمذی اور ابوداؤد سے لگی ہے۔ حدیث یہ ہے۔ عن عبد اللہ بن مسعود وقال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تذہب الدنیا حتی یملک العرب رجل من اہل بیتی یواطئ اسمہ اسمی (رواہ الترمذی وابوداؤد)

ترجمہ:۔ اور عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ کہا فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا فنا نہ ہوگی تاآنکہ عرب کا ایک شخص میرے اہل بیت میں سے مالک ہوگا عرب کا اور اس کا نام میرے نام کے موافق (یعنی) ہوگا۔ (دوسری حدیث) عن ام سلمۃ قالت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول المہدی من عترتی من اولاد فاطمۃ (رواہ ابوداؤد) ترجمہ ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے کہ مہدی میری ذریت میں سے فاطمہؓ کی اولاد میں سے ہوگا۔ (تیسری حدیث) عن ابی سعید الخدری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المہدی منی اجلی الجبہۃ اقنی الانف یملأ الارض قسطا وعدلا کما ملئت ظلما وجورا یملک سبع سنین (رواہ ابوداؤد) ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مہدی میری اولاد میں سے ہے (ترجمہ) کہ مہدی کشادہ پیشانی بلند بینی دنیا کو عدل و سخاوت سے بھر دے گا جیسی کہ دنیا ظلم و ستم سے بھری ہوئی ہے وہ زمین کا سات برس مالک رہے گا۔ ایک اور حدیث ابوداؤد میں حضرت علیؓ سے مروی ہے جس میں ذکر ہے کہ مہدی حسنی کی اولاد میں سے ہیں۔ ان تمام روایات کو خلاصہ یہ ہے کہ امام مہدی کا نام محمد ہوگا، حضرت فاطمہؓ کے بیٹے حسنؓ کی اولاد میں سے ہوں گے۔ ان کے والد کا نام عبداللہ اور والدہ کا نام آمنہ ہوگا۔ اور دنیا کو ہدایت سے بھر دیں گے اس لئے ان کا لقب مہدی ہوگا۔ حدیث میں عرب کے مالک ہونے کا ذکر کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عرب کے اکثر عجم کے بھی وہ مالک ہوں گے۔ بھی تو ساری دنیا کو ہدایت سے بھر دیں گے۔

امام مہدی کے پیدا ہونے اور دنیا کو عدل و انصاف اور سخاوت سے بھر دینے کے متعلق امت کا اجماع ہے اور اس عقیدے کی صحت پر اہلسنت والجماعت کا اتفاق ہے۔ میرزا غلام احمد کا مہدیت کے لئے دعویٰ کرنا حدیث کی واضح حقوق کے خلاف ہے۔ کیونکہ میرزا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی فاطمہؓ کی اولاد سے نہیں ہیں، اللہ نہ وہ عرب و عجم کے مالک ہوئے۔ نہ دنیا کو ہدایت و سخاوت سے بھرا۔ امام مہدی دنیا سے رخصت ہونے کے بعد دوبارہ دنیا میں آئیں گے لیکن فرق یہ ہے کہ امام مہدی تو اس دنیا میں آئیں گے اور اس دنیا کے رہنے والے ہوں گے لیکن عیسیٰ علیہ السلام آسمان سے اتریں گے اور آسمان کے رہنے والے ہوں گے۔ امام مہدی کے لیے ان کے ساتھ بیعت کریں گے۔ شریعت محمدیہ پر عمل کریں گے۔ دجال ان کے زمانہ میں نکلے گا اور عیسیٰ کی خلافت یا بادشاہت کے زمانہ میں عیسیٰ علیہ السلام دجال کو قتل کریں گے۔ [illegible] ان کی آمد کا انتظار ضروری ہے۔ [illegible]

toobaa-elibrary.blogspot.com

حضرت خاتم الانبیا چه کمی داشت که باوجود آں ضرورۃ انتساب دیگر افتاد

الحق ہمہ استدلالات ایں فرقہ بمثابہ ایست کہ میگویند

اَلْغَرِیْقُ یَتَعَلَّقُ بِکُلِّ حَشِیْشٍ

جای غور و تماشا است کہ مدعی باشند و ایں دلیل آرند۔ ایں قدر نمی شناسند کہ مدعی را دلیلی باید کہ گنجائش احتمال خلاف مقصود نماند نہ آنکہ احتمالی بیش نباشد۔ و آنچہ چناں کہ معنی معرفۃ برقرار ماند و نہ رابطہ علیۃ و معلولیۃ بجای خود۔ اگر کسی را تمیز حق و باطل دادہ اند و مادہ فہم نیک و بد در جبلیت نہادہ اند و بار بر سر انصاف باشد۔ کسی گوید یا نگوید خود بخود خواہد گفت کہ شیعیان چہ غلط کار اند و چہ دور از حقائق و اسرار معنی فہمی این است کہ اہل سنۃ را کرامت فرمودہ اند۔ و حقیقت شناسے ایں است کہ اوشاں را عنایت نمودہ۔

نکتہ اکنوں دقیقہ باید نوشت۔ امام ما کہ دریں حدیث سوی زمانہ اضافت فرمودہ اند دریں صنعت سحری است بس باریک شرحش ایں کہ طبائع بشری باعتبار اختلاف ادوار و تحویل مختلف الاعراض والاحوال میگردد کہ اجسام اوشاں باعتبار اختلاف فصول و تبدل و تغیر آب و ہوا معروض امراض مختلفہ می شوند۔ پس در ہر زمانہ مرضی از امراض روحانی کہ در

میں آگئے ہیں۔ اگر یہ ہے تو حضرت خاتم الانبیا صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو نسی کی رکھتی تھی کہ باوجود اس کے کسی دوسرے کا دامن پکڑنے کی ضرورت پیش آگئی۔

حق یہ ہے کہ اس فرقے کے تمام استدلالات اس درجہ کے ہیں جیسا کہ مثل مشہور ہے۔

ڈوبتے کو تنکے کا سہارا

غور اور تماشے کی جگہ ہے کہ مدعی ہوں اور اس قسم کی دلیل لائیں۔ اسقدر نہیں جانتے ہیں کہ مدعی کو ایسی دلیل چاہیے کہ خلاف مطلوب احتمال کی گنجائش باقی نہ رہے نہ یہ کہ وہ دلیل صرف ایک احتمال کا درجہ رکھتی ہو اور وہ احتمال بھی ایسا کہ نہ تو معرفت کے معنی برقرار رہیں اور نہ علیت و معلولیت کا رابطہ قائم رہے۔ اگر کسی کو حق و باطل کی تمیز دی ہے اور نیک و بد کے سمجھنے کا مادہ طبیعت میں رکھا ہے اور پھر وہ انصاف پر بھی آمادہ ہو تو کیا کہنے کہ خود بخود کہہ اٹھے گا کہ شیعہ صاحبان کسقدر غلط کار ہیں اور حقائق و اسرار سے کسقدر دور ہیں معنی فہمی یہ ہے جو کہ اہل سنت کو اللہ نے عطا فرمائی ہے۔ اور حقیقت شناسی یہ ہے کہ اہل سنت کو عنایت کی ہے۔

نکتہ اب ایک نکتہ کی بات لکھنی چاہیئے۔ امام کی اضافت اس حدیث میں جو کہ زمانہ کی طرف فرمائی ہے۔ اس میں بہت دقیق صنعت گری ہے۔ اس کی شرح یہ ہے کہ انسانی طبیعتیں زمانوں کے اختلاف کے اعتبار سے مختلف احوال اور بیماریوں سے دوچار ہوتی ہیں۔ جس طرح انسانوں کے جسم موسموں کے اختلاف اور آب و ہوا کی تبدیلی کے باعث مختلف امراض کے شکار ہو جاتے ہیں، اسی طرح ہر زمانے میں امراض روحانی

toobaa-elibrary.blogspot.com

فِیْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ

اشارہ بداں است پیش می آید۔ و آثار خود می نماید۔ دریں چنیں وقت رحمتہ عامہ بندہ را خاص میفرماید و بصیرۃ و تشخیص آں امراض عطا می نماید۔ دریں چنیں زمانہ ہدایۃ در اتباع آنکس منحصر میگردد۔ و ہر کہ دنبال او بگرفت براہ راست آمد ورنہ در ہاوی ضلالۃ ہلاکۃ خواہد برداشت۔ ایں چنیں کس را بایں لحاظ کہ پیش رو زمانۂ خود می باشد امام میگویند و بایں اعتبار کہ احکام او بحکم امراض زمانہ بنہستہ اوامر و نواہی سابقاں یک گونہ نو و جدید می نمایند مجدد خوانند۔ مگر چوں اوامر و نواہی آں اگرچہ جدید نمایند ماخوذ از کلام اللہ و حدیث می باشند و مثالش دریں بارہ چناں می باشد کہ طبیبی کہ بیمار انرا وقت بیماری از لذائذ اطعمہ و نفائس اشربہ باز میدارد و بدوا و تلخ امر میفرماید حالانکہ در ایام صحۃ قصہ منعکس بود۔ و ایں امر و نہی او مستفاد از کتب طب می باشد۔ اعنی حقائق ہر شئ و خواص آں را دانستہ امر و نہی میفرماید زینجہ آں کس را کہ امام باشد نبی نخوانند چہ ایں امر و نہی او مستند بوحی جداگانہ نیست بلکہ از ہمیں کلام اللہ و حدیث حقائق و خواص اعمال وغیرہ دریافتہ بحکم

میں سے کوئی مرض پیش آجاتا ہے جیسا کہ آیت "ان کے دلوں میں مرض ہے"[1]

اس کی طرف اشارہ کر رہا ہے، اور وہ مرض اپنے اثرات دکھلاتا ہے۔ اس جیسے وقت میں اللہ کی رحمت عامہ کسی بندے کو مخصوص فرما لیتی ہے اور ان روحانی امراض کی بصیرت اور تشخیص اس کو عطا فرماتی ہے۔ اس جیسے زمانے میں اس شخص کے پیچھے چلنے میں ہدایت منحصر ہو جاتی ہے اور جو شخص اس کے پیچھے لگ گیا راہ ہدایت پر پڑ گیا ورنہ گمراہی کے گڑھوں میں گر کر ہلاکت سے دوچار ہو گا۔ اس جیسے شخص کو اس لحاظ سے کہ وہ اپنے زمانے کا پیش رو ہوتا ہے امام کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ اس کے احکام زمانے کے امراض کے حکم کے مطابق سابق لوگوں کے اوامر و نواہی کی بہ نسبت ایک گونہ نئے اور جدید دکھائی دیتے ہیں اس کو مجدد کہتے ہیں مگر چونکہ اس کے اوامر و نواہی اگرچہ نئے معلوم ہوتے ہیں لیکن قرآن و سنت سے لئے گئے ہوتے ہیں۔ اور اس کی مثال اس بارے میں ایسی ہے جیسا کہ ایک طبیب بیماروں کو بیماری کے وقت لذیذ کھانوں اور نفیس پینے کی چیزوں سے روک دیتا ہے اور تلخ دوا پینے کا حکم دیتا ہے حالانکہ صحت کے دنوں میں قصہ برعکس ہوتا ہے۔ اور اس کے یہ امر و نہی طب کی کتابوں سے لئے ہوتے ہیں۔ میرا مطلب ہے کہ طبیب ہر چیز کے حقائق اور اس کے خواص کو جان کر حکم یا انکار کرتا ہے، اس وجہ سے اس شخص کو جو کہ امام ہوتا ہے نبی نہیں کہیں گے کیونکہ اس مجدد کے امر و نہی علیحدہ کسی

[1] پارہ ۱ سورہ بقرہ رکوع ۱۴ ۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

مرض وقت امر و نہی می فرماید و باحکام جدیدہ سیاستہ می نماید۔ ایں دقیقہ را خوب باید فہمید مبادا تجدید احکام محمول بر شریعۃ تازہ کردہ اید۔ و سرمایہ غلطے فاحش شود و اقرا توا بالجملہ مناسب ہر زمانہ شخصی را معین میفرمایند۔ دراں زمانہ کہ جاہلیۃ کبری اگر آں را تواں خواند حضرت معدن العلوم سرور انبیا صلی اللہ علیہ وسلم برانگیختند۔ والحق دراں زمانہ ہمچنیں یگانہ آلیم

نئی وحی سے مستند نہیں ہیں بلکہ اسی کلام اللہ اور حدیث رسول اللہ سے حقائق اور خواص اعمال وغیرہ معلوم کر کے مرض کے مطابق امر و نہی فرماتا ہے اور نئے احکام کا اجرا کرتا ہے۔ اس دقیق بات کو خوب سمجھ لینا چاہیئے۔ ایسا نہ ہو کہ مجدد کے احکام شریعت کے تازہ کرنے کو کسی نئی شریعت پر محمول کر لیا جائے اور سخت غلطی کا سامان اور تباہی کا نقصان بن جائے۔ ہر زمانے کے مناسب کسی شخص کو مقرر فرماتے ہیں۔ اس زمانے میں کہ اس کو سخت جاہلیت کا زمانہ کہا جا سکتا ہے۔ حضرت معدن العلوم سرور انبیا صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا۔ اور حق یہ ہے کہ اس زمانے میں دنیا کے یکتا کی (جنہوں نے فرمایا کہ)

عُلِّمْتُ عِلْمَ الْاَوَّلِیْنَ وَالْاٰخِرِیْنَ

می بایست۔ نہ آں سرور انبیا بودی نہ گمراہاں آں زمانہ را ازاں جاہلۃ بدر کشیدی۔ چہ "ہر کاری ہر مردی" ایں چنیں جاہلۃ کبریٰ اگر مرتفع می شود باینچنیں علم وسیع مرتفع می شود۔ نہ بہر قدر کہ باشد۔ پس ازاں ہر قدر کہ جاہلۃ راہ می یابد باندازہ عالمی را میفرستند و مردماں را بہدایتش کمیاب میفرمایند۔ پس ازیں تقریر حاجۃ بیان وجہ تشبیہ کہ در مِیْتَۃً جَاھِلِیَّۃً کمنون است نماند۔ چہ خود ظاہر شد کہ مردن کسیکہ باتباع امام وقت نشتافتہ دربارہ نبودن تمیز حق و باطل ہر قدر کہ باشد، ہمچوں مردن کسانی است کہ قبل بعثۃ نبوی در ایام فترۃ مردند چہ اوشاں

معدن العلوم سرور انبیا صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا۔ اور حق یہ ہے کہ اس زمانے میں دنیا کے یکتا کی (جنہوں نے فرمایا کہ)

"میں اولین اور آخرین کا علم دیا گیا ہوں" (حدیث)

امتیازی ضرورت تھی۔ نہ وہ نبیوں کے سردار ہوتے نہ اس زمانے کے گمراہوں کو اس جہالت سے باہر نکالتے۔ کیونکہ ہر کام کے لئے ایک مرد ہوتا ہے۔" اگر اس جیسی سخت جہالت دور ہو سکتی ہے تو اسی جیسے وسیع علم کے ذریعہ دور ہو سکتی ہے۔ معمولی علم سے نہیں۔ زمانہ نبوت کے بعد جسقدر کہ جہالت راہ پاتی ہے اس کے زمانے کے مطابق کسی عالم کو مکرم فرماتے ہیں اور لوگوں کو اس کی ہدایت سے کامیاب کرتے ہیں پس اس تقریر کے بعد وجہ تشبیہ کے بیان کرنے کی حاجت جو کہ مِیْتَۃً جَاھِلِیَّۃً میں پوشیدہ ہے نہ رہی۔ کیونکہ خود ظاہر ہو گیا کہ اس شخص کا مر جانا جو امام وقت کے اتباع کی طرف نہیں پھرا حزہ باطل کی تمیز نہ ہونے کے بارے میں خواہ یہ بے امتیازی کسی درجے میں کیوں نہ ہو ان لوگوں کے مر جانے کی مانند ہے جو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے فترت کے زمانے میں مر گئے

toobaa-elibrary.blogspot.com

وایشاں دریں امر قلیل و کثیر شرکت دارند کہ حق را از باطل نشاختند۔

اکنوں از شیعیان باید پرسید کہ اگر بالفرض حضرت امام مہدی علیہ السلام بمنصۂ حیات از پردۂ عدم بروں آمدہ باشند تاہم چہ کردند۔ تمام امت بزعم شیعیان گمراہ شد۔ کار اوشاں آں بود کہ گمراہاں را ہدایت میفرمودند نہ آنکہ ہدایت یافتگاں ہم برگشتند۔ و بکمر ہدایت تاہم نہ بستند۔ ایں امامت نشد قیامت شد۔ منتظراں را نفس بر لب آمد۔ ندانیم چہ انتظار راست۔ ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہم با آنکہ امام نبودند اقالیم وسعت فتح کردند و اسلام را وسعت دادند۔ بیت المال از مال مالا مال شد۔ نماز و صوم رواج گرفت۔ کفار بی شمار مسلمان شدند و بلاد بار کفر دار الاسلام گشتند۔ ہزارہا مساجد بنا کردہ شدند غرض آنانکہ مرد ایں کار نبودند کارہا کردند و حضرت امام کہ برائے ہمیں کار بودند آنچناں سر بسر دابہ سرمن رائی فرو بودند

کیونکہ وہ اور یہ اس امر میں تھوڑی بہت شرکت رکھتے ہیں کہ انہوں نے حق کو باطل سے نہ پہچانا۔

اب شیعوں سے پوچھنا چاہیئے کہ اگر بالفرض حضرت امام مہدی علیہ السلام علم کے پردے سے زندگی کے میدان میں آگئے ہوں تو انہوں نے کیا کیا۔ تمام امت شیعوں کے خیال کے مطابق گمراہ ہو گئی۔ ان کا کام تو یہ تھا کہ گمراہوں کو ہدایت فرماتے نہ یہ کہ ہدایت پائے ہوئے بھی ہدایت سے پھر گئے۔ پھر بھی وہ رہنمائی کے لئے کمر بستہ نہ ہوئے۔ یہ امامت نہ ہوئی قیامت ہو گئی۔ انتظار کرنے والوں کی تو جان لبوں پر آگئی۔ معلوم نہیں کیا انتظار ہے۔ ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہم شیعوں کے مطابق امام نہ تھے اس کے باوجود پھر وسیع ملک انہوں نے فتح کئے اور اسلام کو انہوں نے خوب پھیلا دیا۔ بیت المال، مال سے مالا مال ہو گیا۔ نماز، روزے نے رواج پایا۔ بے شمار کافر مسلمان ہو گئے۔ کافروں کے شہر "دار الاسلام" بن گئے۔ ہزارہا مسجدیں بنوادی گئیں۔ غرض جو لوگ اس کام کے مؤمن تھے وہ تو کام کر گئے اور حضرت امام جو اسی کام کے لئے تھے وہ سرمن رائے شہر کے تہ خانے میں ایسے جا چھپے کہ ہدایت کا کارخانہ تباہ ہو گیا اور گمراہی پھیل گئی۔ دار الاسلام، (ہندوستان)

۱؎ شیعہ حضرات کے عقیدے کے مطابق امام مہدی ۱۵ شعبان ۲۵۵ھ بوقت نماز صبح سرمن رائے میں حسن عسکری کے گھر میں پیدا ہوئے۔ آپ امام حسن عسکری کے بیٹے ہیں اور آپ کی والدہ نرجس (یا اصل نام ملیکہ) قیاصرہ روم کے لڑکے یشوعا کی بیٹی تھیں لونجس کی والدہ اور والد دونوں شمعون علیہ السلام کے وصی کی اولاد میں سے تھے نرجس (یعنی ملیکہ) کے دادا قیصر روم نے بغداد اسلامیہ پر حملہ کیا تو نرجس بھی شاگرد پیشہ والوں کی جماعت میں پھنس کر قید ہو گئیں اور مسلمانوں کے ہاتھوں گرفتار ہو کر ایک ہاشمی کے حصے میں آئیں اور بشیر بن سلیمان انصاری جو امام نقی کی طرف سے وکیل ہو کر گئے تھے نرجس کو خرید کر لائے اور امام نقی نے ان کو سلام اپنے بیٹے کے لئے بھیجا۔ نرجس نے کریما الصفات سے امام مہدی پیدا ہونے کے پانچ سال کی عمر میں غائب ہو گئے اور سرمن رائے کے غار میں چھپ رہے اور پھر کبھی ظاہر ہوں گے۔ (صفحہ ۵-۶-۸-۱۰۰ و رقمطراز مصنف شیعی سید اولاد حیدر فوق بلگرامی) مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

که کارخانه هدایة برهم خورد و ضلالة رواج کرد - دارالاسلام دارالکفر گردید شیعیان مغلوب شدند و تاهم هیچ التفات نمیفرماید - این امامة مزعومه شیعه اگر بالفرض راست باشد بظاهر چنان می نماید که توجه لطف که برخدا بزعم شیعه واجب است بملاحظه این مداهنة کردن ذکر کرده شد مغلوب شد - و حضرت امام معزول شدند - ورنه نعوذ بالله کار امام این نبود که پا بدامن زده هیچ تاجران فارغ بی فکر خواب کنند باین همه اگر حضرت امام بروی کار آیند هیچ سُنی و شیعی را نه انیم که اوشان را بی مشاهده نیز نگهای هدایة اوشان بشناسد - پس اگر بالفرض آن روز روشن ظهور حضرت امام پیش آید سُنی و شیعه همه یکسان خواهند شد هرکرا حق توفیق دیدهٔ بصیرة خواهد کشاد، دست بدست تو خواهد داد، گردن اطاعت بزیر فرمان خواهد نهاد والا، هیچو گمراهان پیش رو خواهد افتاد -

این اعتقاد سابق را دریں معرفة و عدم معرفة هیچ مداخلة بلکه عجب نیست بی بلکه انشاء الله شدنی است که شیعیان با این دعویهای بصیرة هیچو یهودیان که از پیشتر بحضرت خاتم الانبیاء اظهار عقیده میکردند و بازده انحراف ورزیدند، رو از حضرت امام خواهند تافت - چه اوشان چنانکه خواهند دانست سراپا موافق کلام الله خواهند بود - و کلام الله خود ظاهر است که بجز گمرهی هیچ نمیزاید - اندریں صورة دار الکفر نه گردید - شیعه صاحبان بدل گئے اور پھر بھی وہ کوئی توجہ نہیں فرماتے - شیعوں کی یہ مزعومہ امامة اگر بالفرض درست ہو تو بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس مہربانی کی توجہ جو کہ خدا پر شیعوں کے زعم میں واجب ہے، امام مہدی کی مذکورہ سستی کے پیش نظر وہ توجہ جاتی رہی - مہدی امامت سے معزول ہو گئے - ورنہ نعوذ باللہ امام کا تو یہ کام نہ تھا کہ پاؤں کو دامن میں سمیٹ کر بے فکر تاجروں کی طرح سوتے رہیں - ان باتوں کے باوجود اگر حضرت امام مہدی اپنے کام پر آجائیں تو ہم کسی سُنی اور شیعہ کو نہیں جانتے کہ ان کی ہدایت کے عجائبات کو مشاہدہ کئے بغیر ان کو پہچانے - پس اگر بالفرض وہ روشن دن حضرت امام مہدی کے ظہور کا پیش آجائے تو پھر سُنی اور شیعہ سب ایک ہو جائیں گے - جس کسی کی چشم بصیرت کو توفیق کا جذبہ کھول دے گا تو وہ ان کے ہاتھ پر بیعت کرے گا اور ان کے حکم کے سامنے گردن جھکا دے گا ورنہ پہلے گمراہوں کی طرح منہ پھیر لے گا -

اس پہلے اعتقاد کو اس معرفت اور عدم معرفت میں کیا دخل ہے بلکہ تعجب نہیں ہے - نہیں، بلکہ انشاء اللہ یہ بات ہو کر رہے گی کہ یہ حضرات، حجت کے ان بے فائدہ دعووں کے باوجود توریت کے ماننے والوں کی مانند جو حضرت خاتم الانبیاء کے تشریف لانے سے پہلے عقیدت کا اظہار کرتے تھے اور پھر وہ منحرف ہو گئے - یہ صاحبان بھی حضرت امام مہدی سے منہ پھیر لیں گے - کیونکہ امام مہدی جیسا کچھ جائیں گے سراپا کلام اللہ کے موافق ہوں گے - اور

toobaa-elibrary.blogspot.com

شیعیان اوشاں را امام سنیاں پنداشتہ بقفا خواہند نہاد۔ وآری دجال را موافق خیال خود خواہند دید۔ ہم دوزخ وجنۃ ہمراہ وہم احیاء اب وجد مرد بردست آں گمراہ ہو بہو امام مہدی خود خواہند دانست وبہاویہ ضلالۃ خواہند افتاد۔

وَاللّٰہُ یَہْدِیْ مَنْ یَّشَاءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ

کہ اللہ خود ظاہر ہے کہ سنیوں کی باتوں کے سوا کچھ نہیں فرماتا ہے۔ اس صورت میں یہ صاحب امام مہدی کو سنیوں کا امام خیال کرکے ان سے روگردانی کریں گے اور ہاں دجال کو اپنے خیال کے موافق دیکھیں گے، کہ اس کے ہمراہ جنت و دوزخ ہوں گے اور اس گمراہ کے ہاتھ باپ دادوں کو زندہ کرنا دجال کے ذریعہ ظہور میں آئے گا تو شیعہ اس کو بہو بہو امام مہدی جانیں گے اور گمراہی کے گڑھے میں جا پڑیں گے۔

اور اللہ جس کو چاہتا ہے سیدھا راستہ دکھاتا ہے۔

نوٹ:- اس مکتوب کا ترجمہ ۱۵ ربیع الآخر ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۲ جولائی ۱۹۶۸ء بروز جمعہ دس بجے شروع کیا گیا اور بروز اتوار ۱۴ بجے دوپہر تاریخ ۱۷ ربیع الآخر ۱۳۸۸ھ ۱۴ جولائی ۱۹۶۸ء - ۳۱ اساڑھ ۲۰۲۵ بکرمی کو کامل پور میں ختم ہوا۔

www.khanqah.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

تیسرا مکتوب بنام مولوی فدا حسن

جو کہ اصل میں چوتھا مکتوب ہے

تعارف مکتوب الیہ

جیسا کہ مقدمہ میں عرض کیا گیا ہے کہ بعد مکتوبات کی ترتیب بدل دی ہے اصل مطبوعہ خطوط میں یہ مکتوب چوتھا ہے لیکن ہم نے اس کو تیسرے مکتوب کے نام سے درج کیا ہے۔ یہ مکتوب کس سال میں لکھا گیا اس کا پتہ نہیں چل سکا۔ مولانا قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ اپنے خطوط میں تاریخیں اور سال درج فرمایا کرتے تھے لیکن حیرت ہے کہ مولوی ممتاز علی صاحب نے مکتوبات کے ساتھ تاریخوں اور سالوں کو درخور اعتنا نہ سمجھا حالانکہ کسی کتاب یا مکتوب میں تاریخیں اہم کردار ادا کرتی ہیں۔ لیکن اتنا خط سے واضح ہے کہ ۱۸۵۶ء کے چند سال بعد جب آپ میرٹھ کے مطبوعوں میں تصحیح کتب کا شغل فرماتے تھے اور درس بھی دیتے تھے اسی زمانے کا یہ مکتوب ہے۔ چنانچہ اس مکتوب خود دوسرے مکتوبات بنام مولوی فدا حسین سے ملتا ہے اور تاریخ بھی لکھتے ہیں۔ " جامع کمالات مولوی فدا حسین صاحب زاد اللہ فی کمالہ۔ مکتوب ایام عمل پاکنامہ محرر کہ میں از عرض سلام مسنون و دعائے دوام مشرف و مفتخر باشند۔ بروز چہار شنبہ ۱۷ ماہ مبارک رمضان ۱۲۷۳ھ بروز بدھ نانوتہ میں لکھا گیا۔ البتہ سال معلوم نہ ہو سکا۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ مولوی فدا حسین صاحب نے جو خط روانہ کیا تھا وہ میرٹھ کے پتے پر تھا۔ یہ وہ زمانہ ہے جب مولانا منشی ممتاز علی صاحب کے یہاں کام کرتے تھے یعنی مطبع میں۔ لہٰذا یہ مکتوب شوال کا معلوم ہوتا ہے اس مکتوب میں مکتوب الیہ کا نام بھی کہیں درج نہیں لیکن یقین سے کہا جاتا ہے کہ یہ مکتوب مولوی فدا حسین صاحب کے نام ہے کیونکہ اصل مطبوعہ مکتوبات میں تیسرا مکتوب مولوی فدا حسین صاحب کے نام ہے اس لئے اس مکتوب میں علیحدہ نام نہیں لکھا گیا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دونوں مکتوب ایک ہی خط کے جواب میں ساتھ ساتھ لکھے گئے ہیں۔ ان میں سے ایک میں مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی تحقیق پیش کی گئی ہے اور اسی کے ضمن میں جواز کہ یہ مکتوب لکھا گیا ہے۔ اس لئے مکتوب الیہ

toobaa-elibrary.blogspot.com

نام دوبارہ لکھنے کی ضرورت نہ سمجھی گئی۔

تعارف مکتوب الیہ

مولوی فدا حسین صاحب کا اصلی وطن کہاں ہے یہ کسی صورت سے تحقیق میں نہ آسکا البتہ اتنا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کلکتے کے اطراف وجوانب کے رہنے والے تھے۔ وہ اس مکتوب کے روانہ کرنے سے پہلے میرٹھ میں حضرت قاسم العلوم سے پڑھ چکے ہیں اور پھر وطن واپس چلے گئے ہیں۔ چنانچہ قاسم العلوم اپنے دوسرے مکتوب بنام مولوی فدا حسین میں لکھتے ہیں:۔

"حال مشغولی احقر خود دیدہ رفتہ اند"

یعنی

احقر کی مشغولیت کا حال آپ خود دیکھ کر گئے ہیں۔

دوسری دفعہ مولوی فدا حسین صاحب حدیث پڑھنے کے ارادے سے میرٹھ آنا چاہتے ہیں۔ حضرت قاسم العلوم مکتوب میں لکھتے ہیں:۔

شوق علم حدیث مبارک باد۔ علم حدیث حاصل کرنے کا شوق مبارک ہو۔

مولانا کو اتنے لمبے سفر پر حصول تعلیم کے لئے زحمت برداشت کرنے کے بجائے کلکتے میں اپنے استاد محدث سہارنپوری (متوفی ۱۲۹۷ھ) جیسے قاسم العلوم نے ابوداؤد شریف صحاح ستہ کی مشہور کتاب پڑھی تھی اور جو ان ایام میں میرٹھ کے مشہور لال کرتی کے چوراہے کے تاجروں کی طرف سے کلکتہ میں وکیل تجارت تھے وہاں جانے اور ان سے پڑھنے کا مشورہ دیتے ہیں لکھتے ہیں:۔

عالم آباد است غالباً در جوار او شاں بسیاری از اہل کمال باشند ورنہ کلکتہ شاید بنسبت دہلی و اطراف آں و میرٹھ از انجا نزدیک باشد۔ بخدمت مخدوم العلما مطاع الفضلا حضرت استاذی مولوی احمد علی صاحب باید شتافت۔

دنیا آباد ہے غالباً آپ کے آس پاس بہت سے اہل کمال ہوں گے۔ ورنہ کلکتہ، دہلی اور میرٹھ کی بنسبت وہاں سے زیادہ قریب ہے اس لئے مخدوم العلماء مطاع الفضلاء حضرت استاذی مولوی احمد علی صاحب کی خدمت میں دوڑ جائیں۔

حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام عذرات کے باوجود وہ دوبارہ میرٹھ آئے ہیں اور مولوی فدا حسین نے حضرت قاسم العلوم سے حدیث کا پڑھنا معلوم ہوتا ہے۔

خلاصہ مکتوب

قاسم العلوم کا یہ مکتوب انبیا علیہم السلام کی عصمت کے بارے میں ہے نہ صرف یہ کہ انبیا نبوت کے قبل کے بعد معصوم ہوتے ہیں بلکہ نبوت کے ملنے سے پہلے بھی معصوم ہوتے ہیں۔ یہ ہے تحقیق حضرت موصوف کی اور اسی کو آپ نے اکابر کا خیال ظاہر فرمایا ہے۔ چنانچہ حضرت قاسم العلوم اپنے ایک مکتوب میں جو فیوض قاسمیہ میں حکیم ضیاء الدین صاحب مرحوم رام پوری مہاراں کے نام ہے۔ لکھتے ہیں:۔

انبیا علیہم السلام بعد بعثت و ہم قبل بعثت از

انبیا علیہم السلام بعثت کے بعد اور بعثت سے پہلے ہر قسم

toobaa-elibrary.blogspot.com

صغائر و کبائر معصوم اند و بآیات قرآنی ایں دعویٰ را باثبات رسانیدہ ام ہر کرا ہوس باشد قاسم العلوم را کہ مجموعہ بعض خرافات احقر است از مطبع مجتبائی طلبیدہ ملاحظہ فرمایند۔ (ص۵۵)

کے چھوٹے بڑے گناہوں سے پاک ہوتے ہیں اور اس دعوے کو میں نے قرآنی آیات سے ثابت کیا ہے جس کسی کو خواہش ہو مطبع مجتبائی سے منگا کر قاسم العلوم کا مطالعہ کرے جو احقر کے بعض خرافات (جواہرات۔ ترجم) کا مجموعہ ہے۔

مولانا قاسم العلوم فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں فرمایا ہے کہ اگر تم اللہ سے محبت چاہتے ہو تو میری پیروی کرو اللہ تم سے محبت کرے گا۔" اس آیت میں آنحضور علیہ الصلوٰۃ کی ہر بات میں مطلق پیروی کو کہا گیا ہے۔ کسی خاص امر میں پیروی کو مقید نہیں کیا گیا۔ جس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر عمل نمونہ ہے اور جب لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ کے مطابق تمام زندگی نمونہ ہوگی تو آپ ہر ہر عمل میں معصوم ہوں گے۔ ورنہ اگر کسی ایک بات میں بھی آپ کو معصومیت حاصل نہ ہوتی تو مومنین کو اس میں مستثنیٰ کر دیا جاتا۔ ان آیات سے پتہ چلتا ہے کہ تمام پیغمبر علیہ الصلوٰۃ کی طرح معصوم ہیں۔ آگے چل کر قاسم العلوم نے تحریر فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو فرمانبرداری کے لئے پیدا کیا لہٰذا ان کے اندر اطاعت کا مادہ رکھدیا۔ چنانچہ ان سے اطاعت ہی سرزد ہوتی ہے جیسا کہ لَا يَعْصُونَ اللّٰهَ مَا اَمَرَهُمْ سے ظاہر ہوتا ہے اور شیطان میں معصیت رکھدی کہ اِنَّ الشَّيْطٰنَ لِاِنْسَانٍ كَفُوْرًا کے مطابق اس سے کفر ہی سرزد ہوتا ہے اور انسان میں شر اور خیر دونوں کا مادہ رکھدیا، لہٰذا اس سے خیر اور شر دونوں کا ظہور ہوتا ہے۔ لہٰذا جس جس کے خمیر میں جو کچھ رکھدیا گیا ہے اسی کے مطابق اس سے عمل ظہور میں آئے گا۔ چنانچہ فلسفی طور پر یہ بات واضح ہے کہ ملزوم کے ساتھ اس کے لوازم ضرور ہوا کرتے ہیں، لہٰذا فرشتوں کی ذات کے ساتھ اطاعت اور شیطان کی ذات کے لوازم میں سے معصیت ہے جو ظہور میں آنا فطری ہے۔

ٹھیک اسی طرح انبیاء کے خمیر میں اللہ تعالیٰ نے عصمت اور ہر قسم کے چھوٹے بڑے گناہ سے معصوم رہنا رکھدیا ہے لہٰذا انبیاء کے لوازم میں سے عصمت کا ہونا قرار پایا اور ان کے خمیر میں سے ہر قسم کے شر کو نکال کر ہر قسم کا خیر رکھدیا اس لئے انبیاء معصوم ٹھہرے۔ چنانچہ مولانا قاسم العلوم لکھتے ہیں:۔

"اس صورت میں لازم آیا کہ حضرت خلاصۂ موجودات سرور کائنات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوات واکمل التسلیمات کی ذات بابرکات شیطانی شائبے سے بالکل خالص اور پاک ہوں ورنہ بلاشرط آپ کی پیروی کیسے ہو سکتی ہے۔"

نہ صرف یہ کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم ہر قسم کے صغیرہ اور کبیرہ گناہ سے معصوم ہیں بلکہ گناہ کے تصور سے بھی پاک ہیں۔ چنانچہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب تحریر فرماتے ہیں۔

"اور چونکہ گناہ کا منشا خواہ گناہ صغیرہ ہو خواہ کبیرہ وہی شیطانی مادہ ہے تو لازم

toobaa-elibrary.blogspot.com

آیا کہ معصوم نبیوں کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم گناہ کے خیال سے بھی معصوم ہوں۔

پھر قاسم العلوم تمام انبیا کی معصومیت کے بارے میں قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال فرماتے ہیں تحریر کرتے ہیں کہ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهٖ اَحَدًا اِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَّسُوْلٍ جس کا مطلب ہے کہ غیب کا جاننے والا خدا اپنے غیب کو کسی پر ظاہر نہیں کرتا سوائے اس کے کہ کسی رسول کو وہ چن لیتا ہے اور جتنا چاہے غیب ظاہر کر دے جو پھر غیب نہیں رہا۔

اس آیت میں خلاؤ کو بغیر کسی شرط کے رکھا ہے جس کے یہ معنی ہے کہ چنا ہوا رسول ہر طرح سے صغائر و کبائر سے پاک ہوتا ہے۔ لہذا یہ لازم آیا کہ رسولوں کے تمام عناصر اور عادات خدائے کریم کے نزدیک پسندیدہ ہوں، علاوہ ازیں وہ آیت جس سے سرور کائنات اور دیگر انبیا کی مطلقاً معصومیت ثابت ہوتی ہے فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ ہے کہ آپ انبیا کی ہدایت کی پیروی کیجئے۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں بغیر کسی شرط کے پیروی کرنے کا حکم ہوا ہے جس سے پیروی کرنے والا نبی اور پیروی کئے جانے والے انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام سب کی عصمت ثابت ہوتی ہے ورنہ مطلقاً ان کی اقتدا کرنے کا حکم کیسا۔

اولیا کی حفاظت

انبیا کے علاوہ کسی کے لئے بھی گناہ سے پاک ہونے کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا، خواہ گناہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔ قاسم العلوم کا مطلب یہ ہے کہ انبیا کے سوا اور کوئی شخص ایسا نہیں کہ جس کے ضمیر میں گناہ کی قوت نہ ہو جو گناہ کا منبع ہوتی ہے۔ اولیا گناہ سے بچنے کی پوری کوشش کرتے ہیں اور متقی ہوتے ہیں۔ چنانچہ مولانا نے اس کے لئے دلیل میں یہ آیت پیش کی ہے اِنْ اَوْلِيَآؤُهٗٓ اِلَّا الْمُتَّقُوْنَ۔ نہیں ہیں اس اللہ کے دوست مگر متقی لوگ، آگے چل کر ایک مثال سے مولانا نے واضح کیا ہے کہ جس طرح برسات میں لوگ چلتے چلتے وقت اپنے آپ کو پھسلنے اور گر پڑنے سے محفوظ رکھنے کی پوری کوشش کرتے ہیں لیکن پھر بھی بعض اوقات پاؤں پھسل جاتا ہے اور گر جاتے ہیں۔ ہاں اللہ تعالیٰ نے جیسا کہ فرمایا يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ یعنی اللہ تعالیٰ قول ثابت لا الٰہ الا اللہ سے ایمانداروں کی حفاظت کرتے ہیں۔ لہذا انبیا کے لئے عصمت اور اولیا کے لئے حفاظت ثابت ہوتی ہے۔ اس کے بعد مولانا قاسم العلوم نے گناہ کا منبع نیت کو قرار دیا ہے، اور انما الاعمال بالنیات کے ماتحت فرمایا ہے کہ بعض امور اچھی نیت کے باعث خیر ہو جاتے ہیں اور وہی امور بری نیت کے باعث شر بن جاتے ہیں بلکہ اصل میں ناجائز نہ ہوں۔ پھر چونکہ گناہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں جن میں سے بعض کبیرہ ہوتے ہیں اور بعض گناہ صغیرہ۔ تاہم کبیرہ گناہ ایسے ہوتے ہیں کہ عقلی طور پر ان کی برائی مشہور اور واضح ہوتی ہے اور یہی گناہ میں مقصود بالکذب ہوتے ہیں۔ رہے چھوٹے چھوٹے گناہ تو وہ کبائر کے اسباب ہوتے ہیں۔ ان کا قبح عارضی ہوتا ہے۔ اس کے برعکس کبائر میں ذاتی قبح ہوتا ہے۔ لہذا اپنے واضح ہونے کے باعث کبیرہ گناہوں کا ارتکاب انبیا سے نبوت سے قبل اور بعد میں بھی نہیں ہو سکتا۔ مگر صغائر پر اطلاع مشکل ہوتی ہے۔ اس لئے وحی کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتے۔ لہذا اللہ تعالیٰ وحی کے ذریعہ انبیاء کو صغائر سے بھی معصوم رکھتے ہیں۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

انبیا کی عصمت کی عقلی دلیل

لیکن جہاں تک انبیا کی عصمت کی عقلی دلیل ہے حضرت قاسم العلوم نے فیوض قاسمیہ کے پندرھویں مکتوب بنام حکیم ضیاء الدین کے آخر میں تحریر فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انبیا علیہم السلام بالخصوص سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم اللہ اور بندوں کے درمیان وسیلہ کبریٰ اور واسطہ ہوتے ہیں۔ جس طرح آفتاب اور زمین کے درمیان چاند واسطہ ہوتا ہے اور سورج سے روشن ہو کر اس کی روشنی زمین کو پہنچاتا ہے۔ لہٰذا چاند میں روشن ہونے کی پوری استعداد ہونی چاہیئے۔ اسی طرح انبیا علیہم السلام مقدس بارگاہ ربانی تک رسائی رکھتے ہیں۔ اور بارگاہ قدوس جو کہ ہر قسم کے عیب سے پاک ہے اس لئے اس تک رسائی کے لئے بھی مقدس اور پاک ہستیاں ہونی چاہئیں۔ جب تک انبیا علیہم السلام ہر قسم کے گناہ سے پاک نہ ہوں گے بارگاہ قدس میں رسائی نہیں ہو سکتی۔ یہ ہے خلاصہ اس مکتوب کا۔

(نوٹ) اس مضمون کے بعد حضرت قاسم العلوم نے کلی طبعی سے متعلق تشریح بیان فرمائی ہے۔ جس کے متعلق ہم مقدمے میں اشارے کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ فرمائیے۔

مباحثہ شاہجہانپور میں عصمت انبیا پر گفتگو

جب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ شاہجہانپور کے مناظرے میں تشریف لے گئے اور وہاں انہوں نے وجود باری، توحید، رسالت، رسالت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور حقانیت اسلام پر تقریر کے سلسلے میں عصمت انبیا پر گفتگو فرمائی تو فرمایا کہ کوئی شریعت اور کوئی دین عصمت انبیا کے غیر قائم نہیں رہ سکتا چنانچہ عصمت انبیا پر آپ کی تقریر کا متن حسب ذیل ہے:۔

"یہ بھی ظاہر ہے کہ کوئی کسی کا مقرب بھی ہو سکتا ہے جبکہ وہ اس کی مرضی کے موافق ہو۔ جو لوگ مخالف مزاج ہوتے ہیں ان کو قرب و منزلت میسر نہیں آسکتی چنانچہ ظاہر ہے۔ لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر کسی شخص یوسف ثانی اور حسن میں لاثانی ہو مگر اس کی ایک آنکھ کانی ہو تو اس ایک آنکھ کا نقص تمام چہرے کو بدنما اور نازیبا کر دیتا ہے۔ ایسی ہی اگر ایک بات بھی کسی میں دوسروں کے مخالف مزاج ہو تو اخلاق و خوبیاں بھی ہوئی نہ ہوئی برابر ہو جائیں گی۔

غرض ایک عیب بھی کسی میں ہو تو پھر محبوبیت اور موافقت طبیعت اور رضا مقصود نہیں ہوتی لہٰذا تقرب تو۔ اس لئے یہ بھی ضرور ہے کہ انبیا اور مرسلین سراپا اطاعت ہوں اور ایک بات بھی ان میں خلاف مرضی خداوندی نہ ہو۔ اسی وجہ سے ہم انبیا کو معصوم کہتے ہیں اور اس کہنے سے یہ مطلب ہوتا ہے کہ ان میں گناہ کا مادہ اور سامان ہی نہیں کیونکہ جب ان میں کوئی بری صفت ہے ہی نہیں تو پھر ان سے بُرے افعال کا صادر ہونا بھی ممکن نہیں۔ اس لئے کہ افعال اختیاری تابع صفات ہوتے ہیں۔ اگر سخاوت ہوتی ہے تو داد و دہش کی نوبت آتی ہے اور اگر بخل ہوتا ہے تو کوڑی کوڑی میں کی جاتی ہے۔ شجاعت میں سر کر آرائی اور جرأت میں پسپائی ظہور میں آتی ہے۔

ہاں یہ بات ممکن ہے کہ بوجہ سہو یا غلط فہمی جو گاہ بگاہ بڑے بڑے عاقلوں کو بھی پیش آجاتی ہے اور سہو سے

toobaa-elibrary.blogspot.com

خداوند علیم وخبیر اور کوئی اس سے منزہ نہیں کسی مخالف مرضی کام کو موافق مرضی اور موافق مرضی کو مخالف مرضی سمجھ جائیں اور اس وجہ سے بظاہر خلاف مرضی کام ہو جاتے تو ہو جاتے ..... اس کو گناہ نہیں کہتے۔ گناہ کے لئے یہ ضرور ہے کہ عمداً مخالفت کی جائے۔ چنانچہ بھول چوک کو لغزش کہتے ہیں گناہ نہیں کہتے۔

جب یہ بات واضح ہو گئی کہ افعال صفات کے تابع ہیں تو اب دو باتیں قابل لحاظ ہیں۔ ایک اخلاق یعنی صفات اصلیہ دوسرے عقل و فہم۔ اخلاق کی ضرورت تو یہیں سے ظاہر ہے کہ افعال جن کا کرنا کرنا طبیعت اور اطاعت اور فرمانبرداری میں مطلوب ہوتا ہے ان کا بھلا برا ہونا اخلاق کی بھلائی اور برائی پر موقوف ہے اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ اصل میں بھلے اور برے اخلاق اور صفات ہی ہوتے ہیں۔

اور عقل و فہم کی ضرورت اس لئے ہے کہ اخلاق کے مرتبے میں موقع بے موقع دریافت کرنے کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ افعال میں بوجہ بے موقع ہو جانے کے کوئی خرابی اوپر سے نہ آجائے۔ دیکھئے سخاوت اچھی چیز ہے اگر مستحقین کو کی جائے ورنہ شراب خواروں اور جنگ نوشوں کو دی جائے تو برائی کا سامان ہے ..... اس نے ضرور ہے کہ انبیاء میں عقل کامل موجود ہے تو پھر خدا سے بڑھ کر اور کون سا موقع سزاوار محبت ہوگا۔ لیکن جب خدا کے ساتھ محبت ہوگی تو پھر عزم اطاعت و فرمانبرداری بھی ضرور ہوگا جس کا انجام یہی نکلے گا کہ نافرمانی کے ارادے کی گنجائش ہی نہیں اور ظاہر ہے اسی کو معصومیت کہتے ہیں۔

یہ ہے حضرت قاسم العلوم مولانا محمد قاسم صاحب کی تقریر جو معصومیت انبیاء کے بارے میں انہوں نے کس قدر مربوط اور مضبوط بیان فرمائی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس سے زیادہ اور معصومیت انبیاء پر اور کیا کہنے کی ضرورت ہے درحقیقت انبیاء اور فرشتوں کی عصمت اتنہا درجے پر ضروری ہے چنانچہ فرشتوں کے لئے ارشاد ہوا کہ

لَا يَعْصُوْنَ مَآ اَمَرَهُمُ اللّٰهَ وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ ۝	وہ اللہ کے حکم سے سرتابی نہیں کرتے اور جو ان کو حکم دیا جاتا ہے وہ کرتے ہیں۔

الغرض مولانا محمد قاسم صاحب کا یہ مکتوب عصمت انبیاء پر ایک بہترین شاہکار ہے جس کو پڑھئے اور علمی چٹخارے لیجئے اگرچہ بالکل سادہ لفظوں میں ہے۔ اب اس سلسلے میں تمہیدی تعارف اور خلاصۂ مضمون کے بعد ان کا اصل مکتوب پڑھئے جو آئندہ اوراق میں پیش خدمت ہے۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

تیسرا مکتوب

کہ اصل میں مکتوب چہارم ہے

در معصومیۃ انبیاء علیہم السلام وہم تحقیق حقیقۃ کلی طبعی

جو کہ انبیاء کی عصمت اور کلی طبعی کی حقیقت میں ہے

بنام مولوی فدا حسین صاحب

میرٹھ (یو۔پی)

رمضان یا شوال سنہ ۱۲۸۳ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بزعم احقر انبیاء علیہم السلام والسلام از صغائر وکبائر قبل النبوۃ وبعد النبوۃ بہر طور کہ باشد معصوم اند۔ واین رائی جدیدہ ہر چند کہ بظاہر مخالف اقوال اکابر ست

احقر کے خیال میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام چھوٹے اور بڑے گناہوں سے، نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد دونوں صورتوں میں معصوم ہیں، اور یہ جدید رائے ہر چند کہ

toobaa-elibrary.blogspot.com

اما ہر کرا بہرہ از فہم دادہ اند انشاء اللہ بعد تنقیح اصل مراد موافق اقوال اکابر خواہد یافت۔

بظاہر اکابر علماء کے اقوال کے مخالف ہے لیکن جس شخص کو سمجھ کا اللہ تعالیٰ نے حصہ دیا ہے وہ انشاء اللہ اصل مدعا کی وضاحت کے بعد میری رائے کو اکابر کے اقوال کے موافق پائے گا۔

چوں ہر دعویٰ را دلیل بکار است نہ فقط لانسلم و انکار۔ مے باید کہ ایں دعوی را اولاً موجہ نمایم

جو ہر دعوے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے صرف لانسلم اور انکار کر دینا کافی نہیں اس لئے مناسب ہے کہ میں پہلے اس دعوے کی دلیل پیش کروں۔

برادرم! در کلام اللہ میفرمایند

"قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ"[1]

میرے بھائی اللہ تعالیٰ اپنے کلام میں فرماتے ہیں۔ معہ کہدیجئے اگر تم اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری پیروی کرو اللہ تمہیں دوست رکھے گا۔"

وہمچنیں:-

"لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ"[2]

اور اسی طرح:-

"تمہارے لئے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ذات میں اچھا نمونہ ہے۔"

فرمودہ اند۔ ایں دو آیہ باتباع مطلق ہدایۃ میفرمایند۔ و ایں طرف آیۃ:-

فرمایا ہے۔ یہ دونوں آیتیں بغیر کسی شرط کے پیروی کی ہدایت کرتی ہیں۔ اور اس طرف آیۃ:-

"وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ۝ وَمَا اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ"[3]

(قرآن کریم)

"اور نہیں پیدا کیا میں نے جنات اور انسانوں کو مگر اس لئے کہ وہ عبادت کریں اللہ کی خالص کرتے ہوئے اس کے مگر یہ کہ وہ عبادت کریں اللہ کی خالص کرتے ہوئے اس کے لئے دین کو۔ (قرآن کریم)

باہم پیوستہ، بایں جانب مشیر اند کہ مقصود

یہ دونوں آیتیں ملا کر اس طرف اشارہ کر رہی ہیں کہ

---

[1] پوری آیت یہ ہے:- قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ (پارہ ۳ سورہ آل عمران رکوع ۴)

[2] پوری آیت یہ ہے:- لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللّٰهَ وَالْيَوْمَ الْاٰخِرَ وَذَكَرَ اللّٰهَ كَثِيْرًا (پارہ ۲۱ سورہ احزاب رکوع ۳)

[3] پارہ ۲۷ سورۃ ذاریات رکوع ۲)

(سورہ بینہ پارہ ۳۰)

toobaa-elibrary.blogspot.com

از انسان ہمانست کہ مامور بآنست۔
وآں جز عبادۃ بیچ نیست مگر میدانی کہ
چیز را لوازم ذات خود ناگزیر است

انسان کی پیدائش کا مقصد وہی ہے کہ جس کا اس کو حکم دیا گیا ہے۔ اور وہ عبادت کے سوا کچھ نہیں ہے۔ مگر تمہیں معلوم ہے کہ ہر چیز کے لئے ذاتی لوازمات[1] کا ہونا ضروری ہے۔

چہ "اَلشَّیْءُ اِذَا ثَبَتَ ثَبَتَ بِلَوَازِمِہٖ"
و ایں طرف در تعریف ملائکہ و شیطان (دقول) میخوانی کہ:

کَانَ الشَّیْطٰنُ لِرَبِّہٖ کَفُوْرًا (قرآن)

کیونکہ "جب کوئی چیز پائی جاتی ہے تو اپنے لوازمات کے ساتھ پائی جاتی ہے"[2] اور اس طرف فرشتوں اور شیطان کی تعریف کے متعلق آپ پڑھتے ہی ہیں کہ:-
"شیطان[3] اپنے رب کا نافرمان ہے"

وَلَا یَعْصُوْنَ اللّٰہَ مَآ اَمَرَھُمْ وَیَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ ۝ (قرآن)

اور فرشتے[4] اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے جو کچھ وہ ان کو حکم دیتا ہے اور جو کچھ انہیں حکم دیا جاتا ہے وہی کرتے ہیں۔" (قرآن)

پس شیطان را عصیان و ملائکہ را اذعان فرمان لازم آمد۔ وچوں اینقدر پیشتر گوش خوردۂ العزیز است کہ لازم ذات از ملزوم

پس شیطان کو نافرمانی اور فرشتوں کے لئے فرمانبرداری لازم اور ضروری ہو گئی۔ اور چونکہ اتنی بات آں عزیز کے کان میں پہلے سے پڑی ہوئی ہے کہ لازم ذات اپنے ملزوم

---

[1] ذاتی لوازمات جو کسی ملزوم کے لئے لازم اور ضروری ہوں جیسے سورج ملزوم کے لئے دن کا ہونا اور روشنی کا لازم ہونا ذاتی لوازمات میں سے ہے۔ اسی طرح انسان کو عبادت کے لئے پیدا کیا گیا تو عبادت انسان کے ذاتی لوازمات میں سے ہیں۔ مثلاً فرشتوں کے ذاتی لوازمات میں سے ان کی فرمانبرداری کا ہونا یا شیطان کے لئے ذاتی لوازم میں نافرمانی معصیت کا ہونا۔ اسی طرح انبیاء علیہم السلام کے لئے عصمت کا ہونا ان کی ذوات کے لوازمات میں سے ہے۔ مترجم

[2] پوری آیت یہ ہے:- اِنَّ الْمُبَذِّرِیْنَ کَانُوْٓا اِخْوَانَ الشَّیٰطِیْنِ ط وَکَانَ الشَّیْطٰنُ لِرَبِّہٖ کَفُوْرًا ۝ (پارہ ۱۵ سورہ بنی اسرائیل رکوع ۳)

[3] پوری آیت یہ ہے:- یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا قُوْٓا اَنْفُسَکُمْ وَاَھْلِیْکُمْ نَارًا وَّقُوْدُھَا النَّاسُ وَالْحِجَارَۃُ عَلَیْھَا مَلٰٓئِکَۃٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا یَعْصُوْنَ اللّٰہَ مَآ اَمَرَھُمْ وَیَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ ۝ (پارہ ۲۸ سورہ تحریم رکوع ۱)

[4] ملزوم کے لئے جو لازم بھی ہوتا ہے وہ ملزوم کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے۔ یہی مطلب ہے اس بات کا لازم ملزوم کا عام نہیں ہوتا کہ ہر ایک چیز کے لئے لازم بن جائے بلکہ ملزوم کا لازم خاص ہوتا ہے۔ مثلاً انسان کا لازم عبادت فرشتے کا لازم فرمانبرداری اور شیطان کا لازم نافرمانی وغیرہ ملزوم کے ساتھ خاص ہوتے ہیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

خود عام نمی باشد، لازم ذات اوست۔ بجائی دیگر نمی رود۔ وچگونہ تواں شد۔ "اَلْوَاحِدُ لَا یَصْدُرُ اِلَّا عَنِ الْوَاحِدِ" (منقول)

"خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا وَ اٰخَرَ سَیِّئًا" (قرآن)

از ہر دو نوع بارۂ درتخمیر نہادہ باشند۔ نی، بلکہ ہر کرا خیال خیر و خطرہ شر بدل میرود از ہر دو نوع چیزی چیزی در آغوش دادہ اند۔ و از ہر قسم قدری قدری در نہادہ ورنہ لازم آید کہ لازم ذات عام نشد۔

اندریں صورت مثال ترکیب ارواح انسانی ازیں دو قسم مادہ چناں باشد کہ دربارہ ترکیب انواع مرکبہ از اربع عناصر شنیدۂ۔ بلکہ چنانکہ از خواص اربعہ، یبوست و رطوبت و برودت و حرارت کہ در اجسام مرکبہ یافتہ میشوند و لوازم ذات خاک و آب و باد و آتش اند بترکیب اجسام مرکبہ ازیں اجسام چارگانہ پی بردہ اند ورنہ کیست کہ وقت آفرینش نگریستہ، چنیں

سے عام نہیں ہوتا بلکہ اس کی ذات کے لئے لازم ہوتا ہے، وہ تو کسی دوسری جگہ جا ہی نہیں سکتا۔ اور ایسا کس طرح ہو سکتا ہے۔ "ایک چیز سے ایک ہی چیز پیدا ہوتی ہے" کے مطابق لازم آیا کہ (اس آیت کے) معنی میں۔

"انہوں نے[1] نیک عمل میں برائی کی ملاوٹ کر لی۔"

دونوں[2] قسم سے کچھ کچھ حصہ انسان کی فطرت میں رکھدیا ہے۔ نہیں، بلکہ جس کسی کے اچھا خیال اور شر کا خطرہ دل میں گذرتا ہے تو دونوں خیر اور شر کی قسم کا کچھ کچھ حصہ اس کے اندر رکھدیا ہے اور نیکی و بدی کی ہر قسم سے کچھ کچھ مقدار اس کی ذات میں رکھدی ہے۔ ورنہ لازم آتا ہے کہ لازم ذات عام ہو۔

اس صورت میں انسانی روحوں کی ترکیب کی مثال ان دو قسموں یعنی خیر و شر کے مادوں سے اسی طرح ہوگی جیسی کہ چار عنصروں سے مرکب ہونے والی اشیا کی ترکیب کے بارے میں تجھے سنا ہے بلکہ جس طرح کہ چار خاصیتیں خشکی، تری، ٹھنڈک اور گرمی اجسام مرکبہ میں پائی جاتی ہیں اور وہ خاک، پانی، ہوا اور آگ کے ذاتی لوازم ہیں۔ انہی چار خاصیتوں کے ذریعہ سے اجسام کے چار عنصروں سے مرکب ہونے کا پتہ لگا ہے ورنہ کون ہے جسے کہ پیدائش کے وقت دیکھا ہو۔ اسی طرح ہم

---

[1] پوری آیت ہے وَاٰخَرُوْنَ اعْتَرَفُوْا بِذُنُوْبِهِمْ خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا وَّاٰخَرَ سَیِّئًا عَسَى اللّٰهُ اَنْ یَّتُوْبَ عَلَیْهِمْ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ (پارہ ۱۱ سورہ توبہ رکوع ۱۱)

[2] جب ملزوم کا لازم خاص ٹھہرا تو فرشتے سے تقصب اور شیطان سے طاعت نہیں ہو سکتی۔ لیکن چونکہ انسان سے معصیت اور اطاعت دونوں ظہور میں آتی ہیں۔ اس لئے معلوم ہوا کہ انسان میں دونوں مادے ایسے ہی جمع ہیں جیسا کہ اس میں عناصر اربعہ، آگ، پانی، خاک اور باد۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

ترکیب ارواح امثال ما و شما از دو عنصر ملکی وشیطانی پی تواں برد۔ گو ماورای این دو چیز پاک دیگر باشند۔ اندریں صورت لازم افتاد کہ ذات بابرکات حضرت خلاصۂ موجودات سرور کائنات علیہ وعلی آلہ افضل الصلوات واکمل التسلیمات از شائبۂ شیطانی مبرا باشد۔ ورنہ اتباع مطلق چگونہ صورت بندد۔ ہاں اگر از لوازم ذات امید مفارقت بودی میتواں گفت کہ برخیز کہ در ذات شریف حضرت رب العالمین جزوی از نوع شیطانی ہستند اما عصیاں کہ لازم آں بود، دریں مادہ مفارقت نمود

بالجملہ

اَلشَّیْءُ اِذَا ثَبَتَ ، ثَبَتَ بِلَوَازِمِہٖ ۔" (مقولہ)

اگر نعوذ باللہ مادہ شیطانی در خمیر حضرت سرور انبیا صلی اللہ علیہ وسلم بودی، اتباع مطلق را نشائستی۔ آخر کم از کم کیفیتی از اں عارض حال او شاں شدی ورنگی از عصیاں پدید آمدی۔ پس اگر بگونہ اتباع او شاں فرمودہ شود بعصیاں نیز ارشاد کردہ شود۔ اندریں صورت تصحیح ایں حصر کہ

مَا اُمِرُوْا اِلَّا لِیَعْبُدُوا اللّٰہَ

تم جیسے لوگوں کی روح کے شیطانی اور ملکوتی عنصر سے مرکب ہونے کا سراغ لگایا جاسکتا ہے۔ اگرچہ ان دو چیزوں کے علاوہ اور چیزیں بھی ہوا کریں، اس صورت میں لازم آیا کہ حضرت خلاصہ موجودات سرور کائنات علیہ وعلی آلہ افضل الصلوات واکمل التسلیمات کی ذات بابرکات شیطانی شائبہ سے (بالکل) پاک اور خالص ہو۔ ورنہ بلاشرط آپ کی پیروی کس طرح ہو سکتی ہے۔ ہاں اگر ذات کے لوازم سے جدا ہونے کی امید ہو سکتی تو یہ کہہ سکتے تھے کہ ہر چند کہ حضرت حبیب رب العالمین کی ذات شریف میں بالفرض نوع شیطانی کا ایک جز ہے لیکن گناہ جو اس جز کے لئے لازم تھا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مادے میں اس گناہ نے اس جز شیطانی سے علیحدگی اختیار کر لی۔

بالجملہ

"کوئی چیز جب وجود میں آتی ہے تو اس کے ساتھ کچھ ضروری چیزیں بھی ساتھ آتی ہیں" اگر نعوذ باللہ حضرت سرور انبیا صلی اللہ علیہ وسلم کے خمیر میں کوئی برائی کا مادہ ہوتا تو جزو شرط اتباع کے آپ لائق نہ ہوتے۔ آخر کم از کم اس سے کوئی کیفیت ان کے عارض حال ہوتی اور کوئی رنگ معصیت کا ظاہر ہوتا۔ پس اگر ان کے ہر طرح کے اتباع کا حکم فرمایا جائے تو معصیت کا بھی حکم دینا پڑے گا۔ اس صورت میں اس حصر کا ہونا کہ

"نہیں[1] حکم دیئے گئے وہ مگر یہ کہ عبادت کریں اللہ کی

---

[1] اوپر سے یہ آیت اس طرح چلی آرہی ہے وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ اِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَتْھُمُ الْبَیِّنَۃُ ۝ وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِیَعْبُدُوا اللّٰہَ مُخْلِصِیْنَ لَہُ الدِّیْنَ ۝ (ترجمہ) اور وہ لوگ جو کتاب دیئے گئے فرقہ فرقہ نہیں ہوئے مگر اس کے بعد کہ ان کے پاس واضح دلیل آگئی۔ اور ان کو اس کے سوا حکم نہیں دیا گیا تھا کہ اللہ کی اس کے لئے دین کو خالص کرتے ہوئے عبادت کریں۔ (سورہ بینہ، رکوع ۱ پارہ ۳۰) مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ (قرآن کریم)
بہ گونہ تواں شد۔

وچوں مقرر گناہ صغیرہ باشد یا کبیرہ ہماں مادہ شیطانی است لازم آمد کہ حضرت سرور معصوماں از اندیشہ گناہ معصوم باشند باز باید شنید کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را ارشاد میفرمایند۔

فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ

وایں ارشاد نیز بافتدا متعلق شدہ است۔ تخصیص نوعی از افعال وتقید نمی از اخلاق و افعال نیست وہم مقرر است کہ چوں صلہ را بے قرینہ حذف میکنند چنانکہ در "اللہ اکبر" صلہ اکبر را حذف فرمودہ اند۔ ایں حذف مشیر بتعمیم میباشد۔ لہذا اکبریت اللہ تعالیٰ مخصوص باحقی نیست۔ پس لازم آمد کہ حضرات دیگر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام نیز ازیں عیب مبرا باشند۔

علاوہ بریں در آیۂ

عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهٖ اَحَدًا اِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَّسُوْلٍ

فاعل ارتضیٰ ضمیر است راجع بسوی خدا تعالیٰ

خالص کرتے ہوئے اس کے لئے دین کو" (قرآن کریم) کس طرح درست ہو سکتا ہے۔

اور چونکہ گناہ کا منشا خواہ گناہ صغیرہ ہو یا کبیرہ وہی شیطانی مادہ ہے تو لازم آیا کہ معصوم نبیوں کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم گناہ کے خیال سے بھی معصوم ہوں۔ پھر سننا چاہیئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے ہیں کہ

"پس ان نبیوں کی ہدایت کی پیروی کیجیے"

اور یہ حکم بھی بغیر کسی شرط کے پیروی کرنے کا ہوا ہے۔ افعال میں سے کسی خاص فعل اور اخلاق میں سے کسی خاص خلق کی تقید نہیں ہے۔ اور یہ بھی طے شدہ ہے کہ جب صلہ کو بغیر قرینہ کے حذف کرتے ہیں جیسا کہ "اللہ اکبر" میں اکبر کے صلے کو حذف فرما دیا ہے تو یہ حذف تعمیم کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کی اکبریت کسی ایک شخص ہی کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ ہر ایک کے اعتبار سے ہے۔ پس لازم آیا کہ دوسرے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام بھی اس عیب سے مبرا ہوں۔

اس کے علاوہ (اس) آیت میں:۔

"خدا غیب کا جاننے والا ہے۔ کسی کو اپنے پر مطلع مطلع نہیں کرتا سوائے کسی رسول کے جس کو اس نے چن لیا"

فعل اس (قضیٰ) کی (آیت بالا میں) فاعل ضمیر ہے جو خدائے تعالیٰ

لہ ہدیٰ آیت یہ ہے اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ ، (پارہ ۷ سورہ انعام رکوع ۱۰) مترجم

سے پارہ ۲۹ سورہ جن رکوع ۱ ۔ مترجم

سے اس آیت کے منشا سے حضرت شاہ صاحب نے یہ اجتہاد کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کسی رسول کو اس پر غیب ظاہر کرنے کے لئے مطلع چن لینا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ہر رسول اپنے انتخاب کے حدث اصغار اور کبر گناہ سے پاک ہوتا ہے جب ہی تو اس کو منتخب کیا گیا ہے اور کسی ناقص وصف میں نہیں لیے کا ذکر نہیں کیا گیا۔ لہذا ہر ایک رسول اپنے افعال میں پاک ہوتا ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

وضمیر مفعول کہ راجع بسوی من ست محذوف۔ باز اس تقضی را مطلق داشتہ اند۔ یعنی این نفرمودہ اند کہ :- اس تقضی فی الاعمال والاخلاق او فی ھذا الامر وبعد این ہمہ معنی رسول گفتہ اند۔ و پیدا ست کہ من در من رسول بیانیہ است نہ غیر کما لہٰذا ضرور انتہا کہ ہر عناصر روحانی رسل محبوب و مرضی خداوندی باشد۔

وجہش این است کہ چنانکہ زر و نقرہ را بر معیار سودہ میگیرند تا غش از خالص معلوم شود، ہمچنیں امتحان عناصر یعنی اخلاق و ملکات و قوی باعمال میکنند۔ تا نیک از بد متمیز شود۔ چنانچہ خود میفرماید۔

لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا

(قرآن کریم)

کی طرف لوٹتی ہے اور مفعول کی ضمیر جو کہ من کی طرف (آیت بالا میں) راجع ہے یعنی اس تقضاہ میں (کہ) وہ محذوف کر دی گئی۔ پھر فعل اس تقضی کو کسی شرط کے بغیر مطلق رکھا ہے۔ یعنی یہ نہیں فرمایا ہے کہ اعمال یا اچھے عادات کے باعث یا اس امر میں اور اس امر میں چن لیا۔ اور ان سب کے بعد "من رسول" فرمایا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ہر چیز مذکورۂ بالا آیت کے جز من رسول میں چنے جانے والے شخص کے لئے بیان کے لئے ہے نہ اس کے سوا کسی اور چیز یعنی تبعیض کے لئے۔ لہٰذا ضرور ہوا کہ رسولوں کے تمام روحانی عناصر خدا تعالیٰ کے نزدیک پسندیدہ اور محبوب ہوں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ سونے اور چاندی کو کسوٹی پر رگڑ کر دیکھتے ہیں تاکہ کھرا اور کھوٹا معلوم ہو جائے اسی طرح روحانی عناصر یعنی عادات، خصائل اور روحانی قوتوں کا اعمال کے ذریعہ امتحان کرتے ہیں، تاکہ اچھے کی برے سے تمیز ہو جائے، چنانچہ خود فرماتے ہیں:

"تاکہ تم کو آزمائے کہ تم میں کون عمل کے اعتبار سے اچھا ہے۔"

(قرآن کریم)

لے من اس تقضی میں شبہ ہوتا ہے کہ اللہ نے کس کو چنا یا اللہ کس کو چن لیتا ہے من کے ذریعہ اس شبہ کو دور کر دیا گیا یعنی وہ چنا جانا کوئی رسول ہوتا ہے۔ لہٰذا اس من کو جس کے ذریعہ پہلے الفاظ میں ابہام کو کھول کر بیان کیا جائے من بیانیہ کہا جاتا ہے اور جس کا من بیان بننا ہے اس کو مبین کہا جاتا ہے، اس آیت میں من اس تقضی مبین اور من رسول بیان ہے۔ عربی میں من کے معنی بعض کے بھی آتے ہیں جس کو من تبعیضیہ کہا جاتا ہے۔ جیسے منھم من کلم اللہ۔ مترجم

ع سورۂ ملک، پارہ ۲۹ رکوع ۱ میں پوری آیت اس طرح ہے۔ تَبٰرَكَ الَّذِيْ بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرُ ۙ الَّذِيْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا ۭ برکت والی خدا کی ذات کہ اس کے قبضے میں ملک ہے اور وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے جس نے موت اور حیات کو پیدا کیا تاکہ آزمائے کہ تم میں سے عمل کے اعتبار سے کون زیادہ اچھا ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

وظاہر است کہ فعل داد و دہش از آثار ملکہ سخاوت و معرکہ آرائی از آثار شجاعت در وغا ہمچنیں جملہ افعال از آثار ملکات و قوی و اخلاق کامنہ می باشند و ایں افعال و آثار را باآں اخلاق و ملکات ہماں نسبت است کہ خطوط معیار را باز رو نقرہ۔ پس چنانکہ در زر و نقرہ قدر و قیمت ہماں زر و نقرہ را باشد نہ آں خطوط را و مقصود اصلی و محبوب زر و نقرہ بود نہ آں خطوط۔ بلکہ آں خطوط فقط مظہر حسن و قبح زر و نقرہ باشند نہ اصل مقصود و محبوب وبیع و مرغوب۔

ہمیں ساں قصہ دین است۔ اصل محبوب و مقصود و مطلوب اخلاق مرضیہ اند نہ اعمال و در بازار آخرت در اصل قدر و قیمت ہماں اخلاق را باشد نہ ایں اعمال لہ۔ ایں اعمال مظہر آں اخلاق و ملکات اند نہ بذات خود محبوب و مرضی۔ اندریں صورت ضرور است کہ ہمہ اخلاق و ملکات و قوائے رسولاں محبوب و مرضی خدا تعالیٰ باشند۔ ایں نتواں شد کہ بعضی از انہا بنحو مرضیات باشند و بعض ازاں خلاف مرضی۔ ورنہ اطلاق ایں تقضی باطل گردد۔ مگر دانی کہ اندریں صورت معصومیۃ انبیاء

اور ظاہر ہے کہ عطا و بخشش سخاوت کے ملکہ کی علامات میں سے ہے اور جنگ جوئی، جنگ میں بہادری کی علامات میں سے ہے۔ اسی طرح تمام افعال پوشیدہ اخلاق اور قوتوں کی علامات میں سے ہوتے ہیں اور ان افعال اور آثار کو ان اخلاق اور ملکات کے ساتھ وہی نسبت ہے جو کسوٹی کی لکیروں کو سونے اور چاندی کے ساتھ۔ پس جیسا کہ سونے اور چاندی میں اسی سونے اور چاندی کی قدر و قیمت ہوتی ہے نہ کہ ان لکیروں کی اور اصلی اور پسندیدہ مقصد سونا اور چاندی ہی ہوتے ہیں نہ کہ وہ لکیریں۔ بلکہ وہ لکیریں سونے اور چاندی کی اچھائی اور برائی کو صرف ظاہر کرنے والی ہوتی ہیں۔ نہ کہ اصل مقصد اور محبوب اور مطلوب و مرغوب ہوتی ہیں۔

اسی طرح سے دین کا قصہ ہے۔ اصل محبوب اور مقصود اور مطلوب اچھے اخلاق ہیں نہ کہ اعمال۔ اور آخرت کے بازار میں در اصل انہی اخلاق کی قدر و قیمت ہوگی نہ کہ ان اعمال کی۔ یہ اعمال تو ان اخلاق اور عادات کو ظاہر کرنے والے ہیں نہ کہ بذات خود محبوب اور پسندیدہ ہیں اس صورت میں ضروری ہے کہ رسولوں کے تمام اخلاق عادات اور قوتیں خدا تعالیٰ کو پیاری اور پسندیدہ ہوں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ بعض تو ان میں سے پسندیدہ ہوں اور ان میں سے بعض مرضی کے خلاف ہوں۔ ورنہ اس تقضی کا مطلق ہونا بیکار ہو جاتا ہے۔ مگر تمہیں معلوم ہے کہ اس صورت میں چھوٹے اور بڑے گناہوں سے انبیا کا پاک ہونا ضروری ہے۔ اور اس تقضی کے بعد من رسولوں کو ناکارہ میں

لے اس سے یہ اعمال اچھے اخلاق سے صادر ہو سکتے ہیں۔ اگر اخلاق اچھے نہ ہوں گے جو اعمال کا منبع اور سرچشمہ ہیں تو ان سے اچھے اعمال سرزد نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا مقصود اعلیٰ اخلاق ہیں نہ کہ اعمال۔ مترجم

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

از صفائر و کبائر ضروری است۔ و از انجا کہ بعد از تفحص باید من رسولٍ پس کہ دراں وقت بیانیہ آوردہ اند بیان اینجنی فرمودند کہ ہر کہ مصداق من ارتضیٰ باشد رسول شدنش ضروری ست۔

ہمہ فہمیدہ باشند کہ سواء انبیا کسی را بمعصومیۃ اعنی صدور عصیاں صغیرہ باشد یا کبیرہ صفت نتواں کرد۔

مگر غرض از صدور این است کہ مصدر معصیۃ اعنی قوتیکہ مقتضائش عصیاں باشد در ضمیر بود نہ اینکہ مثل آبگرم کہ معروض حرارت خارجہ از ذات خود نمیتواں شد، معروض عصیاں از خارج ہم نمیتواں شد۔ آری باوجود امکان عروض عصیاں انبیا را از عروض آں نگاہ میدارد۔ چنانچہ فرمودہ اند:۔

كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوْءَ وَالْفَحْشَآءَ

صون بیانیہ لائے ہیں۔ اس مطلب کو بیان فرمایا ہے کہ جو شخص بھی خدا کا پسندیدہ ہوگا، اس کا رسول ہونا ضروری ہے۔

سب نے سمجھ لیا ہوگا کہ انبیاء کے سوا کسی کو بھی گناہ سے پاک ہونے کے ساتھ خواہ گناہ چھوٹا ہو یا بڑا متصف نہیں کر سکتے کہ اس گناہ کا صادر ہونا ممکن نہ ہو۔

مگر میری غرض گناہ کے صادر ہونے سے یہ ہے کہ گناہ کا منبع یعنی وہ قوت کہ اس کا تقاضہ گناہ ہوتا ہے خمیر میں ہو نہ یہ کہ گرم پانی کی مانند کہ باہر کی گرمی اس کی اپنی ذات کو لگ سکتی ہے بیرونی گناہ سے وہ طور نہیں ہو سکتا۔ ہاں گناہ کے انبیاء کو لگ جانے کے ممکن ہونے کے باوجود، انبیاء کو گناہ کے چھو جانے سے محفوظ رکھتے ہیں۔

چنانچہ فرمایا ہے:۔

اسی طرح تاکہ ہم اس سے برائی اور بے حیائی کو

لہ یہ آیت یوسف علیہ السلام کے قصے میں اس مقام سے ہے جبکہ عزیز کی بیوی زلیخا نے یوسف علیہ السلام سے اپنی خواہش پوری کرنے کا ارادہ کیا۔ پوری آیت یہ ہے وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ ۭ كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوْۗءَ وَالْفَحْشَاۗءَ ۭ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ ۝ (پارہ ۱۲ سورہ یوسف۔ رکوع ۷) (ترجمہ) اور عزیز کی عورت نے یوسف علیہ السلام کے ساتھ ارادہ کیا اور یوسف بھی ارادہ کر لیتے اگر اپنے رب کی دلیل نہ دیکھتے۔ اسی طرح تاکہ ہم اس سے برائی اور بے حیائی کو پھیریں بے شک وہ ہمارے مخلص بندوں میں سے تھا۔ (تفصیل) جس عورت نے یوسف علیہ السلام کو اپنے جال میں پھانسنا چاہا وہ عزیز مصر کی بیوی تھی۔ عزیز مصر کے جلوسوں کے سردار کا لقب ہوتا تھا۔ عزیز مصر کا نام راعیل یا زلیخا تھا۔ اس وقت بادشاہ مصر ریان بن ولید تھا یورپین محققین نے اس کا نام اپی پونس (E. PONAS) لکھا ہے۔ عربی والوں نے عزیز مصر کے نام فوطی فار کو اطفیر یا قطفیر سے بدل کر معرب کر لیا۔ حقیقت یہ ہے کہ یوسف علیہ السلام کی زلیخا سے شادی کے بارے میں قرآن و حدیث اور بائبل سب خاموش ہیں۔ البتہ افق کا سینے والا ایک مذہبی پیشوا جس کا نام فوطی فرع تھا جو نام فوطی فار سے ملتا جلتا ہے اس کی بیٹی آسی ناتھ نامی سے حضرت یوسف علیہ السلام کی شادی ہوئی۔ اس کے پیٹ سے یوسف علیہ السلام کے دو لڑکے پیدا ہوئے۔ ایک کا نام منسی یا منسیا اور دوسرے کا نام افرائیم تھا۔ توریت میں ہے کہ منسی نام اس لئے رکھا کہ خدا نے میری مصیبت فراموش کر دی اور افرائیم نام اس لئے رکھا کہ خدا نے مجھے ثمر دار بنایا۔ الحاصل عزیز مصر کو معزول کر کے ریان نے یوسف علیہ السلام کو وزیر خزانہ بنایا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ۝
(قرآن کریم)

گر آنکہ بعض اقسام معصیۃ از سور و فحشاء ہم خارج باشند بالجملہ ایں آیت برامکان عروض ہم دلالت دارد۔ ورنہ صرف بچوکار آمدی۔ و بر محفوظ ماندن انبیاء ہم شاہد است ورنہ صرف بیکار رفتی۔

بہر حال معصومیت یعنی مذکور مخصوص بانبیاء است اولیا را ہم شریف اوشاں دیں صفت نتواں گفت۔

چنانچہ جملہ
إِنَّ أَوْلِيَاءَهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ
کہ بتعریف اولیا فرمودہ اند بر ایں معنی اشارہ دارد۔

تفصیل اجمال تفصیل ایں اجمال اینکہ متقون صیغہ اسم فاعل است وضمیرش راجع سوئے اولیاء و مفعولش ہر چہ باشد محذوف۔ لیکن حاصل القا ہمیں اجتناب از معاصی وغیر مرضیات بود۔

ازیں بعد شنو کہ حاصل متقی اینست کہ موصوف بوصف القا مبنی للفاعل باشد۔ و پیدا است کہ تحقق القا مبنی للفاعل بر تعدی الی مفعول ضرور نیست۔

وایں بداں ماند کہ در ایام برشکال مثلاً وقت رفتار خود را از افتادن باز میدارند و با ایں ہمہ گاہی پای روندہ می لغزد واز پھیر دیں۔ بے شک وہ ہمارے با اخلاص بندوں میں سے تھا۔ (قرآن کریم)

مگر یہ کہ گناہ کی بعض قسمیں برائی اور بے حیائی سے باہر ہوتی ہیں۔ تاہم یہ آیت انبیاء کو گناہ چھوجانے پر دلالت کرتی ہے۔ ورنہ گناہ کا نبی سے پھیر دینے کا کیا مطلب ہو سکتا ہے اور یہی آیت انبیا کے محفوظ رہنے کی دلیل ہے ورنہ گناہ کا نبی سے پھیر دینے اور ہٹا دینے کا مقصد فوت ہو کر رہ جاتا ہے۔

بہر حال مذکورہ معنی میں گناہوں سے پاکی صرف انبیا کے ساتھ خاص ہے۔ اولیا کو ان انبیا کے ساتھ اس صفت معصومیت میں شریک نہیں کہہ سکتے۔ جیسا کہ آیت:۔
(ذیل)
"نہیں ہیں اس اللہ کے دوست مگر پرہیزگار لوگ"
کہ اولیا کی تعریف میں اللہ تعالیٰ نے فرمائی ہے اس معنی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

اجمال کی تفصیل اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ متقون اسم فاعل کا صیغہ ہے اور اس کی ضمیر اولیا کی طرف راجع ہے۔ اور اس کا مفعول جو بھی ہو محذوف ہے۔ لیکن تقوے کا حاصل یہی گناہ اور اللہ کی ناپسندیدہ باتوں سے بچنا ہے۔

اس کے بعد سنیئے کہ متقی کا خلاصہ یہ ہے کہ تقوے سے متصف شخص ہو۔ اور ظاہر ہے کہ تقوے کا پایا جانا فاعلی صورت میں مفعول کی طرف متعدی ہونے پر موقوف نہیں ہے۔

اور یہ اسی کے مماثل ہے کہ برسات کے موسم میں مثلاً چلتے پھرتے وقت لوگ اپنے آپ کو گر پڑنے سے محفوظ رکھنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود کبھی

toobaa-elibrary.blogspot.com

پامی افتد۔ و بریں بناء بدیگراں میگویند کہ من ہرچند خود را از افتادن نگاہ داشتم مگر نتوانستم۔

غرض ازیں تعریف کہ در کلام اللہ مذکور شد عدم امکان صدور معاصی نمی برآید۔ آری بشہادت ہمچو آیت

یُثَبِّتُ اللّٰہُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِی الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا وَفِی الْاٰخِرَۃِ (قرآن کریم)

محفوظ ماندن اولیاء از معاصی می برآید۔ زیرا کہ اطلاق اٰمَنُوْا اشارہ بکمال ایمان می فرمودہ اند۔

المطلق یراد بہ الفرد الکامل

(مقولہ)

و پیداست کہ کمال ایمان با ولایت و مساز است۔

گذرنے والے کا پاؤں پھسل جاتا ہے اور وہ گر پڑتا ہے۔ اسی بنا پر دوسروں سے گرنے والا کہتا ہے کہ میں نے اپنے آپ کو گر پڑنے سے محفوظ رکھنے کی بہت کوشش کی مگر محفوظ نہ رکھ سکا۔

غرض اس تعریف سے کہ جو کلام اللہ میں ذکر کی گئی ہے (اولیاء سے) گناہوں کے صادر ہونے کا ممکن نہ ہونا نہیں نکلتا ہے۔ ہاں اس آیت کی شہادت کی بنا پر "ثابت رکھتا ہے اللہ ان لوگوں کو جو ایمان لائے قول ثابت (یعنی لا الٰہ الا اللہ) کے ذریعہ، دنیا اور آخرت کی زندگی میں۔"

ان اولیاء کا گناہوں سے محفوظ رہنا ظاہر ہوتا ہے کیونکہ اٰمَنُوْا کا مطلق ہونا کامل ایمان ہونے کی طرف اشارہ کرتا ہے جیسا کہ علماء نے فرمایا ہے کہ:

"مطلق بول کر اس سے اس صفت کا کامل فرد مراد ہوتا ہے۔"

اور ظاہر ہے کہ ایمان کا کمال ولایت کے ساتھ ساتھ پایا

ف کو شش کے باوجود متقیوں سے گناہ کے ٹپک پڑنے کی جو تشبیہ حضرت قاسم العلوم نے دی ہے وہ علمی دنیا میں اہل تقویٰ کی وکالت کا بہترین ارسطو کی پذیرائی کا اعلیٰ ترین سرمایہ ہے۔ اس مثال نے متقین کی حالت کا صحیح نقشہ ہمارے سامنے پیش کر کے علمی جواب اٹھا دیا ہے۔ مترجم۔

ف پارہ ۱۳ سورۂ ابراہیم رکوع ۴ آیت ۲۷ قول ثابت سے مراد کلمہ لا الٰہ الا اللہ ہے۔ اس کلمے کے پڑھنے والے اور اعتقاد رکھنے والے کو اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں کفر کی لغزش سے بچا کر ایمان پر قائم رکھتا ہے۔ دوسری جگہ ارشاد ہے۔ اِنَّ الَّذِیْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰہُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا تَتَنَزَّلُ عَلَیْھِمُ الْمَلٰٓئِکَۃُ اَلَّا تَخَافُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا۔ دونوں آیتوں کا ثمرہ ایک ہی ہے۔ مترجم۔

ف یہ اہل علم کا ایک مسلمہ اصول ہے کہ جب کسی جنس یا شخص یا چیز کو تحریر یا تقریر میں مطلق طور پر لایا جاتا ہے تو اس سے اس کا سب سے اعلیٰ فرد مراد لیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر غنیم بولا جائے تو اس کا فرد کامل یعنی آفتاب مراد لیں گے۔ اسی طرح اگر جنگل کے کسی جاندار جانور کا ذکر مطلق طور پر کیا جائے تو اس کا فرد کامل شیر مراد لیا جائے گا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

باقی ماند، استعانت در "بالقول الثابت" بریں امر دلالت دارد۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ کہ آنچہ بران ثابت میدارند آں چیز دیگر ست۔

لیکن پیداست کہ آنچہ در تحقیق قول ثابت یعنی

لا الٰہ الا اللہ

را دخل است۔ ۔ ہیں طاعت و تقوی است۔ نظر بریں اگر گوئیم کہ مومنان کامل را ہر کہ

لا الٰہ الا اللہ

بطاعت و تقوی ثابت میدارند، بجا ست۔ و ظاہر ست کہ ایں وقت محفوظیت از معاصی ضرور است۔

باقی وجہ تخصیص معصومیۃ بہر انبیاء و محفوظیت بہر اولیا با آنکہ ہر دو متحد المفہوم می نمایند در خور ایں عجالہ نیست ورنہ انشاء اللہ دریں بارہ ہم چیزے رقم

جاتا ہے۔ پھر "بالقول الثابت" میں با جو کہ مدد[1] طلب کرنے کے لئے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ (اللہ تعالیٰ اولیا کو) جس چیز پر ثابت قدم رکھتے ہیں وہ اور ہی چیز ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ وہ چیز جس کے پائے جانے میں قول ثابت یعنی

لا الٰہ الا اللہ

کو دخل ہے، یہی بندگی اور پرہیزگاری ہے۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے اگر کہیں کہ کامل مومن لوگوں کو

لا الٰہ الا اللہ

کی برکت سے بندگی اور پرہیزگاری پر ثابت۔ رکھتے ہیں تو درست ہے اور ظاہر ہے کہ اس وقت گناہوں سے حفاظت ضروری ہے۔

باقی انبیا کے لئے معصوم ہونے کی خصوصیت اور اولیا کے لئے حفاظت[2] کی تخصیص، باوجود یکہ دونوں کا مطلب ایک ہی معلوم ہوتا ہے۔ اس خط میں (اس مضمون کے) لکھنے کی گنجائش نہیں۔ ورنہ انشاء اللہ اس بارے

---

[1] عربی اور فارسی میں "با" کئی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ حرف (ب)، بھی عربی میں کئی معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ان معانی میں سے ایک معنی حرف (ب)، کے ذریعہ مدد حاصل کرنے کے لئے آتے ہیں۔ جیسے بسم اللہ میں (ب) مدد کے لئے بھی ہو سکتی ہے یعنی اللہ کے نام کی مدد سے میں شروع کرتا ہوں۔ اسی طرح بالقول الثابت میں با مدد حاصل کرنے کے لئے ہے۔ یعنی قول ثابت کی مدد سے۔ مترجم

[2] عصمت، انبیا کے لئے اور حفاظت اولیا کے لئے ہونے کو علمائے اس طرح واضح کیا ہے کہ برائی کو انبیاء سے دور رکھنے کا نام عصمت ہے اور متقیوں کو برائی سے دور رکھنے کا نام حفاظت ہے۔ گویا عصمت میں برائیوں کو معصوم سے دور رکھا جاتا ہے اور حفاظت میں محفوظ کو برائیوں سے دور رکھا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں تعبیر کیا جائے کہ انبیا ارادہ کرتے ہی نہیں اور اولیا ارادہ کریں تو حفاظت کی جاتی ہے لیکن اگر لغزش ہونے لگے تو بیچتے بچتے پاؤں پھسل سکتا ہے لیکن انبیاء کا پاؤں پھسل نہیں سکتا ان کو تھام لیا جاتا ہے۔ یہ میری ذاتی رائے ہے جو میں نے بعض اولیا کے لئے ثبات میں لغزش سے واقفیت کی بنا پر ظاہر کی ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

میزدم۔

شبہ | باقی ماند اینکہ ایں جرائم مسلم الثبوت از کجا خاستند اگر مادہ مذکور نبود صدور جرائم محال بود۔

جواب | جوابش اینست کہ افعال رو بدو سواست۔ یکی نسبت و مبادی آں کہ آنرا مصدر افعال تواں گفت۔ دوم پیکر و ہویات آں مظہراں تواں خواند لیکن پیدایست مصدر و مظہر رابیک وتیرہ نداشت۔ اندیک فعل بیک مظہر میباشد۔ وانواع نیات بلکہ امزاج یک نوع ہم ازاں متفاوت۔ اندریں صورت میتواں شد کہ پیکر و مظہری دریوزہ از مصادر شتی باشد۔

ہاں ازیں قدر انکار نتواں کرد کہ بعض مظاہر ارتباط طبعی با بعض مصادر دارند۔ وازیں جہت درصورت صدور آں از مصدر دیگر ہیئنندہ را بغلط اندازد وخود بامصدر دیگر سازد۔ مثلاً

پیکر صلوٰۃ اعنی ایں صورت خاصہ از رکوع و سجود علاقہ طبعی بامصدر خاص کہ اخلاص[1] است

میں بھی کچھ لکھتا۔

شبہ | باقی رہی یہ بات کہ یہ دلیل سے ملنے ہوئے جرائم کہاں سے پیدا ہو گئے جبکہ مادہ مذکورہ گناہ کا نہ تھا تو جرائم کا صادر ہونا محال تھا۔

جواب | اس کا جواب یہ ہے کہ افعال کا رخ دو چیزوں کی طرف ہوتا ہے۔ ایک تو نیت اور اس کی ابتدائی باتوں کی طرف کہ ان کو افعال کا مصدر کہہ سکتے ہیں۔ دوسرے۔ اس فعل کا وجود اور اس کی خارجی صورتیں کہ اس کی مظہر کہہ سکتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ فعل کے صادر ہونے کی جگہ اور اس کے ظاہر ہونے کی جگہ کو ایک ہی طور پر نہیں رکھا ہے۔ ایک فعل کا ایک ہی مظہر ہوتا ہے اور نیتوں کی مختلف قسمیں بلکہ ایک ہی قسم کی نیت کے مختلف درجے بھی اس کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں۔ اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ معصیت کا ایک جسم اور ایک مظہر گناہ کے متعدد دروازوں کا سوالی ہو۔

ہاں اتنی بات سے انکار نہیں کر سکتے کہ گناہوں کے بعض مظاہر بعض مصادر سے طبعی ربط رکھتے ہیں۔ اور اس سبب سے اس کا دوسرے مصدر سے صادر ہونا دیکھنے والے کو غلطی میں ڈال دیتا ہے۔ خود دوسرے مصدر کے ساتھ موافقت کر لیتا ہے۔ مثلاً

نماز کا ڈھانچہ یعنی یہ خاص شکل جس میں رکوع اور سجدہ ہے خاص مصدر کے ساتھ جو کہ اخلاص ہے طبعی تعلق رکھتا ہے۔

---

[1] کسی اچھے یا برے فعل کے صادر ہونے کے سبب یا جگہ کو مظہر کہا گیا ہے۔ مثلاً نماز پڑھنے کا مصدر خلوص ہوتا ہے۔ گویا نماز کا سبب یا مظہر خلوص ٹھہرا۔ ہاں بعض اوقات کسی اچھے یا برے فعل کے ظہور میں آنے کے نیت کے اعتبار سے کئی مظہر اور مصدر بھی ہو سکتے ہیں۔ مثلاً کوئی شخص کسی کو کئی وجوہ یعنی دشمنی، حسد اور غیرت و ناموس کے باعث قتل کرتا ہے تو قتل کے کئی سبب یا مظہر ہوں گے جو مختلف نیتوں کے باعث قتل کے مصدر بن سکتے ہیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

میدارد۔ و با اینہمہ با مصادر دیگر اعنی نیات فاسدہ نیز گاہے نمود را می سپارد۔ و از زیر پردۂ نیات دیگر مثل ریا و سمعہ سر می برآرد۔ لیکن بوجہ ہماں علاقہ طبعی کہ مذکور شد در بادی النظر بر اخلاص کہ عین تعبد ست محمول میشود۔ ہمیں است کہ در حق منافقاں سرمایۂ اطمینان و امن شد۔ ورنہ در کفر اوشاں چہ کمی بود کہ آب تیغ جنود اللہ نچشیدند۔

ہمیں طور بعض پیکرہا و ہیاکل بعض افعال را مثل ضرب و شتم و نقصان مال و جان و دست در گریبان شدن کہ بیگانگی دوری و اشتمال آں را علاقہ خاص با عصیان است گو گاہ و بیگاہ مصدر آنہا چیزی دیگر شدہ باشد۔ مثل جہاد و کشت و خون فساد و عناد ہر چند ہم رنگ یکدیگراند لیکن بوجہ آنکہ ایں قصد را با عناد و فساد اتحادی ست طبعی گو دستاویز بغض فی اللہ و ظہور الطاعت نیز محسوس شد۔ ہمیں است کہ بسیاری از انساں صورتاں جہاد را ظلم و ستم انگاشتہ دل از حقیقت دین اسلام برداشتہ اند۔

چوں ایں مقدمہ ممہد شد، سخن دیگر کہ ہم ازاں سر می زند باید شنید۔ بحکم:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ (حدیث)

اور ان تمام کے باوجود نماز کبھی فاسد نیتوں کی جگہ سے بھی صادر ہوتی ہے اور دوسری نیتوں مثلاً ریاکاری اور دکھاوے کی نیت کے ماتحت بھی ظہور میں آتی ہے۔ لیکن اسی طبعی تعلق کی وجہ سے جس کا ذکر ہوا، ظاہری نظر میں اخلاص پر مبنی سمجھی جاتی ہے جو کہ عین عبادت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ منافقوں کے حق میں ریاکاری کی نماز، اطمینان اور امن کا سبب ہو گئی ورنہ ان کے کفر میں کیا کمی تھی کہ اللہ کے لشکر کی تلوار کی آب نہ چکھتے۔

اسی طرح پر بعض افعال کی شکلیں اور ڈھانچے مثلاً گالی گلوچ، مال و جان کا نقصان، ایک کا دوسرے سے دوبدو جھگڑنا اور حسب عادت اسی طرح کی دوسری چیزوں کا گناہ کے ساتھ خاص تعلق ہے۔ اگرچہ کبھی کبھی ان کے صادر ہونے کا سبب دوسری باتیں بھی ہوں۔ جہاد کی جنگ اور فساد اور دشمنی کا خون خرابہ ہر چند ایک دوسرے کی طرح کے ہیں لیکن اس وجہ سے کہ اس ارادے کو دشمنی اور فساد کے ساتھ طبعی اتحاد ہے گو اللہ کے لئے دشمنی کا وسیلہ اور اطاعت کا اظہار بھی اس سے متعلق ہو سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے انسانوں کی شکل رکھنے والے لوگ جہاد کو ظلم و ستم خیال کر کے دل کو اسلام کی حقیقت سے انہوں نے ہٹا لیا ہے۔

جب اس مقدمہ کی تمہید بیان ہو چکی تو دوسری بات بھی جو اس سے نکلتی ہے سننی چاہیے۔ بحکم (حدیث) "عمل سوائے اس کے نہیں کہ اعمال نیتوں پر ہیں"

لہ یہ مشہور حدیث ہے جس کو بعض علماء نے [illegible] کا درجہ دیا ہے اور صحت کے اعتبار سے یقین کا مرتبہ رکھتی ہے۔ پوری حدیث یہ ہے:-

عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِامْرِئٍ مَا نَوَى فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ

(باقی اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں)

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

و

إِنَّ اللّٰهَ لَا يَنْظُرُ إِلٰى صُوَرِكُمْ وَ أَعْمَالِكُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَنْظُرُ إِلٰى قُلُوْبِكُمْ وَ نِيَّاتِكُمْ اَوْكَمَا قَالَ (حدیث)

مدار اعتبار کاروبار نبی آدم بر مصادر یعنی نیات و مبادی آں خواہد بود۔ حسن یا قبحی کہ در ذات افعال و دیعت نہادہ اند ازاں حساب نخواہند فرمود۔ اندریں صورت نوعی از حسن و قبح از طرف مصادر سوی مظاہر خواہد آمد ولا جرم آں حسن و قبح در حق مصادر لازم ذات و در حق مظاہر عارض خواہد بود۔

پس اگر مصادر آں قبیح بالذات و مذموم حضرت رفیع الدرجات است مثل مجود و سنار و تکبر و ہوا و ہوس آنرا گناہ باید پنداشت و ہر چہ مصادر آں حسن بالذات و محمود خالق کائنات است اگر از قسمتی است کہ آنرا علاوۂ طبعی، با مصادر قبیحہ و ذمیمہ است بدوحال متصور است

یکی آنکہ غلط فہمی باعث تحرک اخلاق حمیدہ گشتہ کہ ایں پیکر بداں وابستہ است

اور

"بیشک اللہ تمہاری صورتوں اور اعمال کو نہیں دیکھتا لیکن اللہ تمہارے دلوں اور نیتوں کو دیکھتا ہے۔ یا جیسا رسول اللہ نے فرمایا ہے"

آدمی کے کاروبار کے اعتبار کا دارومدار، مصادر یعنی نیتوں اور اس کے مبادی پر ہوگا۔ کوئی اچھائی یا کوئی برائی کہ افعال کی ذات میں امانت رکھی ہے اس کا حساب نہیں فرمائیں گے۔ اس صورت میں ایک قسم کی اچھائی یا برائی مصادر کی طرف سے مظاہر کی طرف ضرور منتقل اور ضروری طور پر وہ اچھائی یا برائی مصادر کے حق میں لازم ذاتی اور مظاہر کے حق میں لازم عارض ہوگی۔

پس اگر اس فعل کے صادر ہونے کے مقامات ذاتی طور پر برے ہیں اور بلند درجات والی ذات کی بارگاہ میں بُرے ہیں جیسا کہ انکار، گھمنڈ اور خواہش نفسانی تو ان کو گناہ سمجھنا چاہیئے۔ اور اگر اس کے صادر ہونے کے مقامات ذاتی طور پر اچھے اور کائنات کے خالق کے نزدیک پسندیدہ ہیں تو اگر اس قسم سے ہے کہ اس کو برے مصادر کے ساتھ طبعی طور پر تعلق ہے تو دو حال سے تصور کیا گیا ہے۔

ایک تو یہ کہ غلط فہمی اخلاق حمیدہ کو حرکت میں لانے کا باعث بنی کہ یہ ڈھانچہ اس کے ساتھ وابستہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۳۶)

وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى الدُّنْيَا يُصِيْبُهَا أَوِ امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ

(بخاری و مسلم) حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اعمال کا ثمرات و نتیجہ ہیں اور اس کے سوا نہیں کہ آدمی کو وہی ملے گا جو اس نے نیت کی۔ پس جس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہوئی تو اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہوئی اور جس کی ہجرت دنیا کے حاصل کرنے یا کسی عورت سے نکاح کرنے کے لئے ہوئی تو اس کی ہجرت اسی کے لئے ہے جس کے لئے ہجرت کی۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

آنرا خطای اجتہادی باید گفت۔	ہے اس کو اجتہادی غلطی کہنا چاہیئے۔
دوم آنکہ غلط فہمی را در ایں سلسلہ دخلی نباشد ایں قسم را زلات باید خواند۔	دوسرے یہ کہ غلط فہمی کو اس سلسلے میں کوئی دخل نہ ہو۔ اس قسم کو لغزشیں کہنا چاہیئے۔
مثال اول مناقشہ حضرت موسیٰ علیہ السلام با حضرت ہارون علیہ السلام و حضرت خضر علیہ السلام است۔	پہلے کی مثال موسیٰ علیہ السلام کا حضرت ہارون علیہ السلام اور حضرت خضر علیہ السلام کے ساتھ مناقشہ ہے۔

لہ موسیٰ علیہ السلام کا ہارون علیہ السلام کے ساتھ مناقشہ وہ ہے جس کا ذکر قرآن کریم میں ہے کہ جب موسیٰ علیہ السلام چالیس دن کے بعد کوہ طور سے واپس آئے اور قوم کے سامری کے بنائے ہوئے بچھڑے کو پوجنا شروع کر دیا تو موسیٰ علیہ السلام غیض میں آگئے اور اپنے بھائی ہارون علیہ السلام کی ڈاڑھی پکڑ لی اور ان سے کہا کہ میرے بعد تم قوم کو سنبھال نہ سکے۔ موسیٰ علیہ السلام اور ہارون علیہ السلام کے الفاظ کو قرآن کریم میں اس طرح ادا کیا گیا ہے:۔

قَالَ يٰهٰرُوْنُ مَا مَنَعَكَ اِذْ رَاَيْتَهُمْ ضَلُّوْٓا اَلَّا تَتَّبِعَنِ ۭ اَفَعَصَيْتَ اَمْرِيْ ۝ قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَاْخُذْ بِلِحْيَتِيْ وَلَا بِرَاْسِيْ ۚ اِنِّىْ خَشِيْتُ اَنْ تَقُوْلَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيْٓ اِسْرَاۗءِيْلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِيْ ۝ (پارہ ۱۶ سورہ طٰہٰ رکوع ۵)

موسیٰ علیہ السلام نے کہا اے ہارون تجھے میرے پاس آنے سے جب تو نے دیکھا کہ وہ گمراہ ہو گئے کس نے روکا کیا تو نے میری حکم عدولی کی۔ ہارون نے کہا اے میرے ماں کے جائے میری ڈاڑھی اور سر کے بال نہ پکڑ مجھ کو یہ اندیشہ ہوا تھا کہ تو کہے گا تو نے بنی اسرائیل میں پھوٹ ڈال دی اور تجھے میری بات کا پاس نہ کیا۔

لہ خضر علیہ السلام و موسیٰ علیہ السلام کے باہمی مناقشہ کا قصہ قرآن کریم میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ حدیث میں ہے کہ موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کو نصیحت فرما رہے تھے۔ ایک شخص نے پوچھا کہ اے موسیٰ کیا اس روئے زمین پر آپ سے بڑا عالم کسی کو پتہ ہے۔ آپ نے فرمایا نہیں۔ اللہ تعالیٰ کو حضرت موسیٰ کا یہ جواب پسند نہیں آیا کیونکہ وہ جانتے تھے کہ وہاں ہمارا ایک بندہ خضر علیہ السلام ہے جو تجھ سے زیادہ علم رکھتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو جزئیات کا اپنے پاس سے علم دیا تھا اگرچہ شریعت کا علم موسیٰ علیہ السلام کو زیادہ تھا۔ جب خضر علیہ السلام سے ملاقات ہوئی تو انہوں نے موسیٰ علیہ السلام سے کہا کہ کیا میں تمہارے ساتھ رہ کر کچھ سیکھ سکتا ہوں۔ انہوں نے کہا کہ میرے ساتھ رہ کر تم سے کام نہیں ہو سکتے۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا کہ آپ صابر پائیں گے اور میں کسی معاملہ میں نافرمانی نہ کروں گا۔ چنانچہ دونوں چلتے چلتے ایک کشتی پر سوار ہو گئے اور خضر نے کشتی کا ایک تختہ توڑ دیا۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا اَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ اَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا اِمْرًا تختہ توڑ کر کشتی والوں کو ڈبونے کا ارادہ کیا یہ تو عجیب بات کی۔ خضر علیہ السلام نے کہا اَلَمْ اَقُلْ اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيْعَ مَعِيَ صَبْرًا کیا میں نہ کہتا تھا کہ آپ میرے ساتھ رہ کر صبر نہیں کر سکتے۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا لَا تُؤَاخِذْنِيْ بِمَا نَسِيْتُ وَلَا تُرْهِقْنِيْ مِنْ اَمْرِيْ عُسْرًا۔ پھر دونوں چلتے چلتے ایک لڑکے سے ملے۔ پھر خضر نے اس لڑکے کو مار ڈالا۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا اَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةًۢ بِغَيْرِ نَفْسٍ ۭ لَقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا تم نے ایک پاکیزہ جان کو قتل کر دیا یہ تو بڑی نامعقول بات کی۔ خضر علیہ السلام نے پھر وہی بات کہی کہ آپ میرے ساتھ رہ کر صبر نہیں کر سکتے۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا اِنْ سَاَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍۢ بَعْدَهَا فَلَا تُصٰحِبْنِيْ ۚ قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَّدُنِّيْ عُذْرًا۔ اس مرتبہ کے بعد میں سوال کروں تو مجھے ساتھ نہ رکھنا۔ پھر دونوں چلتے چلتے ایک گاؤں کے لوگوں کے پاس پہنچے اور ان سے کھانا مانگا۔ انہوں نے انکار کر دیا۔ وہاں ایک دیوار بھی جھکی ہوئی تھی اس کو خضر نے سیدھا کر دیا۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ اَجْرًا اگر آپ چاہتے تو اس پر معاوضہ لے سکتے تھے تاکہ ہم کھانا کھا سکتے۔ بالآخر اب ساتھ ٹوٹ گیا۔ یہ ہے وہ مناقشہ جو خضر اور موسیٰ علیہا السلام کا ہوا۔ (قرآن کریم پارہ ۱۵ تا ۱۶۔ سورہ کہف) مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

ومثال ثانی معاملہ برادران یوسف علیہ السلام با دشاں و قصہ گزشتہ حضرت یونس علیہ السلام می نماید چہ مصدر ایں حرکات و باعث صدور آں از اخوان یوسف علیہ السلام محبت دنیا نبود۔

جملہ

لَيُوْسُفُ وَ اَخُوْهُ اَحَبُّ اِلٰى اَبِيْنَا

خود بریں قدر گواہ است۔ کہ باعث ایں حرکات عنایات حضرت یعقوب علیہ السلام بود۔ وظاہر است کہ حضرت یعقوب علیہ السلام از ملوک معاصر یا امراء وقت و سردار نبودند کہ عنایات ایشاں بحال یوسف علیہ السلام موجب حصول مناصب دنیوی میشد و ازیں باعث عرق حسد برادراں بجوش می آید۔ نی، بلکہ توجہ حضرت یعقوب علیہ السلام مورث برکات دینی بود۔ و موجب حصول مقاصد یقینی۔ زیں باعث برادراں اوشاں را حسد از دل سر زد۔ ومیدانی کہ حسد از لوازم محبت و آثار آنست ہر قسم محبت کہ باشد

دوسرے کی مثال یوسف[1] علیہ السلام کے بھائیوں کا ان کے ساتھ معاملہ اور یونس[2] علیہ السلام کے (قوم کے پاس سے) بھاگنے کا واقعہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ برادران یوسف سے ان حرکتوں کا مصدر اور یوسف علیہ السلام کے بھائیوں سے اس سلوک کا صادر ہونا دنیا کی محبت نہ تھی۔ آیت کا حصہ

"البتہ یوسف[3] اور ان کا بھائی (بنیامین) ہمارے باپ کو پیارے ہیں۔"

خود اتنی بات پر گواہ ہے کہ ان حرکتوں کا سبب، حضرت یعقوب علیہ السلام کی عنایتیں تھیں۔ اور ظاہر ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام زمانے کے بادشاہوں یا وقت کے امیروں اور سرداروں میں سے نہ تھے کہ ان کی عنایتیں یوسف علیہ السلام کے حال پر دنیا کے جاہ و منصب کے حصول کا باعث ہوتیں۔ اور اسی سبب سے بھائیوں کے حسد کی پیاس بجھ گئی، نہیں، بلکہ حضرت یعقوب علیہ السلام کی توجہ دینی برکتوں کا سبب اور یقینی مقاصد کے حصول کا باعث تھی۔ اس سبب سے ان کے بھائیوں کے دل سے حسد نہ سرنکالا۔ اور تمہیں پتہ ہے کہ حسد محبت کے لوازمات اور اس کے آثار میں سے ہے خواہ کسی قسم

---

[1] یوسف علیہ السلام کے ساتھ ان کے بھائیوں کا معاملہ لوگوں میں مشہور ہے کہ ان کو کنویں میں ڈالا گیا اور ان کو ستایا گیا یہاں تک کہ وہ مصر میں جاکر فروخت ہوئے۔ مترجم

[2] یونس علیہ السلام کا معاملہ بھی مشہور ہے کہ انہوں نے قوم کو سمجھایا لیکن انہوں نے تکذیب کی۔ بالآخر ان کو عذاب کی دھمکی دے کر چلے گئے اور اللہ تعالیٰ کے حکم کا انتظار نہیں کیا۔ قوم نے توبہ کی اور عذاب سے بچ گئے۔ یونس علیہ السلام کو حوت نے دریا میں نگل لیا اور ان کو مچھلی نے نگل لیا۔ پھر اللہ کے حکم سے مچھلی نے اگل دیا۔ مترجم

[3] یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے اپنی میٹنگ میں کہا اِذْ قَالُوْا لَيُوْسُفُ وَاَخُوْهُ اَحَبُّ اِلٰى اَبِيْنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ ۭ اِنَّ اَبَانَا لَفِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ ۝ (پارہ ۱۳ سورہ یوسف رکوع ۱) مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

پس اگر محبت دنیوی ست حسد نیز لازم و در حکم و اعتبار تابع آں خواہد بود۔ و اگر محبت خداوندی ست ہمچناں حسد آں بہماں حساب شمردہ خواہد شد۔

بالجملہ ایں رشک اوشاں از آثار محبت خداوندی می نماید۔ آری پیکر نازیبا در برگرفتہ۔ ظاہر بینان ایں را جریمہ خوانند و مرتکباں را گنہگار انگارند۔ و بندہ گمنام ایں را از قسم ذات می شمارد۔ و ہمیں است کہ مغفور شدند۔ ورنہ فساد ذات البین را حالقہ نمودہ اند۔ واز ہجا

بمعنی

لَاحَسَدَ اِلَّا فِی اِثْنَتَیْنِ

پیدا شدہ باشد۔ وہم ہویدا شدہ باشد کہ در ایں حدیث حسد بمعنی خود ست۔ حاجت آں نیست کہ بمعنی غبطہ گیرند۔

محمد غرضم نہ آنست کہ کاربند ایں قسم حسد

کی بھی محبت ہو۔ پس اگر دنیوی محبت ہے تو حسد بھی لازم ہے اور حکم اور اعتبار میں اس محبت کے تابع ہوگا۔ اور اگر محبت خداوندی ہے تو اسی طرح اس کا حسد اسی حساب میں شمار ہوگا۔

بالجملہ یہ ان کا رشک محبت خداوندی کے آثار میں سے دکھائی دیتا ہے۔ ہاں اس حسد نے نامناسب صورت اختیار کرلی۔ ظاہری دیکھنے والے اس کو جرم کہتے ہیں۔ اور اس فعل کا ارتکاب کرنے والوں کو گنہگار خیال کرتے ہیں۔ اور یہ گمنام (قاسم) اس کو لغزشوں کی قسم سے شمار کرتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ وہ بخشے گئے۔ ورنہ آپس میں فساد کو (حدیث میں) ایمان پر استرا پھیرنے والا فرمایا گیا ہے اور یہیں سے اس حدیث کے معنی کہ:۔

"نہیں ہے حسد مگر دو چیزوں میں"

ظاہر ہوگئے اور یہ بھی آپ پر واضح ہوگیا ہوگا کہ اس حدیث میں حسد اپنے اصلی معنی میں ہے یعنی دوسرے سے زوال نعمت غبطہ کے معنی کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔

مگر میری غرض یہ نہیں کہ اس قسم کے حسد پر کاربند

لہ پوری حدیث یہ ہے عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لَاحَسَدَ اِلَّا فِی اثْنَتَیْنِ رَجُلٌ اٰتَاہُ اللّٰہُ مَالًا فَسَلَّطَہٗ عَلٰی ھَلَکَتِہٖ فِی الْحَقِّ وَرَجُلٌ اٰتَاہُ اللّٰہُ الْحِکْمَۃَ فَھُوَ یَقْضِیْ بِھَا وَیُعَلِّمُھَا (بخاری و مسلم۔ مشکوٰۃ کتاب العلم) نہیں ہے حسد مگر دو میں۔ ایک وہ آدمی کہ اللہ نے اس کو مال دیا تو اس کو خرچ کرنے میں صرف کیا اور دوسرا وہ آدمی کہ دی اللہ نے اس کو حکمت وہ اس کے ذریعہ فیصلہ کرتا ہے اور اس کی دوسروں کو تعلیم دیتا ہے۔ اس حدیث میں حسد سے غبطہ مراد ہے۔ غبطہ اس کو کہتے ہیں کہ دوسرے کی نعمت کے زوال کی خواہش نہ ہو اور اپنے آپ کو ویسا ہی ہوجانے کی تمنا ہو۔ لیکن حسد میں دوسرے سے نعمت کے زوال کی خواہش ہوتی ہے خواہ خود کو ملے یا نہ ملے۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی راہ میں خرچ کرنے والا اور دین سکھانے والا دو ایسے شخص ہیں کہ ان پر غبطہ ہوتا ہے کہ ہم بھی ایسے ہی ہوجائیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

ہم باید شد۔ و بزد و کوب و ایذا رسانی باید پرداخت۔ نی، بلکہ مراد آنست کہ این قسم حسد کہ از آثار محبت خداوندی است و در عروضش بر طبع کسے را اختیار نیست۔ بذات خود مذموم نیست۔

از ضمن دریافت کردہ باشی کہ جرم چیزی دیگر است و زلہ و خطاء اجتہاد چیزے دیگر۔ بلحاظ پیکر یکی را از قسم دیگر شمردن نشاید۔ دیگر دریافتہ باشی کہ کذب وغیرہ کہ منشاء آن ہمیں حسد متفرع بر محبت خداوندی شدہ باشد در حکم و اعتبار و شمار ہماں حسد خواہد بود۔ اندریں صورت کذبات اخوان یوسف علیہ السلام را جرم نباید گفت زلہ باید خواند۔

باقی وجہ تسمیہ ہم ازیں بیان خواہی دریافت لیکن اینقدر باید نوشت کہ در صورتی کہ مصدر گناہ صغیرہ باشد یا کبیرہ ہماں مادہ شیطانی شد۔ چہ پیش آمد کہ اکابر دین ارتکاب کبائر پس و پیش نبوۃ برابر شمردند و صغائر را بھی ہونا چاہیئے اور مارنا، پیٹنا اور ایذا پہنچانے میں مشغول ہونا چاہیئے۔ نہیں، بلکہ میرا مطلب یہ ہے کہ اس قسم کا حسد محبت خداوندی کے آثار میں سے ہے۔ اور اس کے طبیعت پر عارض ہونے میں کسی کو اختیار نہیں ہے۔ (یہ حسد اپنی ذات سے بُرا نہیں ہے۔

یہیں سے تمہیں پتہ چل گیا ہوگا کہ جرم دوسری چیز ہے اور لغزش اور اجتہاد کی بھول چوک دوسری چیز ہے ڈھانچے کے اعتبار سے ایک کو دوسری قسم سے نہیں خیال کرنا چاہیئے[1] اور تم نے یہ بھی معلوم کر لیا ہوگا کہ بھیڑیے کے کھا لینے کا جھوٹ وغیرہ کہ اس کا منشاء بھی محبت خداوندی پر مرتب ہونے والا حسد ہوا۔ اسی حسد کے شمار اور اعتبار اور حکم میں ہوگا۔ اس صورت میں برادران یوسف علیہ السلام کے کئی دفعہ جھوٹ[2] بولنے کو جرم نہیں کہنا چاہیئے بلکہ لغزش پکارنا چاہیئے۔

باقی وجہ تسمیہ بھی اسی بیان سے نہیں معلوم ہو جائے گی۔ لیکن مجھے اتنا تو لکھ دینا چاہیئے کہ اس صورت میں گناہ کے صادر ہونے کی جگہ خواہ گناہ بڑا ہو یا چھوٹا وہی شیطانی مادہ ہوا۔ آخر یہی ضرورت پیش آئی کہ دین کے بڑوں نے بڑے گناہوں کو تو نبوت سے پہلے اور بعد میں ممتنع جانے

---

[1] یعنی یہ حسد جو برادران یوسف علیہ السلام کو پیش آیا اس طرح بذات خود مذموم نہیں ہے کیونکہ محبت خداوندی کے آثار میں سے ہے اور اس کے پیش آنے میں نفس مادہ کا دخل نہیں ہے لہٰذا برادران یوسف علیہم السلام نے حضرت یعقوب علیہ السلام سے جو جھوٹ سے واپس آکر یہ کذب بیانی کی تھی کہ یوسف علیہ السلام کو بھیڑیے نے کھا لیا لغزش کہا جائے گا نہ کہ جرم۔ مترجم

[2] کئی دفعہ جھوٹ بولنا یہ کہ باپ سے کہا کہ ہم جنگل میں کھیلنے جا رہے ہیں یوسف علیہ السلام کو بھی اسی لئے لے جاتے ہیں، حالانکہ ان کو قتل کے ارادے سے لے جا رہے تھے۔ دوسرا جھوٹ یہ کہ ان کو بھیڑیا اٹھا لے گیا۔ تیسرے یہ کہ قمیص کو کہیں اور طرح سے خون میں لوث کر کے دکھایا کہ دیکھئے یہ خون کے دھبے قمیص پر جو ہیں۔ یہ بھی جھوٹ بولا۔ مترجم۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

مخصوص بزمانۂ پس نبوۃ داشتند مقتضای اتحاد منشار آں بود کہ ہر دو یکساں می بودند۔

جواب درجوابش آنچہ بفہم احقر می آید اینست کہ کبائر بذات خود مقصود می باشند وصغائر ذرائع کبائر می بودند۔ قبح کبائر بہ نسبت صغائر ذاتی میباشد وقبح آں عرضی۔ چہ کبائر را بجز یک مصدر معین مصدر بے دیگر نمی باشد۔ وذرائع را مصادر کثیرہ می بود۔ وآنہم بسا اوقات متبدل می شود۔

ہمیں است کہ زنا باہر کہ باشد ممنوع وبوس وکنار با اولاد خود محمود۔ وہمچنیں کہ اندریں صورت کبائر موصوف بالذات وصغائر بالعرض وقابل عروض خواہند بود۔ قبل عروض اطلاع قابلیت بغایۃ عسیر مثل اطلاع موصوف بالذات سہل وآشکار ایں ست لہذا تحدید حدود کار خداوند جبود ست۔ نبی را ہم اگر ایں علم میسر می آید بذریعہ وحی میسر می آید۔ وخالبا۔

وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدٰى

کو برابر خیال کیا اور صغیرہ گناہوں کو نبوت کے زمانے کے بعد خاص رکھا۔ منشا کے ایک ہونے کا تقاضہ تو یہ تھا کہ دونوں حالتیں برابر ہوتیں۔

جواب اس کے جواب میں جو احقر کی سمجھ میں آتا ہے یہ ہے کہ بڑے گناہ بذات خود مقصود ہوتے ہیں اور چھوٹے گناہ بڑے گناہوں کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ بڑے گناہوں کی برائی چھوٹوں کی بہ نسبت ذاتی ہوتی ہے اور صغیرہ گناہوں کا قبح عرضی ہوتا ہے۔ کیونکہ بڑے گناہوں کا ایک مصدر معین کے سوا دوسرا مصدر نہیں ہوتا ہے اور ذرائع کے بہت سے مصدر ہو سکتے ہیں۔ اور وہ بھی بسا اوقات بدل جاتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ زنا جس کے ساتھ بھی ہو منع ہے اور اپنے بچوں کو پیار کرنا چومنا چاٹنا اور گود میں لینا پسندیدہ ہے۔ اور اسی سے معلوم ہے کہ ان صورتوں میں بڑے گناہ ذاتی اور پورے موصوف اور چھوٹے بالعرض اور قابل عروض ہوں گے۔ گناہ کے بالعرض ہونے سے پہلے گناہ کی استعداد کی خبر نہایت مشکل ذاتی طور پر موصوف کی اطلاع کی طرح آسان اور واضح نہیں ہے۔ اس کے ساتھ حدود کا متعین کر دینا خداوند معبود کا کام ہے۔ نبی کو بھی اگر یہ علم میسر آتا ہے تو وحی کے ذریعہ میسر آتا ہے اور غالبا۔

اور آپ کو بندیوں سے ناواقف تھے اللہ تعالیٰ نے

لہ جو گناہ اپنی ذات میں برائی رکھتا ہے یعنی ذاتی طور پر برا ہے اس پر مطلع ہونا آسان ہے لیکن جو گناہ اپنی ذات میں برائی نہیں رکھتا بلکہ بعض جگہ گناہ نہیں اور بعض جگہ گناہ ہے اس پر مطلع ہونا مشکل ہوتا ہے۔ مثلاً زنا واضح طور پر بد نوع ہے کہ ذاتی برائی اس کے اندر موجود ہے اور بوس وکنار ذاتی برائی نہیں رکھتا۔ کیونکہ اپنے بچوں کو شفقت طور پر پیار کرنا محمود ہے۔ اس کے برعکس کسی اجنبی عورت یعنی غیر محرم کو چومنا حرام ہے کیونکہ اس میں اگرچہ عرضی برائی ہے لیکن وہ گناہ کبیرہ کا باعث ہو سکتی ہے۔ اس لئے حرام ہے۔ مترجم ——— ۱۲ پارہ عمّا یعبدون واضلی فَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدٰى کا یہ سبب ہے جو بعض اہل علوم نے بیان فرمایا کہ آپ اللہ کی ان حدود سے قبل نبوت بے خبر تھے جو بعد نبوت معلوم ہوئیں۔ علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب اپنی تفسیر میں اس آیت کے ماتحت لکھتے ہیں کہ نبوت سے پہلے آپ کو کئی بار گرام معلوم نہ تھا۔ بعد ازاں عبادات اور معجزات کو پروگرام بتایا گیا تاکہ زندگی کا پروگرام معلوم ہو جائے۔ بالفاظ راقم الحروف۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

ہمیں معنی داشتہ باشد۔ مگر علم حدود کبائر بایں وجہ کہ بوجہ مقصود بودن آں و باشتہاء مذمت آں قرناً بعد قرن۔ و اتفاق انبیا دراں روشن تر است۔ چنداں محتاج وحی نیست۔ بایں وجہ لازم آمد کہ ہم پیش از نبوۃ و ہم بعد از نبوۃ ممتنع باشد۔

باقی ماند صغائر چوں آنہا در ایں مرتبہ اشتہار نمی باشند و نہ چنار مقصود و بردوی کار گونہ اختفار دراں راہ یافت کہ بی نزول وحی علم بسیارے ازاں درحکم ممتنع باشد۔ آخر کیست کہ نمیداند کہ ممانعت ذرائع زنا کہ از حدیث و کلام اللہ می برآید۔ ہرگز بخیال احدی نمی آید۔ ہاں بعضے ازاں مثل کذب کہ علم بطلان آں طبعی ست۔ دربارہ امتناع و انتہا انبیا ازاں محتاج وحی نیست۔ مگر ایں ہمہ تا ہلاد مست کہ جریمہ باشد۔ واگر از قسم زلت بود امتناعش درحق اوشاں ممتنع نمی نماید۔ ہاں ایں قدر صحیح کہ قوۃ علمیہ و قوۃ عملیہ از کمالات ذاتیہ بلکہ اصل آں است وکذب بظاہر دلالت بر فساد اول دارد کہ اشرف است۔ و بعد اطلاع تعمد کذب در اخبار دنیوی رافع اعتماد مطلق ست۔ پس خدا را چہ امید کہ وحی بجنسہ خواہد رسانید۔ دنبی نوع را چہ یقین کہ ہرچہ از خدا آوردہ بی کم و کاست آوردہ۔ بایں وجہ

ان حدود کی طرف رہنمائی فرمادی۔"

کے بھی معنی ہوں۔ مگر بڑے گناہوں کی حد بندیوں کا علم اس کا مقصود ہونا اور اس کی برائی کا مشہور ہونا ہر زمانے میں ہے اور انبیاء کا متفق ہونا زیادہ واضح ہے چنداں وحی کا محتاج نہیں ہے۔ اس وجہ سے ضروری ہوا کہ نبوت سے پہلے اور نبوت سے بعد بھی گناہ کا ہونا ممتنع ہو۔

باقی رہے چھوٹے گناہ چونکہ وہ اس درجے میں مشہور نہیں ہوتے اور نہ مقصود اس لئے ان گناہوں پر ایک گونہ مخفی ہونے کی صورت پیدا ہوگئی کہ وحی کے نازل ہونے کے بغیر اس کے اکثر حصے کا علم ہونا ممتنع ہونے کے حکم میں ہے۔ آخر کون ہے کہ وہ نہیں جانتا ہے کہ زنا کے ان اسباب کی ممانعت جو حدیث اور قرآن سے معلوم ہوتی ہے۔ ہرگز کسی کے خیال میں نہیں آسکتی۔ ان میں سے بعض گناہ جیسا کہ جھوٹ کہ اس کے باطل ہونے کا علم فطری ہے انبیاء کا اس جھوٹ سے بچنا اور ان کے حق میں اس کا ممتنع ہونا وحی کا محتاج نہیں ہے مگر یہ سب کے اسی وقت تک ہے کہ گناہ جرم کے درجے میں ہو۔ اور اگر گناہ لغزش کی قسم سے ہو تو اس کا نا ممکن ہونا ان کے حق میں نا ممکن نہیں دکھلائی دیتا ہے۔ ہاں اتنا صحیح ہے کہ علمیہ قوت اور عملیہ قوت ذاتی کمالات میں سے ہے بلکہ اس کی اصل ہے اور جھوٹ ظاہر میں فساد اول پر دلالت رکھتا ہے کہ اشرف ہے۔ اور دنیا کی خبروں میں عمداً جھوٹ کی اطلاع کے بعد مطلق اعتماد کو ختم کر دینے والا ہے۔ پس خدا کو کیا امید کہ نبی وحی کو اسی طرح پہنچادے گا۔ اور لوگوں کو کیا یقین کہ وہ جو کچھ خدا کی

toobaa-elibrary.blogspot.com

کہ کذب مقتضائے طبعش بود نبوت را نشاید۔ لیکن از پاک نہاداں بوقت غلبہ مصدر چنانچہ صدور کبائر ممکن ست

و

جملہ

لَوْلَا أَنْ رَّأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ[1]

شاہد براں کذب و آنہم بطور زلت بدرجہ اولیٰ ممکن باشد۔ البتہ کبیرہ بوجہ تعین مصدر بطور زلت صادر نتواں شد۔ زیں وجہ عصمۃ لازم افتاد۔

فقط

ختم شد تقریر عصمت انبیا علیہم السلام

اکنوں حال کلی باید گفت

حال کلی[2]

برادر من! ہرچند ایں ہیچمداں از ہردو کوچہ منقول و معقول نابلد است مگر

طرف سے لایا ہے گھٹائے بڑھائے بغیر لیا ہے۔ اس وجہ سے جو شخص کہ اس کی فطرت کا تقاضہ ہی جھوٹ ہو وہ نبوت کے لائق نہیں ہے۔ لیکن اگر پاک طینت حضرات سے مصدر کے غالب ہونے کے وقت جیسا کہ بڑے گناہوں کا ہو جانا ممکن ہے اور جملہ

"اگر نہ دیکھ پاتے اپنے رب کی دلیل"

اس کا گواہ ہے تو جھوٹ اور وہ بھی لغزش کے طور پر اعلیٰ درجے میں ممکن ہے۔ البتہ گناہ کبیرہ مصدر کے تعین کی وجہ سے لغزش کے طور پر بھی صادر نہیں ہو سکتا۔ اس وجہ سے انبیا کے لئے معصوم ہونا ضروری ہوا۔

فقط عصمت انبیا علیہم السلام کی تقریر ختم ہوئی۔

اب کلی کا حال بیان کرنا چاہیئے۔

کلی کا حال

میرے بھائی! ہر چند یہ ناچیز علوم نقلیہ اور عقلیہ کے کوچے سے ناواقف ہے مگر

---

[1] یہ سورہ یوسف کا ایک ٹکڑا ہے پوری آیت یہ ہے وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَّأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ یعنی زلیخا نے تو یوسف علیہ السلام کے ساتھ خواہش نفس کی تکمیل کا پورا ارادہ کر لیا تھا لیکن یوسف علیہ السلام نے ارادہ نہیں کیا کیونکہ ان کی حفاظت نے دستگیری کی۔ اگر وہ اللہ کی برہان نہ دیکھتے تو وہ ارادہ کر لیتے۔ وہ برہان کیا تھی۔ علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ تفسیر میں لکھتے ہیں۔

"برہان دلیل اور حجت کو کہتے ہیں۔ یعنی اگر یوسف علیہ السلام اس وقت اپنے رب کی دلیل نہ دیکھتے تو بھی میلان پر چل پڑتے۔ دلیل یا تو زنا کی حرمت و شناعت کا وہ علم یقینی ہو جو حق تعالیٰ نے انہیں عنایت فرمایا یا وہی دلیل جو خود انہوں نے زلیخا کے مقابلہ میں اِنَّهٗ رَبِّيْٓ اَحْسَنَ مَثْوَايَ اِنَّهٗ لَا يُفْلِحُ الظّٰلِمُوْنَ کہہ کر پیش کی۔ بعض کہتے ہیں کہ خدا کی قدرت سے اسی وقت حضرت یعقوب علیہ السلام نظر آئے کہ انگلی دانتوں میں دبائے سامنے کھڑے ہیں۔ بعض نے کہا کہ کوئی تحریر نظر پڑی۔ جس میں اس حرکت سے روکا گیا تھا۔ (تفسیر عثمانی)

[2] کلی کی مختصر تعریف اور اس کے متعلق اشارہ ہم مقدمہ مکتوبات میں کر چکے ہیں، وہاں ملاحظہ فرمایا جائے۔ مترجم

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

بر نسبت معقول اگر دعوی ناآشنائی محض کنم زیبا است۔ مگر باین نظر کہ قدوہ و امام درین فن، عقل است نہ نقل اگر بر اقوال گذشتگان نظر نیست یا از خرفشار ایشاں خبر نیست گو مباد۔ اگر کم و بیش عقل کہ بمن عنایت فرمودہ اند برای رہبری ایں راہ کافی است با جملہ نخستیں ایمار آنعزیز و پاس خاطر نازک شما ضرور است۔

چناں بذہن ناتمام می آید کہ مفہومات را ذہن و مصادیق را خارج ظرف است۔ درکلی مفہوم کلی منطقی و مصداق کلی طبیعی است۔ چوں علم تحقق چیزی در خبر است و خبر را صدق یا کذب لازم در صورت تصادق مفاہیم بامصادیق لازم افتاد کہ چنانکہ مفاہیم بالاتفاق در ذہن موجود مصادیق در خارج باشند۔ مگر اندریں صورت معنی خارج و مراد ازیں ظرفے باشد ماوراء ذہن۔ اعنی آنکہ در تحقق حاجت اعتبار معتبر نباشد۔ وچناں دانم کہ جزئیات مشخصہ حصص کلیات طبیعیہ مے باشد یعنی قطعات آں۔ غرض بقدرت کاملہ کلیات طبیعیہ را پارہ پارہ کردہ در احاطہ اعدام گوناگوں میسپارند۔ و مصادیق جزئی و شخص بیک نظر ہماں پارہ جدا

علوم عقلیہ منطق و فلسفہ وغیرہ کے متعلق اگر مطلق ناواقفیت کا دعویٰ کروں تو درست ہے۔ مگر اس خیال کے پیش نظر کہ علوم عقلیہ میں امام اور پیشوا عقل ہے نہ کہ نقل تو پھر اگر اگلے لوگوں کے اقوال پر نظر نہیں ہے یا ان کے خیالات سے مجھے اطلاع نہیں ہے تو نہ سہی، آخر تھوڑی بہت عقل جو اللہ تعالیٰ نے مجھے بخشی ہے اس راہ کی رہبری کے لئے کافی ہے۔ بالجملہ آپ کے حکم کو بجالانا اور آپ کے دل نازک کی نگہداری ضروری ہے۔

میرے ناقص ذہن میں اس طرح سمجھ آتا ہے کہ مفہومات کا ظرف ذہن ہے اور جن پر وہ مفہوم صادق آتے ہیں ان کا ظرف خارج ذہن ہے۔ کلی کا عقلی مفہوم کلی منطقی ہے اور اس کا مصداق کلی طبیعی ہے۔ چونکہ خارج میں کسی چیز کے پائے جانے کا علم خبر کہلاتا ہے اور خبر کے لئے صحیح یا غلط ہونا ضروری ہے اس لئے مصداقوں پر مفہوموں کے صادق آنے کی صورت میں ضروری ہوا کہ جیسا کہ مفہومات متفقہ طور پر ذہن میں موجود ہیں تو ان کے مصادیق خارج میں موجود ہوں۔ مگر اس صورت میں خارج کے معنی اور اس کی مراد وہ ظرف ہوگا جو ذہن کے علاوہ ہے۔ یعنی وہ چیز کہ جس کے پائے جانے میں اعتبار کرنے والے کے اعتبار کی حاجت نہیں ہوتی۔ اور میں اس طرح سمجھتا ہوں کہ شخصی جزئیات طبعی کلیات کے حصے ہوتے ہیں یعنی اس کے ٹکڑے۔ غرض قدرت کاملہ کے ذریعہ کلیات طبیعیہ کو ٹکڑے ٹکڑے کیا کہ زنگارنگ نابودگیوں کے احاطہ میں رکھ دیتے ہیں۔ ہو

لہ یہاں حضرت شیخ العلوم انکساری کے باوجود اپنی عقلی قوت کی وجہ سے وہ مقام رکھتے ہیں کہ کلی طبعی کے متعلق دوسرے علماء کے اقوال پڑھنے کے باوجود خود کلی طبعی کے پہلوؤں پر گہری نظر رکھتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ علوم عقلیہ میں عقل امام ہوتی ہے لہذا جو عقل مجھے عطا ہوئی ہے اس کی روشنی میں کلی طبعی کو میں خوب بیان کر سکتا ہوں۔ اللہ اکبر۔ کیا اعلیٰ عقلی صلاحیت کا درجہ رکھتے ہیں۔ مترجم۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

افتادہ می باشد۔ قطع نظر از اعدام لاحقہ۔ دگاہی آں پارہ باآں عدم پیوستہ مخبرعنہ میگردد۔ اندریں صورت آنرا فرد باید گفت نہ جزئی۔

بچنیں اسباب لحوق اعدام یعنی پارہائی دیگر کلیات و جزئیات۔ آنرا اگر باو شمارند چناں باید کہ فردش خوانند۔ و اگر کسی قصداً برگرداند گنجائش انکار نیست۔

محاکمہ قاسمی

پس ہرگہ کلی را در خارج موجود بوجود اشخاص گفتہ غلط نگفتہ۔ فلہٰذا برحق اول است۔ بہ اندریں صورت وجود اشخاص ہاں وجود کلی است۔ ہاں اوریں سخن ایں فہمیدن کہ کلی در خارج نیست اگر ہست اشخاص اوست کار خوش فہمان است۔ بمقابلہ اوشاں اگر گویند کہ در خارج اشخاص نیست اگر ہست کلی است۔ و مراد از اشخاص پارہ

جزئی مصداق اور شخص لاحق ہونے والی نیستی سے قطع نظر ایک ہی نظر میں وہی جدا کیا ہوا ٹکڑا ہوتا ہے۔ اور کبھی وہ[1] ٹکڑا اس نیستی سے مل کر مخبر عنہ بن جاتا ہے۔ اس صورت میں اس کو فرد[2] کہنا چاہیئے نہ کہ جزئی۔

اسی طرح نیستی کے لاحق ہونے کے اسباب میری مراد ہے کلیات و جزئیات کے دوسرے ٹکڑوں سے۔ ان کو اگر اس کے ساتھ شمار کریں تو ایسا چاہیئے کہ اس کو فرد کہیں۔ اور اگر کوئی تعصب ہی کو الٹ دے تو پھر انکار کی گنجائش نہیں ہے۔ کیونکہ "اصطلاحات کے بارے میں کوئی جھگڑا نہیں ہوا کرتا"

محاکمہ قاسمی

پس جس شخص نے کلی کو خارج میں اشخاص کے وجود کے ساتھ موجود کہا اس نے غلط نہیں کہا۔ کیونکہ اس کی نظر شق اول پر ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں اشخاص کا وجود اور کلی کا وجود دونوں ایک ہیں۔ ہاں اس بات سے یہ سمجھنا کہ کلی خارج میں نہیں ہے اگر ہیں تو اس کے اشخاص ہیں۔ یہ خوش فہموں کا کام ہے۔ ان کے مقابلے میں اگر کہیں کہ خارج میں اشخاص نہیں ہیں مگر ہے

---

[1] یعنی اسی عدم سے وابستہ ٹکڑے کو مبتدا اور مضاف الیہ بنا دیتے ہیں۔ مترجم۔

[2] فرد اور جزئی میں یہ فرق ہے کہ جزئی اور شخص کلی طبیعی کا ایک حصہ ہوتا ہے اور عدم لاحق سے اس میں قطع نظر ہوتا ہے لیکن فرد میں عدم لاحق سے وابستہ ہونے کا لحاظ ہوتا ہے۔ انوار

[3] کلی طبیعی کے خارج میں موجود ہونے اور اشخاص اصلاً کے وجود کے ساتھ کلی طبیعی کے موجود ہونے کو غلط قرار دیتے ہیں تو شق اول کے مطابق ان کا یہ کہنا درست نہیں ہے۔ مولانا یہ فرماتے ہیں کہ کلی طبیعی کا خارجی صورتوں میں ذہنی وجود سے ہٹ کر وجود ہونے کے یہ معنی ہیں کہ کلی طبیعی اور خارج میں اشخاص کے ساتھ اس کا وجود دونوں ایک ہی چیز ہیں ہیں۔ البتہ یہ بھی تو علوم نے صاف فرمایا کہ کلی طبیعی کا وجود خارج میں موجود ہونا درست ہے اور جو اہل علم کلی طبیعی کو خارج میں نہیں مانتے اور اس کے اشخاص کو خارج میں مانتے ہیں، مولانا کو ان کے ساتھ قطعاً اتفاق نہیں ہے۔ انوار

toobaa-elibrary.blogspot.com

کلی مع قید عدمی یا وجودی گیرند، زیباست۔ چہ ہیئات اجتماعیہ از امور انتزاعیہ است کہ در خارج تنہا بذات خود موجود نیست۔ ہاں امری دیگر است کہ از اشخاص منتزع میشود۔ آنرا اگر تمثال کلی و پیکر کلی گویند بجاست۔

تحقیق این سخن اینست کہ سوار وجود مطلق کہ مصداقش بجز ذات خداوندی کیست کہ باشد چہ باقتران وجود و عدم صورت گرفتہ اند۔ لاجرم کلی باشد یا جزئی ماورار مادہ وجودی آنرا بیشتی باشد۔ و بزعم این بیچاران حقائق ممکنہ ہمیں ہیاکل و صور است کہ باقتران وجود و عدم پیدا و منتزع میشوند۔ و آں بتمامہا جزئی است پیکر جزئی باشد یا پیکر کلی۔ چہ پیکر ہر چیز را ضرور است کہ از ما سوار آنرا تمیز دہد۔ و ایں امر بجز جزئیۃ صورت نہ بندد۔ و در صورت اشتراک تمیز کجا

و بزعم احقر قول کسی کہ لعینیۃ تشخص رفتہ یا بانتزاع کلی گفتہ بریں پیکر ہا نظر شرع افتادہ باشد۔ مگر چنانکہ ایں پیکر ہا قابل چناں انقسام نیست کہ بر خلاف قسمت اصل منقسم صادق آید، ہمچنیں تکثری دیگر حاصل میتواں کرد کہ آنرا تکثر انطباعی نام می نہیم۔

تو کلی ہے اور اشخاص سے مراد کلی کا حصہ کہ اس کے ساتھ عدمی یا وجودی کی قید لگاتے ہیں، درست ہے۔ کیونکہ اجتماعی شکل انتزاعی امور میں سے ہے کہ خارج میں تنہا بذات خود موجود نہیں ہے۔ ہاں کوئی اور ہی امر ہے کہ اشخاص میں سے نکلتا ہے۔ اس کو اگر کلی طبعی کی شبیہ اور کلی طبعی کا ڈھانچہ کہیں تو درست ہے۔

اس بات کی تحقیق یہ ہے کہ وجود مطلق کے سوا کہ اس کا مصداق ذات خداوندی کے سوا کوئی نہیں، سب کے سب ہست و نیست سے مل کر صورت انتزاع کئے ہوئے ہیں۔ ناچار کلی ہو یا جزئی وجود کے مادے کے سوا اس کی ایک شکل ہوتی ہے۔ اور اس ناچیز کے خیال میں ہست سے نیست ہونے والی حقیقتیں ہی ڈھانچے اور صورتیں ہیں کہ ہست و نیست کے اتصال کے ساتھ پیدا اور ناپید ہو جاتی ہیں اور وہ تمام کی تمام جزئیات ہیں۔ خواہ پیکر جزئی ہو یا پیکر کلی۔ کیونکہ ڈھانچہ ہر چیز کے لئے ضروری ہے کہ اس کو ماسوا سے تمیز دے۔ اور یہ امر جزئیت کے سوا صورت اختیار نہیں کر سکتا۔ اور شرکت کی صورت میں تمیز کہاں۔

اور احقر کے خیال میں اس شخص کا قول جو تشخص کی ہیئت کا قائل ہے یا تشخص کے منتزع ہونے کا قائل ہے اس کی نظر اجمالی اجسام پر پڑی ہوگی۔ مگر جیسا کہ یہ اجسام اس قسم کی تقسیم کے قابل نہیں ہیں کہ خارج میں قسمت پر اصل تقسیم کیا گیا امر صادق آئے اسی طرح دوسری کثرت حاصل کر سکتے ہیں کہ اس کا نام ہم تکثر انطباعی رکھتا ہوں۔

لہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ان مکتوبات میں بہت سے اصطلاحی الفاظ اپنی طرف سے وضع کئے ہیں۔ جیسا کہ ہم مقدمے میں لکھ آئے ہیں۔ چنانچہ یہاں خود ہی صاف فرما دیا ہے کہ تکثر انطباعی کا اصطلاحی نام میں نے خود رکھا ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

مثالش اگر بکار ست صور مثلث یا مربع را کہ بجز خطوط متلاصقہ چیز دیگر نیست پیش نظر داشتہ تصدیق سخن احقر خواہند۔ چہ صورت مثلث یا مربع را اگر تقسیم فرمایند آں خطوط را پارہ پارہ خواہند کرد۔ مگر از مثلث یا مربع باز نشانی نخواہند یافت۔ ہاں یک صورت مثلث در آئینہ ہای کثیرہ منطبع میتواں شد۔ لیکن چنانکہ در الطراح بسا اوقات کمیت اشیا محفوظ نمی ماند بلکہ باندازہ مرئی ورائی صغر و کبر عارض می شود یک صورت بیک مادہ کبیر می نماید۔ بدیگر مادہ صغیر چنانکہ در تصاویر بنی آدم مشاہد باشی۔ ہمچنیں صور کلیات چنانچہ در مجموعہ حصص کہ کلی طبعی بود متبعی و منطبع بود۔ ہمچناں در یک حصہ ہم ہماں جلوہ می نماید۔ ہمین است کہ اطلاق آب چنانکہ بر بحر ذخار صحیح است بر قطرہ ہم ہمچناں وجہش ہمین است کہ اندریں صورت پیکر کلی طبعی محفوظ و مدنظر میباشد

ازیں تصحیح دانستہ باشی کہ کلی طبعی پارہ کبیر از وجود منبسط میباشد کہ بلباس خاص اعنی

اگر اس کی مثال درکار ہے تو مثلث یا مربع کو کہ باہم ملنے والے خطوط کے سوا اور کوئی چیز نہیں پیش نظر رکھ کر احقر کی بات کی تصدیق کریں۔ کیونکہ مثلث یا مربع کی صورت کو اگر تقسیم فرمائیں تو ان خطوط کو ٹکڑے ٹکڑے کردیں گے۔ مگر مثلث یا مربع کا پھر نام و نشان بھی نہ پائیں گے۔ ہاں ایک مثلث صورت بہت سے آئینوں میں چھپ سکتی ہے۔ لیکن جیسا کہ منعکس ہونے میں بسا اوقات اشیاء کی مقدار محفوظ نہیں رہتی ہے بلکہ دیکھی گئی چیز اور دیکھنے والے کے اندازے کے مطابق چھوٹائی اور بڑائی عارض ہوتی ہے۔ ایک صورت ایک مادے میں بڑی دکھائی دیتی ہے۔ اور دوسرے مادے میں چھوٹی جیسا کہ بنی آدم کی تصویروں میں تجھ دیکھا ہوگا۔ اسی طرح کلیات کی صورتیں جیسا کہ مجموعہ حصص میں کہ کلی طبعی ہوتی ہے ظاہر ہوتی ہیں۔ اسی طرح ایک حصے میں بھی وہی جلوہ دکھائی دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پانی کا اطلاق جیسا کہ بہت زیادہ پانی والے دریا پر صحیح ہے، قطرے پر بھی اسی طرح ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اس صورت میں کلی طبعی کا جسم محفوظ اور مدنظر ہوتا ہے۔

اس تشریح سے تم نے جان لیا ہوگا کہ کلی طبعی پھیلے ہوئے وجود کا ایک بڑا ٹکڑا ہوتا ہے کہ خاص لباس میں میری مراد

لے معلوم ہوا کہ کلی طبعی جس طرح اپنے ایک بڑے جزو پر صادق ہوتا ہے چھوٹے جزو پر بھی صادق آسکتی ہے۔ جس طرح سمندر کا پانی کا مجموعہ ہے اس کو بھی کلی طبعی کا نام دیا جاسکتا ہے اسی طرح ایک قطرے کو بھی کلی طبعی کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس پر بھی پانی کا نام صادق آتا ہے۔ فرق اتنا ہے کہ دریا پھیلے ہوئے وجود کا ایک بڑا ٹکڑا ہے اور قطرہ اس کا ایک چھوٹا جزو ہے۔ مگر کلی طبعی دونوں پر صادق ہوتی ہے۔ جس طرح کسی کا بڑا فوٹو اور اسی کو چھوٹا کر لیا جائے لیکن دونوں بڑی اور چھوٹی تصویریں صحیح معنی میں ایک ہی شخص کی تصویریں ہیں۔ یہی حال کلی طبعی کا ہے کہ بڑے اور چھوٹے دونوں اجزا پر صادق آتا ہے۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

پیکر مخصوص آراستہ۔

غرض کلی طبعی چیزی دیگر است و پیکر آں چیز دیگر۔ کلی طبعی بذات خود در خارج موجود است و جزئیات و اشخاص پارہای آں وجود اشخاص ہماں وجود کلی طبعی است۔ وجود کلی طبعی ہماں وجود اشخاص و پیکر کلی طبعی کہ آنرا جنس باید دانست۔ چنانچہ از نفس کلی طبعی گر پیش نظر آید منتزع تواں شد۔ ہمچناں از اشخاص منتزع ست۔ اگر فرق است فرق صغر و کبر است۔

بالجملہ ہر کہ بوجود کلی طبعی در خارج گفتہ ہم غلط نگفتہ۔ و ہر کہ بانتزاع آں از جزئیات رفتہ ہم از حق نگذشتہ مسقط اشارہ ہر یک چیز دیگر ست۔ کسی مصداق و معروض را پیش نظر داشتہ و کسی عارض و پیکر را قبلہ خود ساختہ۔ ہاں بوجہ

ہے کہ ایک خاص جسم میں آراستہ ہے۔

غرض کہ کلی طبعی دوسری چیز ہے اور اس کا وجود اشخاص دوسری چیز۔ کلی طبعی بذات خود خارج[1] میں موجود ہے۔ اور اس وجود کے ٹکڑوں کے اشخاص اور جزئیات، اسی کلی طبعی کا وجود ہے۔ اور کلی طبعی کا وجود، وہی اشخاص کا وجود اور کلی طبعی کا پیکر ہے کہ اس کو جنس[2] کہا جاتا ہے۔ چنانچہ نفس کلی طبعی اگر نظر کے سامنے آئے تو منتزع ہو سکتا ہے۔ اگر کچھ فرق ہے تو چھوٹائی اور بڑائی کا فرق ہے۔

بالجملہ جس شخص نے کلی طبعی کے وجود کو خارج میں کہا ہے اس نے بھی غلط نہیں کہا ہے۔ اور جو شخص اس کے جزئیات سے نکلنے کی طرف گیا وہ بھی حق سے نہیں ہٹا۔ ہر ایک کا نقطۂ نظر الگ الگ ہے۔ کسی نے مصداق اور معروض کو پیش نظر رکھا اور کسی نے عارض اور پیکر کو اپنا قبلہ بنایا۔

---

[1] یہاں حضرت قاسم العلوم نے کلی طبعی کے وجود کو خارج میں اشخاص کے وجود کے ساتھ موجود ہونا پھر ظاہر کیا ہے اور فرمایا ہے کلی طبعی کا وجود وہی اشخاص کا وجود ہوتا ہے۔ مترجم

[2] صاحب مرقات نے جنس کی یہ تعریف کی ہے الجنس وھو الکلی المقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ما ھو کالحیوان فانہ مقول علی الانسان والفرس والغنم اذا سئل عنھا بما ھی ویقال الانسان والفرس ما ھما الجواب حیوان۔ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جنس ایسی چیز کا نام ہے جو مختلف حقیقتوں والی چیزوں پر بولی جا سکے۔ مثلاً انسان اور گھوڑا اور شیر تینوں کی حقیقت مختلف ہے لیکن تینوں کے متعلق جب سوال کیا جائے کہ وہ کیا ہیں تو ایسا جواب دینا جس میں تینوں شامل ہو جائیں جیسے یہ کہیں کہ تینوں حیوان ہیں تو گویا حیوان ایک جنس ہے جس کے ماتحت مختلف الحقائق جانور آتے ہیں، لہٰذا حیوان جنس ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

قلت تدبر احکام یکی را بدیگری آمیختند۔ وفتنہا انگیختند۔	ہاں قلت تدبر کے باعث ایک کے احکام کو دوسرے سے ملادیا۔ اور فتنے برپا کردئے۔
والحمد للہ علی ماھدانا الی الصواب	اور تمام تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں اس بات پر کہ اس نے ہمیں راستی کی ہدایت کی۔

(نوٹ) یہ مکتوب ۱۸ ربیع الاول ۱۳۸۸ھ - ۱۴ جون ۱۹۶۸ء ۳۲ اسلامی سنہ ۲۰۳۵ بکرمی بروز پیر ۸ بجے صبح لاہور میں شروع - اور اختتام ترجمہ ایں مکتوب بتاریخ ۲۷ جولائی ۱۹۶۸ء مطابق ۳۰ ربیع الآخر ۱۳۸۸ھ بمقام راولپنڈی بر مکان برخوردار ی ثریا ۹۸/۵ - ٹیلیفون نمبر ۔ سیدپورہ راولپنڈی بوقت چھ بجکر ۳۳ منٹ شام

www.kitabghar.org

لہ کلیہ کے متعلق اہل فن کے جن دو طبقوں میں اختلاف ہے کہ ایک طبقہ کلی طبعی کے خارج میں وجود کا قائل ہے۔ حضرت قاسم العلوم اس کو بھی صحیح تسلیم کرتے ہیں۔ اور جو لوگ خارج میں اس کو نہیں مانتے بلکہ ذہنی قرار دیتے ہیں اور اس کے اشخاص کو خارجی قرار دیتے ہیں ان دونوں پر محاکمہ کرتے ہوئے حضرت قاسم العلوم کی رائے یہ ہے کہ کسی نے کلی طبعی کے مصداق اور معروض کو جزئی نظر رکھا ہے اور کسی نے عارض اور محل خیال میں رکھا ہے دونوں درست کہتے ہیں لیکن دونوں میں تدبر کی کمی ہے کہ ایک دوسرے میں خلط کر دیتے ہے ان کو غلط فہمی ہوئی جس غلط فہمی سے حضرت قاسم العلوم بلند و بالا ہیں۔ اللہ اکبر۔ یہ بھی حضرت قاسم العلوم - مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

چوتھا مکتوب

تعارف یہ مکتوب ہم چوتھے مکتوب کے نام سے پیش کر رہے ہیں القاسم کے اصلی مکتوبات میں نواں مکتوب ہے لیکن جیسا کہ ہم نے مکرر کہا ہے کہ ہم نے القاسم کے مکتوبات کی ترتیب بدل دی ہے۔ آسان اور مختصر مکتوبات اول میں رکھے ہیں اور مشکل اور طویل مکتوبات بعد میں، اس لئے اس مکتوب کو ہم نے چوتھے نمبر پر رکھا ہے۔

یہ مکتوب مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے نام ہے۔ ان کا تعارف پہلے کرایا جا چکا ہے لہٰذا یہاں ان کے تعارف کی ضرورت نہیں۔ علاوہ ازیں ہم نے اپنی مستند کتاب "انوار قاسمی" جلد اول میں جو ابھی نومبر ۱۹۶۹ء میں ادارہ صدیہ سے شائع ہوئی ہے اس میں بھی مولانا فخر الحسن صاحب کے حالات پر تفصیل سے بحث کی ہے لہٰذا وہاں بھی مطالعہ کر سکتے ہیں۔

مضمون مکتوب

مولانا فخر الحسن صاحب کے جواب میں اس مکتوب میں انہیں کے قواعد کے مطابق حضرت امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت پر حضرت قاسم العلوم نے نہایت مجتہدانہ، عالمانہ، فقیہانہ اور محققانہ بحث کی ہے اور سچ تو یہ ہے کہ حضرت مولانا کے سوا کسی اور مجتہد نے شہادت امام حسین پر کلام کیا ہے اس کے بعد کسی کو اب کشائی کی گنجائش نہیں رہتی۔ انہوں نے اس مکتوب کے اول میں یہ فرمایا ہے کہ مجتہد ائمہ (امام ابوحنیفہ اور امام مالک وغیرہما) کی طرح اہل بیت بھی اجتہادی مقام رکھتے تھے۔ یہی مقام امام الشہداء امام حسین رضی اللہ عنہ کا تھا اور مجتہد ائمہ اپنے اجتہاد پر عمل کرنے کے مکلف ہیں، دوسروں کی پیروی ان کے لئے ضروری نہیں۔ البتہ امام سے اجتہادی غلطی ممکن ہے۔

حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ نے یزید کی بیعت نہیں کی تھی۔ چونکہ امام حسین خود اہل حل وعقد میں سے تھے اس لئے اگر دیگر اکابر نے مصلحتاً یزید کی بیعت کر بھی لی تھی تو حضرت امام پر یزید کی بیعت کرنا لازم نہ تھا۔ لہٰذا جب امام حسین نے یزید کی بیعت ہی نہیں کی تو اس کے خلاف اٹھنا خروج کیونکر ہوا جن لوگوں نے حضرت امام کے خروج پر اپنے قلم کا زور صرف کر دیا ہے وہ تحقیق کے مقام سے بہت دور جا چکے ہیں۔

علاوہ ازیں یزید کی بیعت پر اجماع نہ تھا۔ جب تک کسی کے بارے میں اجماع نہ ہو جائے اس وقت تک بیعت نہ کرنے والوں پر الزام عائد نہیں ہوتا۔ ہاں جب کسی کی بیعت کے بارے میں اجماع ثابت ہو جائے تو پھر ضروری ہو جاتا ہے کہ اجماع کی پیروی کی جائے۔ نیز اگر اجماع کے منعقد ہونے سے پہلے اگر کسی مسئلے میں اختلاف ہو اور اجماع منعقد ہو جانے کے بعد پہلے اختلاف کرنے والا اجماع کے خلاف طعنے کی زد میں نہیں آتا۔ پھر مولانا نے اپنے مقدمات میں یہ بھی ایک اصول پیش کیا ہے کہ مطلق خلاف کا منقرض ہونا اور بات ہے اور عام خلاف کا منقرض ہونا اور چیز ہے۔ بیعت کا مطلق انعقاد تو ایک دو آدمیوں کی بیعت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے البتہ عام انعقاد تمام اہل حل وعقد کے متفق ہوئے بغیر نہیں ہو سکتا۔ چونکہ امام حسین نے بیعت نہیں کی لہٰذا

toobaa-elibrary.blogspot.com

تمام اہل حل وعقد کا متفق ہونا حاصل نہ ہو سکا۔

پھر اگر خلافت کے تخت پر کوئی فاسق و فاجر چڑھ بیٹھے اور بدعات و معاصی کا بازار گرم ہو جائے یا گرم ہونے کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں اگر کوئی صاحب ہمت اٹھ کھڑا ہو اور اس کو خلافت سے علیحدہ کر دے تو اس میں کسی کو مخالفت کا کیا موقع ہے۔ ہاں اگر فاسق خلیفہ کے آثار دیکھنے میں فتنہ عظیم ہو اور دین اور اہل دین کی بے آبروئی کی صورت پیدا ہو جائے تو پھر اس وقت عارضی طور پر خموشی کی اجازت ہے۔ اس صورت میں خلیفہ کو زجر اور تنبیہ کی ضرورت ہے۔ ہاں ایسی صورت میں بھی اگر اپنے وقار، اعزہ اور اپنی جان پر صدمے کو نظر میں رکھتے ہوئے حق کا علم بلند کریں تو یہ ہمت اور اولوالعزمی کی بات ہے اور ایسا ہی ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کہ افضل جہاد جابر بادشاہ کے سامنے حق بات کہنا ہے۔ ہاں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ایک شخص فتنوں کا احساس قوی رکھتا ہے اور فاسق خلیفہ کے مقابلے کی ہمت نہیں رکھتا تو ایسے شخص کے لئے نہ کھڑا ہونا ہی مناسب ہے لیکن اگر کوئی شخص نہیں ڈرتا تو اس کے لئے مباح ہے کہ وہ خلیفہ کو تخت سے اتار پھینکنے کی کوشش کرے۔ بہر حال یہ اپنی اپنی ہمت کا معاملہ ہے۔

اس بحث کے بعد حضرت مولانا نے فرمایا ہے کہ خلافت کا اہل ہونے کے لئے اسلام اور قریشیت کافی ہے لیکن صحیح معنی میں خلیفہ ہونے کے لئے کثرت علم، عمل صالح، حسن تدبر، ہمت اور ترک دنیا کی ضرورت ہے۔ ایسے خلیفہ سے سرکشی سخت ممنوع ہے یزید میں عمل صالح اور ترک دنیا کا فقدان تھا۔ لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسے شخص کو حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے ولیعہد کیوں بنایا مولانا لکھتے ہیں کہ اس وقت وہ ایسا نہ تھا یا تھا تو ان کے علم میں اس کا فسق نہ آیا تھا۔ علاوہ ازیں امیر معاویہؓ کا نظریہ خلیفہ کے بارے میں یہ تھا کہ انتظام ملکی میں اگر کسی کو سلیقہ زیادہ ہو تو وہ اس پایہ سے خلافت کا زیادہ اہل ہے بہ جائیکہ انتظام کا سلیقہ نہیں رکھتا اس لئے انہوں نے یزید کو ولیعہد بنا دیا۔ مولانا لکھتے ہیں کہ زیادہ سے زیادہ یہ وارد ہوتا ہے کہ یزید کو ولیعہد بنانا کو افضلیت کو پس پشت ڈال دیا گیا اور افضل کو خلیفہ بنانا افضل ہے نہ کہ واجب۔

حضرت امیر معاویہؓ کی وفات کے بعد یزید نے پر پرزے نکالے اور فسق و فجور میں مبتلا ہو گیا۔ اس وقت اہل حل و عقد کی رائے مختلف ہو گئی۔ جس کسی کو فتنہ و فساد کا اندیشہ غالب آیا اس نے مجبوراً بیعت کے لئے ہاتھ بڑھا دیا اور جن حضرات نے ایک بڑی جماعت کے وعدے پر غلبہ کی امید رکھی مثلاً امام حسینؓ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے تو وہ جنگ کے لئے کھڑے ہو گئے اور انہوں نے درست کیا اور اس اختلاف کی بنیاد صرف غلبہ اور عدم غلبہ پر ہے نہ کہ اصل فعل کے جائز اور ناجائز ہونے پر۔ اتفاق سے حضرت امام حسینؓ کی تدبیر فیل ہو گئی اور ایسا جنگوں میں ہوا ہی کرتا ہے جیسا کہ جنگ بدر اور جنگ حنین میں مسلمانوں کو عارضی ابتری پیش آئی تھی۔ ان دونوں جنگوں میں جو صحابہ مارے گئے وہ یقیناً شہید ہوئے کہ ان کی نیت اچھی تھی۔

شہادت کی پہلی وجہ اسی طرح حضرت امام حسینؓ کی نیت بھی یہ تھی کہ فاسق کو خلافت سے علیحدہ کرنے کی تھی جو حسن النیت تھی لہٰذا اس صورت میں اگر وہ مارے گئے تو شہید ہوئے کیونکہ اعمال کا دارومدار نیت پر ہے۔

شہادت کی دوسری وجہ اور اگر پہلی وجہ کو نظر انداز بھی کر دیا جائے تو یہ کہا جائے گا کہ امام مظلوم جنگ سے گریز کر کے الگ ہو جانے کا ارادہ رکھتا تھا لیکن یزید کے لشکریوں نے نہیں جانے دیا اور گھیر کر شہید کر دیا اور وہ اس حدیث کے مطابق شہید ہوئے

من قتل دون عرضہ ومالہ فھو شہید ۔ جو اپنی عزت اور مال کے بچانے کے لئے قتل کیا گیا تو وہ شہید ہے۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

چوتھا مکتوب

در تحقیق و اثبات شہادت حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ

موافق قواعد سُنّیاں

سُنّیوں کے اصول کے مطابق حضرت امام حسین کی شہادت کے اثبات اور تحقیق میں

بجواب خط

مولوی فخر الحسن صاحب (گنگوہی) مدرس مدرسہ دہلی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ سید المرسلین سیدنا محمد وآلہ وصحبہ اجمعین بعد حمد وصلوٰۃ اول مقدمات چند مینویسم کہ ثبوت مدعا و وضوح آں بی آنہا مقدمات دشوار ست۔ آں مقدمات ایں ست

مقدمات
مقدمہ اول

اول آنکہ حضرت امام حسین و دیگر ائمہ اہل بیت رضوان اللہ علیہم اجمعین نزد اہل سنت مثل دیگر ائمہ مجتہدین امام و مجتہد اند کہ خطا

تمام تعریفیں جہانوں کے پروردگار کے لئے ہیں اور درود و سلام رسولوں کے سردار ہمارے آقا محمد اور آپ کی آل اور تمام اصحاب سب پر ہو۔ خدا کی تعریف اور رسول پر درود کے بعد پہلے میں چند تمہیدیں لکھتا ہوں کہ مدعا ثبوت اور اس کی وضاحت ان تمہیدوں کے بغیر مشکل ہے اور وہ مقدمات یہ ہیں:

مقدمات
پہلا مقدمہ

اول یہ ہے کہ حضرت امام حسین اور دوسرے اہل بیت امام رضی اللہ عنہم کی ان سب پر رضامندی ہو، اہل سنت کے نزدیک، دوسرے مجتہد

toobaa-elibrary.blogspot.com

اجتہادی ازو شاں ممکن۔ عقیدہ ما مثل شیعہ ان نیست کہ امام بخطا محال و غلطی ازاں ممتنع باشد ہر چند دریں مقام ہمیں قدر کافی ست چہ مقام، مقام جواب ست۔ بیان اصول خود بس ست۔ عرض دلیل ضرور نیست۔ زیرا کہ اعتراض مذکور طرف شیعیان ست و اعتراض بر کسی ہمیں ست کہ معارض مذہب و اصول مذہب او اثبات کردہ آید۔ پس اگر گوئیم کہ مذہب ما ایں نیست کہ میگوئید مذہب ما دیگر ست، کفایت میکند۔ ایراد دلیل دریں مقام ضرور نخواہد بود۔ اما ہم اشارہ اجمالی بانیطرف ہم کردہ میرود تا ناظر مُنصف طالب حق را راہ نمایی باشد و بر تعصب اعتراض و نکتہ چینی۔ و در قصہ اُسامہ بن زید معلوم باشد کہ رای نبوی صلی اللہ علیہ وسلم چہ بود و از حضرت مخاطبی چہ خطاب آمد۔ و در قصہ نفش غنم معلوم باشد کہ رای حضرت داؤد علیہ السلام چہ بود فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ چہ ارشاد فرمود۔ پس چوں حال انبیا علیہم السلام در اجتہاد ایں است حال دیگر مجتہدان چہ باشد۔ پس چگونہ

امامون (امام ابوحنیفہؒ وغیرہ) کی طرح امام اور مجتہد ہیں کہ اجتہادی غلطی ان سے ممکن ہے۔ ہمارا عقیدہ شیعوں کی طرح یہ نہیں ہے کہ امام سے بھول چوک محال اور غلطی ناممکن ہے۔ ہر چند کہ اس مقام پر اسقدر لکھنا کافی ہے کیونکہ یہ مقام، جواب کا مقام ہے۔ اپنے اصول کا لکھ دینا کافی ہے دلیل کا پیش کر دینا ضروری نہیں ہے کیونکہ اعتراض شیعوں کی طرف سے ہے اور کسی پر اعتراض وہیں ہو سکتا ہے کہ اس کے مذہب اور اصول مذہب کے خلاف کسی بات کو پیش کر دیا جائے جو اس کے معارض ہو۔ پس اگر ہم کہیں کہ ہمارا مذہب یہ نہیں ہے کہ لوگ کہتے ہیں ہمارا مذہب اور ہے تو اتنا کہہ دینا کافی ہے۔ اس مقام پر دلیل کا لانا ضروری نہ ہوگا۔ تاہم اجمالی اشارہ اس طرف بھی کر کے میں آگے روانہ ہوتا ہوں تاکہ خود فکر کرنے والے حق کے طلبگار ناظر کو ہماری طرف سے کوئی ہدایت حاصل ہو جائے اور تعصب [illegible] کے زیور کے قصے میں معلوم ہونا چاہیئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ کیا تھا اور حضرت خدا کی طرف سے کیا فرمایا

[illegible] عزوہ بدر [illegible] جو میں ستر کافر پکڑے ہوئے تھے۔ آپ نے صحابہ سے مشورہ کیا۔ بعض نے قتل کا مشورہ دیا بعض نے کچھ لے کر چھوڑ دینے کا مشورہ دیا۔

حضورؐ نے بھی رحم دلی کی وجہ سے اسی رائے کو پسند فرمایا چنانچہ عقبہ۔ نضر اور طعمہ کو قتل کیے گئے باقی سب قیدیوں سے فدیہ لے کر ان کو چھوڑ دیا گیا۔ البتہ حضرت ابو العاص کو کچھ لئے بغیر صحابہ کی رائے سے چھوڑ دیا گیا۔ اس پر یہ آیتیں نازل ہوئیں۔ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗ اَسْرٰى حَتّٰى يُثْخِنَ فِى الْاَرْضِ تُرِيْدُوْنَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللّٰهُ يُرِيْدُ الْاٰخِرَةَ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ یہ نبی کے شان کے لائق نہیں کہ ان کے قیدی باقی رہیں جب تک کہ وہ زمین میں اچھی طرح خونریزی نہ کر لیں۔ تم تو دنیا کا مال اسباب چاہتے ہو اور اللہ تعالیٰ آخرت کو چاہتے ہیں اور اللہ غالب حکمت والے ہیں۔ (سورہ انفال پارہ [illegible] رکوع ۹)

toobaa-elibrary.blogspot.com

نگوینده که

"اَلْجَمَّتَهِدُ یُخْطِئُ وَیُصِیْبُ"

گیا۔ اور بکریوں کے جھگڑے[1] میں معلوم ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام کی رائے کیا تھی اور ہم نے سلیمانؑ کو سمجھا دیا" میں کیا حکم فرمایا۔ پس جب انبیاء علیہم السلام کا حال اجتہاد میں یہ ہے تو دوسرے مجتہدوں کا کیا ہوگا۔ اس لئے کیوں نہ یہ کہیں کہ

"مجتہد خطا بھی کرتا ہے اور ٹھیک فیصلہ بھی کرتا ہے"

مقدمہ دوم

دویم آنکہ مجتہداں را مور باتباع اجتہاد خویشتن اند۔ اتباع مجتہدان دیگر روا نیست۔ ورنہ ازیں چہ کم کہ اتباع دیگراں ضرور نیست۔

دوسرا مقدمہ

دوسری بات یہ ہے کہ مجتہد اگر اپنے اجتہاد کے مطابق عمل کرنے پر حکم دیئے گئے ہیں ان کے لئے دوسرے اماموں کی پیروی درست نہیں ہے ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ دوسروں کی پیروی ضروری نہیں ہے۔

مقدمہ سوم درحقیقت اجماع

سویم آنکہ حقیقت اجماع ہمیں ست کہ ہمہ اہل رائے بصحت یا زیادہ در امر مجتہدی طور رائے زنند کہ ایں امر بفلاں فلاں وجہ چنیں ست یا چناں نہ قطع عدم مخالفت چنانچہ جملہ

"ما رای المومنون حسنا فھو عند اللہ حسن"

یکی از ماخذ ہائے حجیت اجماع ست، برہمیں مدلول دلالت میکند چہ روایت دریں جملہ رویت قلبی ست نہ رویت بصری۔ و رویت قلبی ہمیں طور می باشد کہ عرض کردہ شد۔ پس اگر یکدو کس از علماء دیگر رای را سری رفتند و دیگراں

تیسرا مقدمہ اجماع کے متعلق

تیسری بات یہ ہے کہ اجماع کی حقیقت یہ ہے کہ ایک وقت پانچ زیادہ کے تمام اہل رائے کسی معاملے میں اس طرح رائے دیں کہ یہ امر فلاں فلاں وجہ کی بنا پر اس طرح یا اس طرح ہے۔ صرف مخالفت نہ کرنا اجماع نہیں کہلا سکتا چنانچہ یہ جملہ

جس امر کو مومنین اچھا سمجھیں تو وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے

جو اجماع کے حجت ہونے کی دلیلوں میں سے ایک دلیل ہے وہ بھی اسی بات پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اس جملہ میں دیکھنے سے دل کا دیکھنا مراد ہے نہ کہ آنکھ کا دیکھنا اور دل

---

[1] ایک کھیت میں کچھ لوگوں کی بکریاں جا پہنچیں اور انہوں نے کھیت کھا لیا۔ داؤد علیہ السلام نے کھیت کی کاشت اور بکریوں کی قیمت کو برابر کر کے بکریاں کھیت والے کو دینے کا فیصلہ کر دیا جو شرع کے مطابق تھا لیکن چونکہ اس میں بکریوں والوں کا بالکل ہی نقصان تھا اس لئے سلیمان علیہ السلام نے دونوں کی رضامندی سے یہ فیصلہ کر دیا کہ چند روز کے لئے بکریاں کھیت والے کو دی جائیں کہ گذارہ کرے اور بکریوں والوں کے کھیت سپرد کیا کہ آپاشی کریں۔ جب کھیت پہلی حالت کو آگیا تو بکریاں مالکوں کو واپس ہوئیں اور کھیت والے کو کھیت دے دیا۔ وَدَاوٗدَ وَسُلَیْمٰنَ اِذْ یَحْکُمٰنِ فِی الْحَرْثِ اِذْ نَفَشَتْ فِیْهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَکُنَّا لِحُکْمِهِمْ شٰهِدِیْنَ ۝ فَفَهَّمْنٰهَا سُلَیْمٰنَ ع سورہ انبیاء رکوع ۷

toobaa-elibrary.blogspot.com

مسابقہ کردند وبی آنکہ خود ہم دراں امر بطور مذکور نگردند اتباع اوشاں اختیار فرمودند لازم یا خود اہل رائی نبود و مقلدانہ پی رو اوشاں شدند ایں را اجماع نباید گفت۔ وہمچنیں اگر شخصی یا جماعتی برامری بی تتبع وجوہ حلت و حرمت اصطلاح کردند چنانکہ در رسوم می باشد اجماع نخواہد بود۔

کا دیکھنا اسی طریقے سے ہوتا ہے جیسا کہ عرض کیا گیا پس اگر صاحب رائے علماء میں سے ایک دو عالم کسی بات کی طرف گئے اور دوسروں نے سستی اختیار کی اور خود بھی اس کے بغیر کہ اس مسئلے میں مذکورہ طریقے سے غور کریں، انکا اتباع اختیار کیا یا خود صاحب رائے نہ تھے اور تقلیدی طور پر ان کے پیرو بن گئے تو اس کو

اجماع نہ کہنا چاہیئے اور اسی طرح اگر کسی شخص یا کسی جماعت نے کسی امر میں حلال اور حرام ہونے کی وجوہات کی تتبع کئے بغیر اصطلاح بنالی جیسا کہ (شادی بیاہ کی) رسموں میں ہوتا ہے تو وہ اجماع نہ ہوگا۔

مقدمہ چہارم

چہارم آنکہ اتباع اجماع مذکور ہم بہ تحقق اجماع لازم ست اگر مستلزم قبل تحقق وانعقاد اجماع نباشد کسانیکہ پیشتر از انعقاد اجماع مخالف اجماع کار کردہ اند اوشاں مورد طعن مخالفت اجماع نخواہند شد۔

چوتھا مقدمہ

چوتھا مقدمہ یہ کہ اجماع مذکور کی پیروی اجماع کے ثابت ہوجانے کے بعد ہی ضروری ہے۔ اگر کوئی مسئلہ اجماع کے متحقق اور منعقد ہونے سے پہلے اختلافی ہوگا تو وہ لوگ جنھوں نے اجماع کے منعقد ہونے سے پہلے، بعد میں منعقد ہونے والے اجماع کے مخالف کام کیا ہے تو وہ لوگ اجماع کی مخالفت کے طعنے میں نہیں آئیں گے۔

مقدمہ پنجم

پنجم آنکہ انعقاد و مطلق خلافت چیزی دیگر ست و عموم خلافت چیزی دیگر توضیح ایں ست کہ

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ

پس بیعت ہر راعی مستلزم انعقاد بیعت در حق رعیت اوست وہمیں ست معنی وجوب و لزوم بیعت اہل حل و عقد۔ پس بیعت حضرت ابن عمر مثلاً مستلزم وجوب اطاعت در حق حشم و خدم و اتباع اوشاں ست از ملازمین و موالی و اولاد وغیرہم نہ در حق حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ و اتباع اوشاں وآنکہ گفتہ اند کہ مدد معین در بارۂ اہل حل و عقد

پانچواں مقدمہ

پانچواں مقدمہ یہ ہے کہ مطلق خلافت کا منعقد ہونا دوسری چیز ہے اور عموم خلافت کا ہونا دوسری چیز۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ

"تم میں سے ہر ایک نگران ہے اور تم میں سے ہر ایک اپنی رعیت کے بارے میں ذمہ دار ہے"

اس لئے ہر سردار کا بیعت کرنا اسی کی رعایا کے حق میں بیعت منعقد ہوجانے کا موجب ہے اور یہی معنی ہیں اہل حل وعقد کے بیعت کے واجب ہونے کے۔ پس مثال کے طور پر ابن عمر رضی اللہ عنہ کا یزید کی بیعت کرنا ان کے نوکر چاکر اور ان کے متبعین کے حق میں بھی اطاعت کا موجب ہے۔ جن میں ملازمین، غلام اور اولاد وغیرہم شامل ہیں لیکن امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ان کے تابع

toobaa-elibrary.blogspot.com

مشروط نیست بنایش برین ست کہ وجود اہل حل وعقد
را قاعدہ معین نیست۔ باعتبار اتفاق کلمہ و تفرق کلمہ
اہل حل وعقد قلیل و کثیر می شوند۔ نہ آنکہ برای عموم انعقاد
کیف ما اتفق بیعۃ یکدو کس از اہل حل وعقد کافی ست۔

مثلاً در زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وخلافۃ
خلفاء ثلثہ مصداق اہل حل وعقد یک کس بیش نبود۔ مرادم
اینست کہ صلح و جنگ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم صلح و جنگ
ہمہ اہل اسلام بود۔ دریں صلح و جنگ خلفا بعد اتفاق ہر
بر خلافت او شان صلح و جنگ جملہ رعیت بود و پس ازاں
کہ ایں اتحاد مبدل بافتراق شد و جماعتہائے جدا جدا پیدا
شدند اہل حل وعقد کثیر شدند۔ ہر حلقہ ہر جماعتی مصداق
مفہوم اہل حل وعقد بود۔ دریں وقت بیعت یک کس
از اہل حل وعقد موجب انعقاد مطلق خلافت نخواہد بود کسانیکہ
از اتباع آنکس اند اتباع خلیفہ بروشاں لازم ست اما دیگراں
و اتباع دیگراں یا کسانیکہ نہ در عیر کسی اند نہ در نفیر
کسی ازیں لزوم و وجوب مرفوع القلم اند۔ ہاں اگر ہمہ
اہل حل وعقد وحدت الرائے و کف بیعت بدست یکی از
اہل اسلام دہند ہر کس را از اہل اسلام خواہ از اتباع کسی
باشند یا فی الطاعۃ آں کس لازم و واجب خواہد بود۔ و
اگر قدری چشم پوشیم زیادہ ازیں مجال گفتن نیست کسانی
سران خود سر و خود رو ان بی سر و را فاشیہ بر داریش و حلقہ
بگوشیش در گوش لازم آید۔ اما باقیاں از اہل حل و
عقد ہر گونہ ازیں اطاعۃ در کنار اند۔ آری اگر

لوگوں کے اوپر واجب نہیں ہے اور علماء نے یہ جو کہا ہے
کہ اہل حل وعقد کے بارے میں کسی معین عدد کی شرط نہیں ہے
اس کی بنیاد اسی پر ہے کہ اہل حل وعقد کے وجود کیلئے کوئی قاعدہ
مقرر نہیں ہے بلکہ اتفاق اور اختلاف کلمہ کے اعتبار سے
اہل حل وعقد میں سے کم اور زیادہ ہو سکتے ہیں اور یہ بات
نہیں ہے کہ عام بیعت منعقد ہونے کے حسب الاتفاق
اہل حل وعقد میں سے ایک دو آدمیوں کی بیعت کر لینا
کافی ہے۔

مثال کے طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور
تینوں خلفا کی خلافت کے زمانے میں اہل حل وعقد کا مصداق
ایک شخص سے زیادہ نہ تھا۔ میرا مطلب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ
علیہ وسلم کی صلح اور جنگ، تمام مسلمانوں کی صلح و جنگ تھی
اور اسی طرح آپ کے خلفا کی صلح و جنگ، ان کی خلافت
پر تمام کے متفق ہو جانے کے بعد تمام رعایا کی صلح و جنگ
تھی، اور اس کے بعد کہ یہ اتحاد (چوتھے خلیفہ کے زمانے میں)
نا اتفاقی میں بدل گیا اور جماعتیں جدا جدا پیدا ہو گئیں تو اہل
حل وعقد بھی بہت ہو گئے۔ ہر جماعت کا سردار اہل حل و
عقد کے مفہوم کا مصداق ہو گیا۔ اس وقت اہل حل وعقد
میں سے ایک شخص کی بیعت سے خلافت کے منعقد ہونے
کا سبب ہو گی (نہ کہ عام خلافت کے منعقد ہونے کا) جو لوگ
اس کے پیرو ہوئے خلیفہ کا اتباع ان پر لازم ہو گا لیکن
دوسرے اہل حل وعقد اور ان کے پیرو یا وہ لوگ جو نہ کسی جماعت
میں ہیں اور نہ کسی کی پارٹی میں ہیں وہ لوگ اس بیعت کے
لازم اور واجب ہونے سے آزاد ہوں گے۔ ہاں اگر تمام
اہل حل وعقد بیعت اور الرائے کا بانتہ مسلمانوں میں سے
کسی ایک کے ہاتھ میں دیدیں تو تمام مسلمانوں کو خواہ کسی
کے تابع ہوں یا نہ ہوں اس شخص کی فرمانبرداری ضروری

toobaa-elibrary.blogspot.com

شخصے نکتہ دنیوی چناں داشتہ باشد کہ لشکری تابع فرمان ہمچناں دارد اما در علم و عمل ہم سنگ دیگراں نیست و دیگراں کہ از علم و عمل بہرہ وافر دارند ہمہ یکجان و یکسان شوند و دست بدست کسی نہند، آنوقت شخص مذکور و اتباعش را نیز اتباع و اقتدار اوشاں لازم خواہد افتاد چہ اوشاں حسب اشارات ربانی و ہم کنایات نبوی واجب الاتباع اند و اہل حل و عقد در حق او در آیۂ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ و ہم جملہ اَطِيعُوا اللّٰهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنكُمْ۔ اگر انصاف باشد وجوب اطاعت اینچنیں کساں را واضح دارد۔

www.kitabghar.org

اگر ضیق وقت مانع و خروج ایں بحث از بحث

مزاحم حال نبودی دریں بارہ تفتیش بیا میکردم بالنصہا التعاقیق تشفیۃ الاشواق اینقدر کہ

اور لازمی ہو جائے گی۔ اور اگر ہم کچھ چشم پوشی کریں تو اس سے زیادہ کہنے کا موقع نہیں ہے کہ خود مختار کوئی امیر نہ ہو اور بغیر سردار کے اپنی راہ چلنے والے لوگوں کو اس کی پیروی اور فرمانبرداری ضروری ہو گی لیکن باقی اہل حل و عقد اس قسم کی ہر ایک اطاعت سے جدا ہیں۔ ہاں اگر کوئی شخص ایسی دنیوی مرکزیت رکھتا ہو کہ وہ اپنے ساتھ کوئی وفادار لشکر رکھتا ہو لیکن علم و عمل میں دوسروں کے برابر نہیں ہے اور دوسرے جو کہ علم و عمل سے کافی حصہ رکھتے ہیں تمام کے تمام متفق ہو جائیں اور کسی کی امارت قبول کر لیں، اس وقت مذکورہ دنیوی شخص کو اور اسکے پیچھے چلنے والوں کو ان کی پیروی ضروری ہو جائے گی کیونکہ وہ لوگ اللہ کے احکام اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کے مطابق واجب الاتباع ہیں اور اہل حل و عقد اس کے حق میں" ان میں سے ہر جماعت میں سے ایک گروہ کیوں نہیں سفر کرتا تاکہ دین میں سمجھ حاصل کریں اور اپنی قوم کو جب ان کی طرف واپس آئیں ڈرائیں تاکہ وہ محتاط رہیں اور نیز آیت " اطاعت کرو تم اللہ کی اور اطاعت کرو تم رسول کی اور تم میں سے جو حاکم ہوں" اس طرح کے لوگوں کی اطاعت پر واضح دلالت کرتی ہے بشرطیکہ انصاف سے کام لیا جائے

اگر وقت کی تنگی مانع نہ ہوتی اور اس بحث کا موضوع سے نکل جانے کا معاملہ موجودہ حالت کے درمیان رکاوٹ نہ بنتا تو اس بارے میں قلم سے پھول بوٹے نکال لیتا

---

[1] یہ آیت یعنی فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ الخ (پارہ ۱۱ سورۃ توبہ رکوع ۱۵ میں ہے) مترجم

[2] پوری آیت اس طرح ہے یَا اَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اَطِيعُوا اللّٰهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنكُمْ" (پارہ ۵ سورۃ نساء رکوع ۸)

toobaa-elibrary.blogspot.com

گفتہ شد بہر رہنمائی کافی ست ۔ واین نکتہ اخیرہ دفع دخل مقدرست کہ شاید بر زبان کسے آید۔ بالجملہ مطلق انعقاد بیعۃ یکدو کس حاصل میشود وعموم وشمول انعقاد بی اتفاق جملہ اہل حل وعقد متصور نیست ۔ ہاں مگر حل و عقد در یک کس منحصر گردد آنوقت عموم خلافت بیک کس نیز حاصل میتواں شد ۔

باوجود عقلمند آدمی کیلئے اشارہ کافی ہوتا ہے کے مطابق جو کچھ کہا گیا رہنمائی کے لئے کافی ہے اور یہ آخری نکتہ ایک پیدا ہونے والے اعتراض کی پہلے ہی سے پیش بندی کیلئے ہے کہ شاید کسی کی زبان پر یہ بات آجائے۔ بالجملہ بیعت کا مطلق انعقاد تو ایک دو آدمیوں کی بیعت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے اور عام انعقاد تمام اہل حل وعقد کے متفق ہوئے بغیر نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر اہل حل وعقد کی اہلیت ایک ہی شخص میں منحصر ہو جائے تو اس وقت خلافت کا عام ہونا ایک شخص کے ذریعہ سے بھی حاصل ہو سکتا ہے ۔

وآنچہ در شرح مقاصد ست

وتنعقد الامامۃ بطریق احدھا، بیعۃ اھل الحل والعقد الی ان قال بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع کفت بیعتہ "

اور وہ جو کہ شرح مقاصد میں ہے (کہ)

امامت کئی طریقوں سے منعقد ہو جاتی ہے ان میں سے ایک طریقہ اہل حل وعقد کی بیعت کر لینا ہے یہاں تک کہ پھر مصنف شرح مقاصد نے کہا " بلکہ اگر کسی ایک ہی واجب الاطاعت ہستی سے حل وعقد وابستہ ہو جائے تو اسی ایک کی بیعت کر لینا کافی ہے ۔

بعد ازاں گفتہ

والثانی استخلاف الامام الخ اگر طرق مطلق انعقاد باشند معنی آنست کہ برای مطلق انعقاد، بیعۃ یکدو کس وہم استخلاف وہم قہر وشوکۃ کافی ست لیکن در مطلق انعقاد عموم انعقاد لازم نمی آید تا حضرت امام را اطاعۃ یزید لازم وخروج برآں حرام گردد۔ واگر طرق انعقاد مطلق اعنی عموم وشمول خلافت اند صحیح ہمین ست ومعنی آں ست کہ اہل حل وعقد در یک دو کس منحصر ست اوشاں کافی اند۔ زیرا کہ عددی برائے اہل حل وعقد معین نیست ۔ لیکن اندریں صورت ہم حضرت امام را اطاعت یزید ضرور نیست زیرا کہ خلافۃ بی اجتماع جملہ اہل حل وعقد منعقد نیست ۔ چوں حضرت امام

اور دوسرا طریقہ انعقاد امامت کا استخلاف امام ہے انہ اگر یہ طریقے مطلق انعقاد امامت کے طریقے ہوں تو یہ معنی ہیں کہ مطلق انعقاد کے لئے ایک دو آدمیوں کی بیعت اور نیز استخلاف اور غلبہ اور شوکت کافی ہے لیکن مطلق انعقاد سے انعقاد کا عام ہونا لازم نہیں آتا ہے کہ حضرت امام حسینؓ کو یزید کی اطاعت لازم ہو اور اس کے خلاف اٹھنا حرام ہو اور اگر یہ طریقے کامل انعقاد یعنی خلافت کے عام اور شامل ہونے کے طریقے ہیں اور صحیح بھی یہی ہے تو معنی یہ ہوں گے کہ اگر اہل حل وعقد فقط ایک دو شخص ہیں تو وہی کافی ہیں کیونکہ اہل حل وعقد کے لئے کوئی عدد مقرر نہیں ہے لیکن اس صورت میں بھی حضرت امام حسینؓ کو یزید کی اطاعت ضروری نہیں ہو جاتی کیونکہ عام خلافت

toobaa-elibrary.blogspot.com

بیعت نکردند، اتفاق جملہ میسر نیامد۔ بالجملہ اندر
ینصورت ہمہ اہل حل وعقد پابند دو یا شتند یا
چار۔ ہاں عددی برای اوشاں معین نیست۔

مقدمہ ششم ششم آنکہ خروج چیزی دیگر ست
وخلع بیعت چیزی دیگر چنانچہ
نقض عہد چیزے دیگر ست ومنابذۂ عہد چیزی دیگر اوّل
بحکم "اَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ
مَسْئُوْلًا" "وَلَا تَنْقُضُوا الْاَيْمَانَ بَعْدَ
تَوْكِيْدِهَا" ممنوع ست۔ وثانی بارشاد "فَا
نْبِذْ اِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَآءٍ" مباح
ہمچنیں خروج برامام بعد بیعت ممنوع بالذات ست
وخلع بیعت وقت ضرورۃ بذاتہٖ مباح۔ اگر فاسقی
سر برآرد خلافت باشد تعطل حقوق وصدور مظالم وتوانی
عوام در احکام وشیوع بدعات در جاہلاں مظنون بلکہ ضروری
الوقوع ست۔ دریں وقت ضرورۃ اگر صاحب ہمتی برخیزد
ودست بدامان خلیفہ آویزد واز سر خلافتش برکشد ودست
بدست عادلی زند عاقلی را نمیدانم کہ ترش کند وچیں
برجبیں افگند وآواز انکار بریں کار برآرد۔ ہاں اگر

تمام اہل حل وعقد کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ چونکہ حضرت امام
حسینؓ نے بیعت نہیں کی اس لئے سب اہل حل وعقد کا
متفق ہونا حاصل نہ ہو سکا۔ اس لئے اس صورت میں
تمام اہل حل وعقد دو کے پابند ہوں گے یا چار کے۔ ہاں
ان کے لئے کوئی عدد مقرر نہیں ہے۔

چھٹا مقدمہ چھٹے یہ کہ کسی خلیفہ کے خلاف بغاوت
اور چیز ہے اور بیعت توڑ دینا دوسری
بات ہے۔ چنانچہ عہد شکنی کرنا دوسری چیز ہے اور معاملے
کو ختم کر دینا اور بات ہے۔ اول یعنی عہد توڑنا تو وہ عہد[1]
کو پورا کرو کیونکہ عہد کے بارے میں سوال کیا جائے گا اور قسموں[2]
کو ان کی تاکید کے بعد مت توڑو کے حکم کے مطابق ناجائز ہے
اور عہد کو منہ پر مارنا تو برابری کے طور پر ان کی طرف عہد
کو پھینک دو کے ارشاد باری کے مطابق مباح ہے۔ اسی
طرح امام کے خلاف بغاوت بیعت کرنے کے بعد ذاتی
طور پر ناجائز ہے اور بیعت سے ضرورت کے وقت بری
ہو جانا اپنی جگہ مباح ہے۔ اگر کوئی فاسق خلافت کے تخت
پر چڑھ بیٹھے گا تو حقوق کا ضائع ہونا، مظالم کا صادر ہونا، علوم
کا احکام الٰہی میں سست پڑ جانا، جاہلوں میں بدعت کا
شائع ہو جانا گمان کیا جا سکتا ہے بلکہ ان امور کا واقع ہونا قطعی
بات ہے۔ اس وقت ضرورت کی وجہ سے اگر کوئی ہمت

---

[1] وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا۔ (پارہ ۱۵ سورہ بنی اسرائیل رکوع ۴)

[2] وَلَا تَنْقُضُوا الْاَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيْدِهَا (سورۂ نحل رکوع ۱۳)

[3] پوری آیت یہ ہے۔ وَاِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْۢبِذْ اِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَآءٍ ۭ اِنَّ اللّٰهَ لَا
يُحِبُّ الْخَاۗىِٕنِيْنَ ۝ اور اگر آپ کو کسی قوم سے دغا کا ڈر ہو تو ان کا عہد ان کی طرف پھینک دیں اس طرح کہ تم اور وہ برابر ہو جائیں۔
بیشک اللہ تعالیٰ دغابازوں کو پسند نہیں کرتا۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی قوم میں ایسے آثار پائے جائیں کہ وہ عہد شکنی پر آمادہ ہیں تو آپ کو اجازت ہے کہ اگر مصلحت سمجھیں تو ان کا عہد واپس کر دیں اور معاہدے کی دستبرداری سے انکو مطلع کر دیں تاکہ دونوں مساویانہ طور پر آگاہ ہو جائیں۔

(سورۃ انفال رکوع ۷ پارہ ۱۰)

toobaa-elibrary.blogspot.com

دریں عزل و نصب فتنہ برخیزد و آبروئی دین و اہل دین ریزد البتہ مانعست عرضی عارض حال ایں مقال خواہد شد۔ پس بقدر مفاسد انکار و انزجار ضروری ست۔ اگر مداہنی دین بنظر آید یا پریشانی اہل دین مظنون بود شاید کہ پیرامون ایں کار گردند۔ و اگر فقط صدمۂ برجان و مال خود یا اتباع یکجان خود افتادہ بینند ایں خود از عزائم ست۔ منشا ایں عزیمت ہماں ست کہ از عظم شہادۃ کلمۃ حق عند سلطان جائر او کما قال فہمیدہ باشی۔ مگر دانی کہ اندیشۂ فتنہ و فساد چنانچہ باعتبار وقائع مختلف ست، ہمچنیں باعتبار اندیشہ کناں مختلف ست یکی را در یک واقعہ اندیشہا بروئی کاری آید و ہمتہ را می گزایند و یکی را امید باکار میفزایند و ہمتش را می افزایند۔ پس اگر شخصے از اقامۃ فلانستے از مسند خلافت از فتنہا بترسد و دیگری امید دریں عزل و نصب دارد آں را ممنوع و ایں را مباح خواہد بود۔ باقی ایں قصہ را خداوند کہ را ی کدام بر صواب ست و کدام بر خطا المجتہد یخطی ویصیب۔

والا شخص اٹھ کھڑا ہو اور خلیفہ کے دامن کو پکڑے جو اس کو خلافت کے تخت سے اتار پھینکے اور کسی منصف آدمی کے ہاتھ پر بیعت کرے۔ تو میں کسی عقلمند کو ایسا نہیں پاتا کہ وہ ترش رو ہو اور اس کی پیشانی پر بل پڑ جائیں اور ایسا کرنے پر مخالفت کی آواز بلند کرے۔ ہاں اگر اس فاسق خلیفہ کے اتارنے اور دوسرے کو مقرر کرنے میں فتنہ پیدا ہو جائے اور دین اور اہل دین کی بے آبروئی ہو تو عارضی طور پر ایسا کرنے والے کے لئے ممانعت پیدا ہو جائے گی۔ اس لئے فسادات کی مقدار کے مطابق تنبیہ اور زجر ضروری ہے۔ اگر دین کا شیرازہ منتشر ہو تا نظر آئے یا اہل دین کی پریشانی کا گمان غالب ہو تو اس کے خلاف اٹھنا واجب نہیں کہ اس کام کے قریب جی چھپکیں اور اگر کوئی صدمہ اپنی جان یا مال یا اپنے موافقین ذمہ بر ذمہ لازم پر واقع ہوتا دیکھیں تو یہ ہمت کا کام ہے۔ اس اولوالعزمی کا مقصد وہی ہے جیسا کہ جابرؓ بادشاہ کے سامنے حق کا کلمہ کہنا بڑی شہادت ہے کی حدیث تم نے سمجھا ہوگا۔ مگر تمہیں معلوم ہے کہ فتنہ و فساد کا اندیشہ جیسا کہ واقعات کے اعتبار سے مختلف ہے اسی طرح اندیشہ کرنے والوں کے اعتبار سے بھی مختلف ہوا کرتا ہے۔ ایک شخص کو ایک واقعے میں کتنے ہی خطرے محسوس ہوتے ہیں اور ہمت کو توڑ دیتے ہیں اور ایک شخص کے لئے امید افزا ہوتے ہیں اور اس کی ہمت کو بڑھاتے ہیں۔ پس اگر کوئی شخص کسی فاسق کو تخت سے اتارنے میں فتنوں سے ڈرتا ہے اور دوسرا اس کو اتارنے اور دوسرے کو خلیفہ بنانے میں امید رکھتا ہے تو ڈرنے والے کے لئے ممنوع اور نہ ڈرنے والے کے لئے مباح ہوگا۔ باقی اس قضیے کو اللہ ہی جانتا ہے کہ کس کی رائے ٹھیک ہے اور کس کی غلط۔ کیونکہ مجتہد سے غلطی بھی ہوتی ہے اور درستی بھی۔

لہ وَاَفْضَلُ الْجِہَادِ مَنْ قَالَ کَلِمَۃَ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ (ابوداؤد) افضل جہاد ظالم بادشاہ کے سامنے حق بات کہنا ہے۔ منہ

toobaa-elibrary.blogspot.com

در اہلیت و لیاقت خلافت

بہتر آنست کہ اہلیت و لیاقت خلافت بدو گونہ ست۔

یکے آنکہ تعویض خلافت با و روا بود و س اینقدر لیاقت فقط باسلام و قریشیت بہم میرسد و صلاح و تقویٰ در ینقدر بکار نیست

دویم آنکہ خلعت خلافت بر بالای حال او راست آید یعنی تمکن دین از دست او متعذر نبود۔ این قسم لیاقت بی علم وافر و عمل صالح و حسن تدبیر و ہمت بلند و ترک دنیا میسر نمی تواں شد۔ پس آنچہ در احادیث نہی آمدہ ست کہ :-

ما بعنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی السمع والطاعۃ فی الیسر والعسر والمنشط والمکرہ وان لاننازع الامر اھلہ وان نقول او نقوم بالحق حیث ماکنا لانخاف لومۃ لائم

نظر بر ہمین اہلیۃ ثانیہ ست کہ از منازعۃ امر باوجود آں اہلیۃ منع فرمودہ اند۔

دلیل اول

و دلیلش اول ہمیں حدیث است چہ جملہ اخیرہ اعنی ان نقول او نقوم بالحق الخ خود بر ینقدر دلالۃ واضحہ دارد، کہ اگر خلیفۂ وقت فاسق بود داد حق باید داد۔ و ایں امر بدرجۂ اتم ہمان

خلافت کی لیاقت اور اہلیت کے بارے میں

ساتویں بات یہ ہے کہ خلافت کی لیاقت اور خود خلافت دو قسم کی ہوتی ہیں ـــــ اوّل یہ کہ خلافت کی سپردگی اس شخص کے لئے فقط جائز ہو۔ اتنی لیاقت صرف اسلام اور قریشیت سے حاصل ہو جاتی ہے اور نیکی اور پرہیزگاری کی اس میں چنداں ضرورت نہیں۔

دوسرے یہ کہ خلافت کا لباس اس کے قد پر فٹ آجائے۔ میرا مطلب ہے کہ دین کا اقتدار اس کے ہاتھوں اغلب ہو تو اس قسم کی لیاقت کثرت علم، عمل صالح اور حسن تدبیر، ہمت بلند اور ترک دنیا کے بغیر میسر نہیں ہو سکتی ہے اس لئے جو کچھ کہ نسائی کی حدیثوں میں روایت کیا گیا ہے کہ :-

"ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تنگی اور فراخی، شکم اور دکھ میں مطیع و فرمانبردار رہنے کی بیعت کی اور یہ کہ ہم اہل امر سے کسی امر میں جھگڑا نہیں کریں گے۔ اور یہ کہ ہم حق کہیں گے اور حق پر قائم رہیں گے، ہم جہاں بھی ہوں گے۔ ہم کسی ملامت کرنیوالے کی ملامت سے نہیں ڈریں گے۔

اسی دوسری اہلیت خلافت پر نظر رکھتے ہوئے ہے کہ کسی امر میں جھگڑنے سے اس کی اہلیت کے باوجود منع فرمایا ہے۔

دلیل اول

اور اسکی دلیل اول تو یہی حدیث ہے کیونکہ آخری جملہ میری مراد ہے ان نقول او نقوم بالحق الخ خود اتنی بات پر واضح دلیل ہے کہ اگر خلیفۂ وقت بدکار ہو تو حق بات کا اعلان کرنا چاہئے اور یہ امر بدرجۂ اتم اس

toobaa-elibrary.blogspot.com

وقت ظہور کند کہ خلع بیعت تواں کرد۔

دلیل دوم دوم آنکہ در اقامۃ فاسق از مسند خلافت و نشاندن عادل بجائش ہیچ محذوری مکنون و لازم فات نیست کہ احتراز ازاں قابل اہتمام باشد۔ باقی ماند آنکہ اندیشۂ فتنہ و فساد موجب نہی باشد اگر عقل باشد دریں معقول نیست۔ چہ اول علی الاطلاق اینطور منع نمی فرمودند۔ بلکہ بشرط اندیشۂ مذکور منع میفرمودند۔ و اگر بلحاظ اکثریۃ وقوع فساد دریں وقائع حجۃ کردہ آید قطع نظر از آنکہ مارا کہ مجتہیم احتمال ہم کافی ست۔ بجز تعنت ایں را چہ جواب است کہ قرینہ عطف جملہ لاتقہ اعنی وَاَنْ تَقُوْلُوْا اَوْ تَقُوْمُوْا بِالْحَقِّ مصحح اول ست نہ ثانی۔ اعنی آنکہ مراد از اہلیۃ اتصاف بعلم و تقویٰ و زہد و قوۃ و ہمۃ و حسن تدبیر ہست نہ فقط اسلام و قریشیۃ۔

ہفتم آنکہ انعقاد خلافت بوجہ استیلا و قہر و غلبہ بحکم ضرورۃ ست و خروج از بمصورت باندیشہ فتنہ و فساد نہ آنکہ بذات خود ممنوع ست۔ پس اگر کسی بزور و غلبہ متسلط شود و دیگراں را لائق خلافت ننمایند اگر امید غلبہ دارند رواست کہ سر بر آرند و دست از اطاعتش بدارند۔ آئندہ خداداند کہ ایں ظن اوشاں راست خواہد آمد یا نی واللہ اعلم

وقت ہی ظاہر ہوگا جبکہ اس فاسق خلیفہ کی بیعت کو گلے سے نکال پھینکے۔

دوسری دلیل دوسرے یہ کہ مسند خلافت سے فاسق کو اتار دینے اور اس کی جگہ انصاف پرست کو بٹھانے پر کوئی ایسا نقصان پوشیدہ نہیں ہے اور نہ لازم آتا ہے کہ اس سے بچنا ضروری ہو۔ باقی رہا یہ کہ فتنہ و فساد کا اندیشہ ممانعت کا سبب ہو تو اگر کوئی عقل والا ہو تو اس کے لئے یہاں معقول نہیں ہے کیونکہ اول تو مطلقاً اس طور پر منع نہیں فرماتے تھے بلکہ مذکورہ اندیشے کی شرط پر منع فرماتے تھے اور اگر اکثریت کے لحاظ سے فساد کا واقع ہونا اس جیسے مواقع پر حجت میں لایا جائے تو قطع نظر اس کے کہ ہم جواب دینے والے ہیں اس کا احتمال بھی کافی ہے۔ سوائے دھینگا دھانگی کے اس کا کیا جواب ہے کہ جملہ لاتقہ کے عطف کا قرینہ میری مراد یعنی تقول او تقوم، اول کی تصحیح کر رہا ہے نہ کہ دوسرے کی۔ میرا مطلب یہ ہے کہ اہلیت سے مراد علم، پرہیزگاری، زہد اور ہمت کی قوت اور حسن تدبیر ہے صرف مسلمان اور قریش ہونا کافی نہیں ہے۔

ساتویں یہ کہ خلافت کا انعقاد، غلبہ، زور اور زبردستی کی وجہ سے ضرورت کے سبب سے ہے اور اس صورت میں اطاعت سے نکل جانا، فتنہ و فساد کے اندیشے سے ہے نہ یہ کہ بذات خود خروج ناجائز ہے۔ پس اگر کوئی غلبہ اور طاقت سے قابض ہو جائے اور دوسروں کو خلافت کے لائق نہ دکھائی دے تو اگر غلبہ کی امید رکھتے ہوں تو درست ہے کہ اس کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں اور اس کی اطاعت سے ہاتھ اٹھالیں۔ آئندہ خدا جانتا ہے کہ ان کا یہ گمان درست ہوگا یا نہیں۔ واللہ اعلم

toobaa-elibrary.blogspot.com

ہشتم آنکہ اتباع و اطاعۃ ائمہ و خلفا واجب آں مشروط بشرط بقاء امامت است و خلافت مثل اتباع رسل تا وقتیکہ نبوۃ کسی بحال خود باقی ست یعنی منسوخ بنبوۃ دیگری نگردیدہ اتباع او امر و نواہی شاں ضرور ست و زمانیکہ او شاں از عہدہ نبوۃ خود برآیند یعنی نبوۃ شاں منسوخ گردد آنوقت اتباع اوشاں ضرور نیست خواہ اوشاں زندہ باشند مثل حضرت عیسیٰ علیہ السلام یا مردہ بموت مخصوص خود۔ ہمچنیں خلفاء باید پنداشت۔ پس اگر خلیفہ او را معزول کنند یا خلافت او قبول نکنند اتباع او امر و نواہی او لازم نخواہد بود۔ غایتہ ما فی الباب این عزل و عدم قبول ناز یبا و مکروہ و ممنوع بود۔ مخل برکات نبوی بنسبۃ اطاعۃ اولی الامر نہ علی العموم ست بلکہ تا وقت بقاء خلافت و امامت شان ست۔

آٹھویں یہ کہ خلفا اور اماموں کی اطاعت اور پیروی کا واجب ہونا۔ ان کی امامت کے باقی رہنے کی شرط کے ساتھ مشروط ہے جیسا کہ رسولوں کی پیروی ان کی رسالت کی بقا کی شرط کے ساتھ مشروط ہوا کرتی ہے جب تک کہ کسی نبی کی نبوت اپنی حالت پر باقی ہے یعنی دوسرے نبی کی نبوت سے منسوخ نہیں ہوتی تو اس کے احکامات کی پیروی ضروری ہے اور جب انبیا اپنی نبوت سے عہدہ برآ ہو جائیں یعنی ان کی نبوت منسوخ ہو جائے تو اس وقت ان کی پیروی ضروری نہیں ہے خواہ وہ زندہ ہی کیوں نہ ہوں جیسا کہ عیسیٰ علیہ السلام یا اپنی امتیازی موت کے ساتھ دنیا سے تشریف لے گئے ہوں۔ اسی طرح خلفا کو بھی سمجھ لینا چاہئے۔ پس اگر کسی وجہ سے خلیفہ کو معزول کر دیں یا اس کی خلافت کو لوگ قبول نہ کریں تو اس خلیفہ کے احکام اور نواہی کی تعمیل ضروری نہ ہوگی۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہ خلیفہ کا معزول کر دینا اور قبول نہ کرنا (بعض حالات میں) نامناسب (بعض میں) مکروہ اور (بعض میں) ممنوع ہوگا۔ غرض نبی اکرم کی طرف سے اولی الامر کی اطاعت کے متعلق تاکیدیں عام طور پر نہیں ہیں بلکہ ان کی امامت اور خلافت کے باقی رہنے کے وقت تک ہیں۔

نہم آنکہ اگر افراد کثیرہ در یاقت یعنی ثانی شریک باشند فرق اگر باشد در رشدۃ و ضعف و زیادۃ و قلت باشد۔ آنوقت افضل آنست کہ افضل را خلیفہ گردانند نہ آنکہ واجب است چنانچہ مخالفت در ہم از قصہ بیعۃ خلیفہ اول باہر چہ بعد وفات سرور کائنات علیہ وعلی آلہ الصلوات والتسلیمات اول بر داعیہ امارت بسر افتاد۔ اگر افضلیۃ در امام ضروری بودی این خیال محال بود۔ چہ افضلیت این دو آنہم چار یار و بقیہ عشرہ مبشرہ

نویں یہ کہ اگر بہت سے آدمی لیاقت یعنی ثانی (یعنی قریشی، متقی اور عالم وغیرہ) میں شریک ہوں اور اگر ان میں کوئی فرق ہو تو شدت اور ضعف اور زیادتی و قلت میں ہو تو اس وقت افضل یہ ہے کہ سب سے زیادہ اچھے آدمی کو خلیفہ بنائیں۔ البتہ یہ واجب نہیں ہے (اولیٰ یہ ہے کہ افضل کو بنائیں) جیسا کہ ظاہر ہے چنانچہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد خلیفہ اول کی بیعت کے قصہ میں اول انصار کے دماغ میں خلافت کا جو جذبہ پیدا

toobaa-elibrary.blogspot.com

دراں زمانہ ہم حکم بدیہیات داشت خصوصاً افضلیۃ خلیفۂ اول۔ واگر گفتہ شود کہ تا آنوقت ضرورت افضلیۃ مثل ضرورت قریشیت معلوم نباشد۔

ہوا تو اگر امامت میں افضلیت واجب ہوتی تو پھر) انصار کا داعیہ ایک خیال محال ہوتا کیونکہ مہاجرین صحابہ کی اور ان میں بھی چار یاروں کی باقی عشرہ مبشرہ کی افضلیت اس زمانے میں بدیہی طور پر مسلم تھی۔ خاص طور پر خلیفہ اول کی افضلیت اور اگر کہا جائے کہ اس وقت تک خلیفہ کا افضل ہونا قریشی ہونے کی ضرورت کی طرح ضروری نہ تھا۔

جواب جوابش این است کہ ضرورت قریشیت محض شرعی است عقل را دراں مجال مداخلت نیست۔ آری افضلیت بشابہ است کہ اگر ضروری باشد اعنی بدیہی بود۔ وازیں ہم واگذاشتیم پس از آنکہ

الائمۃ من قریش

خواندہ شد آنوقت کہ خلیفۂ اول حوالہ بر حضرت عمر و حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ عنہم کردند چنانکہ یاد باشد خود دلیل کامل است بریں مدعا۔ چہ اگر بنسبت خود دیگراں را افضل میدانستند باری تفاوت مراتب دیگراں بالیقین معلوم بود۔ ہرکرا افضل میدانستند بہ بیعۃ ہماں کس ارشاد میفرمودند۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ قریشی ہونے کی ضرورت صرف شرعی ہے۔ عقل کو اس میں دخل دینے کی مجال نہیں ہے۔ ہاں افضلیت اس درجہ پر ہے کہ اگر ضروری ہو یعنی واضح ہو اور چلتے ہم اس کو بھی چھوڑتے ہیں اور اسکے بعد (حدیث کیمطابق کہ "خلفا قریش میں سے ہوں گے" سنائی گئی تو اس وقت خلیفۂ اول نے خلافت کو حضرت عمرؓ اور حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ عنہم کے حوالے کیا جیسا کہ آپ کو یاد ہوگا۔ یہ بات اس مدعا پر مکمل دلیل ہے کیونکہ اپنے مقابلے میں اگر وہ دو شخص کو افضل جانتے اور یقیناً دوسروں کے مرتبوں کا فرق ان کو معلوم تھا تو جس کسی کو وہ افضل سمجھتے اسی کی بیعت کرنے کے لئے ارشاد فرماتے۔

شبہ واگر گفتہ شود کہ ہر دو را بیک مرتبہ دانستہ باشند۔ ہرچند ایں قسم بیہودہ خیالات تحت محض ست و مکابرہ سخت۔ دریں امر چہ عذر خواہند آورد کہ حضرت امام حسن رضی اللہ عنہ خلافت بامیر معاویہؓ سپردند، شیعہ اگر چشم حق بیں بستہ یا شکستہ عذر تقیہ کنند سنیاں چہ خواہند گفت ہرچند ایں عذر شیعیاں نیز دریں واقعہ تحت و مکابرہ است۔ چہ باایں افواج کثیرہ کہ بودند دراں

شبہ اور اگر یہ کہا جائے کہ دونوں کو ایک ہی مرتبہ کا سمجھا ہوگا تو ہرچند کہ یہ خیال بیہودہ اور دھینگا مشتی ہے اور سخت زبردستی ہے تو پھر اس بات کا کیا عذر پیش کریں گے کہ حضرت امام حسن رضی اللہ عنہ نے خلافت حضرت امیر معاویہ کے سپرد کر دی تھی۔ شیعہ لوگ اگر نظر حق میں بند کر کے یا پھوڑ کر تقیہ کا عذر کریں گے تو سنیوں کے لئے کہنے کا موقع مل جائے گا۔ ہرچند شیعوں کا تقیہ کا عذر بھی اس

toobaa-elibrary.blogspot.com

انکار کرد شکریاں کہ نمودند ایں عذر پوچ بزرخ گوزشتر مے ارزد۔

واقعے میں دھینگا مشتی ہے کیونکہ اتنی کثیر التعداد فوج جو کہ ان کے پاس تھی اور فوج بھی انکار کر رہی تھی، یہ تقیہ کا عذر گوز شتر سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔

اما کلام بر اصول سنیاں است، ادشاں را بجز تسلیم آنچہ خود تسلیم کردند ہیچ چارہ نیست و بعد ایں ہمہ چنیں و چناں اعتقاد بہ بہی است کہ افضلیت کسے، موجب افضلیت استخلاف اولی تواں شد سبب وجوب استخلاف او نتواں شد۔

لیکن بحث تو سنیوں کے اصول پر ہو رہی ہے لیکن چونکہ سنی پہلے تسلیم کر چکے ہیں اس لئے انہیں تسلیم کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے اور اس قدر بحثوں کے بعد یہ بات کھل کر آگئی ہے کہ کسی کا افضل ہونا خلیفہ نامزد کرنے کے لئے صرف افضلیت کا موجب ہو سکتا ہے اس کی نامزدگی کے واجب ہونے کا سبب نہیں ہو سکتا۔

دہم آنکہ حال در معرض تحول می باشد ہمیں است کہ حال نام کردند پس ممکن بلکہ ہزار بار می بینم کہ وقتی تقوی است و طہارت و زہادت و عبادت و سجادہ طاعت بر دوش و حلقہ اطاعت خداوندی در گوش باز پس از چندی مسخرہ شیطان مے شوند و برعکس رہ اول میروند۔ و در حال اول لیاقت خلافت بمعنی ثانی دارند نہ در حال ثانی۔

دسویں بات یہ ہے کہ انسان کی حالت بدلتی رہتی ہے، اسی وجہ سے تو اس کا نام حال رکھا ہے پس ممکن ہے بلکہ ہزاروں کو میں دیکھتا ہوں کہ ایک وقت تقویٰ، طہارت اور دنیا سے بے رغبتی ان کو ہوتی ہے اور عبادت اور اطاعت کا مصلی کندھے پر ہے اور اطاعت خداوندی کا حلقہ کان میں ہے لیکن پھر کچھ عرصے کے بعد شیطان کا کھلونا بن جاتے ہیں اور پہلی راہ ہدایت کے برخلاف چلنے لگتے ہیں، پہلی حالت میں تو وہ دوسرے معنی میں خلافت کی لیاقت رکھتے ہیں لیکن دوسری حالت میں نہیں۔

یازدہم آنکہ او امر و نواہی نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نہ فقط برای ایجاب و تحریم می باشند۔ بہر استحباب وغیرہ امور معلومہ نیز می باشند آری تمیز اینکہ ایں امر و نہی برای ایجاب و تحریم است و ایں امر و نہی برای استحباب وغیرہ ہر کس را میسر نیست آنکہ فرق مراتب موجبات امر و نہی و علل غائیہ آنرا می شناسد ایں را می داند۔ چوں بحث دریں امر خاص است رمزی از ینقسم باید گفت۔ اگر خلیفہ

گیارہواں اصول یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اوامر و نواہی صرف کسی چیز کو واجب اور حرام کرنے کے لئے ہی نہیں ہوتے بلکہ ان امور معلومہ کے استحباب و اباحت وغیرہ کے لئے بھی ہوتے ہیں البتہ یہ تمیز کرنا کہ کونسا امر اور نہی ایجاب و تحریم کے لئے ہے اور کون سا استحباب و اباحت کے لئے ہے ہر شخص کے بس کا کام نہیں ہے۔ ہاں وہ شخص جو کہ امر و نہی کے مقتضا کے مراتب اور ان

toobaa-elibrary.blogspot.com

وقت اہلیت ثانیہ داشتہ باشد قتال و جدال او حرام قطعی است چہ مفرۃ دینی و دنیوی بی شائبہ منفعت دینی پیش خواہد آمد۔ و اینقدر کیست کہ نمی داند کہ این قسم امور حرام مطلق می باشند۔ و اگر از اہلیت ثانیہ بہرۂ ندارد فقط باہلیت اولی سریر خلافت را زیر پا گرفتہ و بر مسند امامت و حکومت اہلاں نشستہ می باید دید کہ در تقدیر عزل آں و نصب دیگراں اگر فقط اتلاف جان و مال خویشتن است و بس امید غلبہ و ظہار شوکت نیست نہی از قتال و جدال او نہی شفقت خواہد بود و اگر اندیشۂ تمادی و استطارۂ فتنہ باشد یعنی بداند کہ ایں آتش در عرض دعوائے خود کردۂ و ناکردہ را فرا خواہد گرفت فقط سہ کار با اہل پیکار نخواہد ماند آنوقت نباید کہ دست قتال کشاید۔ مگر اکثر ہمیں است کہ ایں تخم بی حقیقت شاخ و برگ خود دور دور میرساند و چوں نرساند، کینہ از سینۂ سلاطین دریں چنیں اوقات سر میزند و حب مال و جاہ کینہ کش بد خواہ خود میشود۔ با ایں ہمہ آنطرف مال و دولت و رومت و حشم و خدم سریر ست، تہر و استیلا حاصل، مخالف و مزاحم مستاصل و ایں طرف بجز موشک دوانی و امید پنہانی چیست کہ امید بستہ آید و قوت دشمن شکستہ آید۔ لیکن تا ہم کار پردازی غیب گاہی در کار بی سر و سامناں می شود و اقبال و نصرت مدد گار بی خانماناں میگردد۔ انقلاب دولت بنی امیہ از دست عباسیاں شنیدہ باشی و ترقی دولت تیموریہ

کے اغراض اصلیہ کا فرق پہچانتا ہے وہی اس فرق کو سمجھ سکتا ہے۔ چونکہ ہم اس خاص مسئلے میں بحث کر رہے ہیں تو کچھ اشارہ اس طرف بھی کر دینا چاہئے اگرچہ حقیقۃً وقت خلافت کی دوسری قسم کی اہلیت رکھتا ہو (کہ وہ پرہیزگار ہے) تو اس وقت اس کے ساتھ جنگ و جدال کرنا قطعی حرام ہے کیونکہ اس صورت میں کسی دینی نفع کے شائبہ کے بغیر دینی اور دنیوی نقصان پیش آئے گا اور اتنی بات کو کون ہے جو نہیں جانتا ہے کہ اس قسم کے امور بالکل حرام ہوتے ہیں اور اگر اہلیت ثانیہ سے وہ بہرہ ور نہیں ہے صرف پہلی اہلیت کی وجہ سے تخت خلافت کو اپنے پاؤں کے نیچے دبائے بیٹھا ہے اور اس نے خلافت کے اہل لوگوں کی جگہ گھیری ہوئی ہے تو پھر یہ دیکھنا چاہئے کہ اس کو تخت سے ہٹانے اور دوسروں کو بٹھانے میں اگر صرف اپنی جان و مال کا کھونا ہے اور فتح کی امید اور شوکت کی صورت نہیں ہے تو اس کو ایسے خلیفہ سے جنگ و جدال کرنے سے منع کرنا صرف شفقت کے طور پر ہوگا۔ اور اگر فتنہ کے بھڑکنے اور تمادی کا اندیشہ ہو میرا مطلب یہ ہے کہ وہ جانتا ہے کہ یہ آگ اپنے عرض و طول میں کرنے والے اور نہ کرنے والے کو گھیر لے گی صرف اہل پیکار تک ہی محدود نہ رہے گی تو اس وقت جنگ و جدال کے لئے ہاتھ نہیں اٹھانا چاہئے مگر اکثر یہی ہے کہ یہ مولی سابق اپنی شامت اور پتے دور دور تک پہنچاتا ہے اور کیوں نہ پہنچائے کہ اس

لہ یعنی قریشیت کے ساتھ صاحب علم و قوتی بھی ہو۔ مترجم

لہ یعنی نقصان دینی اور دنیوی دونوں قسم کا ہوگا اور کوئی دینی فائدہ نہ ہوگا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

درکتب دیدہ باشی۔ پس اگر امید غلبہ و ربا رشوکت نماند در محاربہ و مجادلہ چہ باک۔

قسم کے حالات میں سلاطین اپنا انتظام لیتے ہیں اور مال و جاہ کی محبت اپنے دشمن سے کینہ پر مجبور کرتی ہے

اس کے باوجود اس طرف ہاتھ میں مال و دولت تو تے ہیں اور نوکر چاکر اور لشکر مددگار ہوتا ہے، غلبہ اور تسلط حاصل اور مخالف و مزاحم کی جڑیں کھوکھلی اور اس طرف شوشے چھوڑنے اور دریدہ امیدیں باندھنے کے سوا کیا رکھا ہے کہ امید لپودی بھوجائے اور دشمن کی قوت ٹوٹ جائے لیکن پھر بھی کبھی غیبی نصرت بے سروسامان لوگوں کی کامیابی کا سامان پیدا کر دیتی ہے اور بے خانماں لوگوں کی مددگار بن جاتی ہے۔ عباسیوں کے ہاتھوں بنی امیہ کی حکومت کا انقلاب تمہارے سامنے ہوگا اور حکومت تیموری کی ترقی کا حال کتابوں میں دیکھا ہوگا پس اگر غلبے کی امید اور شوکت کی توقع ہو تو پھر جنگ و جدل میں کیا مضائقہ ہے۔

الحاصل در صورت فسق خلیفہ موازنہ در منافع و مضار خلع بیعت باید کرد ہر چہ راجح نماید بداں کار بند باید شد۔ و ایں مضمونیست کہ دلالت آیۃ

قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا[2] ودلیت نہادہ اند۔

حاصل یہ ہے کہ خلیفہ کے بدکار ہونے کی صورت میں اس کی بیعت کے توڑنے کے نفع و نقصان کا موازنہ کرنا چاہئے۔ جو صورت راجح ہو اس پر عمل کرنا چاہئے اور یہی مضمون ہے جو کہ اس آیت کے الفاظ میں پیش کیا ہے کہہ دیجئے کہ ان دونوں (یعنی شراب اور جوئے) میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کیلئے کچھ منافع بھی ہیں لیکن ان کے نفع سے نقصان زیادہ ہیں۔

دوازدہم آنکہ در احادیث کتب صحیحہ مثل مسلم از عبادۃ بن صامت مروی ست کہ

"دعانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبایعنا فکان فیما اخذ علینا ان بایعنا

بارہویں یہ کہ احادیث کی صحیح کتابوں میں جیسے مسلم عبادہ بن صامت سے روایت ہے کہ ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعوت دی پس ہم نے بیعت کی پس جن باتوں کے لئے ہم سے

---

[1] یعنی اگر جنگ میں فائدہ ہو تو جنگ کرے اور اگر عملی نقصان کا اندیشہ ہے تو پھر جنگ سے باز رہے۔ مترجم

[2] اس آیت میں شراب اور جوئے کے بارے میں حکم دیا گیا ہے کہ ان دونوں میں گناہ بڑا اور کچھ منافع بھی ہیں لیکن گناہ ان دونوں کے منافع سے زیادہ ہیں۔ اس لئے جب گناہ غالب ہو تو اس کا اعتبار کرکے ان کو حرام قرار دیا گیا۔ اسی طرح خلیفہ کے فاسق ہونے میں اگر نقصانات غالب ہوں اور فسادات اور تباہی بھی غالب نہ ہو تو چاہئے کہ ایسے خلیفہ کو معزول کر دیا جائے۔

مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

علی السمع والطاعة فی منشطنا ومکرھنا وعسرنا ویسرنا واثرة علینا ولا ننازع الامر اھلہ قال الا ان تروا کفرا بواحا عندکم من اللہ فیہ برھان"

بیعت لی بر تقیں کہ ہم بیعت کریں اطاعت و فرمانبرداری پر اپنی خوشی اور ناخوشی میں اپنی تنگی اور فراخی میں اور اولوالامر سے ہم جھگڑا نہ کریں۔ پھر حضور نے فرمایا ہاں اگر تم کھلا کفر دیکھو کہ اس کے بارے میں تمہارے پاس اللہ کی طرف سے برہان موجود ہو (تب اولوالامر سے نزاع کر سکتے ہو)

ازیں روایت مثل آفتاب روشن است کہ اگر خلیفہ علی الاعلان مرتکب معصیت بینہ باشد واز امر معروف ونہی عن المنکر منزجر نشود منازعت با او جائز است چہ مراد از کفرا بواحا درینجا معصیت است بقرینہ جملہ عندکم من اللہ فیہ برھان ورنہ کفر اصطلاحی محتاج ایں توصیف نبود چنانچہ ظاہر است۔ ہمچنیں جملہ لا ما اقاموا الصلوٰۃ کہ در بعض روایات صحیح مسلم بعد استفسار صحابہ از منابذۃ امر فسقہ وارد است بریں امر دلالت دارد کہ اگر کسی ارکان ضروریہ دینیہ را ترک دہد دست اطاعت از دست او باید کشید۔

سیزدہم آنکہ فسق را مدارج کثیرہ است وحکم ہر درجہ جدا۔ ہمہ را بیک نرخ نباید گرفت۔ شرب خمر واشال او نیز فسق است وترک صوم صلوٰۃ وحج وزکوٰۃ ہم فسق است۔ باز اخفاء آں نیز فسق است واعلان آں نیز فسق است وتنہا کردن ایں کار با نیز فسق است تحریص دیگراں ہم فسق است۔ ہمچنیں ارتکاب امور

تیرہویں یہ کہ فسق کے بہت سے درجے ہیں اور ہر درجے کا حکم بھی جدا ہے۔ سب کو ایک ہی جھاڑو سمجھنا چاہئے۔ شراب کا پینا اور اسی طرح کے گناہ (جوا وغیرہ) بھی فسق ہے اور روزہ، نماز، حج اور زکوٰۃ کا چھوڑ دینا بھی فسق ہے۔ پھر فسق کا چھپانا بھی فسق ہے اور فسق کا اعلان کرنا بھی فسق ہے اور ان کاموں کو تنہائی میں کرنا بھی

سلہ اولوالامر سے نزع نہ کرو جب تک کہ وہ نماز قائم کرتے رہیں۔ انوار

toobaa-elibrary.blogspot.com

محرم ہم فسق است و اعتقاد امور بدعتہ ہم فسق است پس جائیکہ تحذیر از خروج بر فساق فرمودہ اند مراد ازاں مطلق فسق داشتہ اند۔ مرادم این است کہ نفس فسق من حیث ھُو یعنی ماہیت و مصداق فسق بی اعتبار امور زائدہ موجب عزل و انعزال نیست۔ ورنہ ہر نوع فسق کہ باشد اگرچہ کفر و اجب باشد و ترک صلوٰۃ بود موجب عزل نخواند شد۔

غرض ازیں گفتن کہ بر فاسق خروج نباید کرد لازم نمی آید کہ بر اعلان فسق ظاہر و ترک ضروریات دین و بدعت ہم خروج نباید کرد۔

بالجملہ فسق کلی مشکک است نہ ہر فرد او موجب خروج ورنہ ہر مرتبہ او مانع ازاں۔ بالجملہ قدر مشترک فیما بین مدارج فسق موجب خروج نیست و ہمیں است معنی لا یضاہ ولا یجوز الخروج علیہ

چہاردہم آنکہ عقائد اہل سنت دو قسم است یکے متفق علیہا جملہ اہل سنت بیک عقیدہ دل دادہ اند مخالفت ایں قسم عقائد چنانکہ فسق ہے اور دوسروں کو رغبت دینا بھی فسق ہے۔ اسی طرح حرام کاموں کا کرنا بھی فسق ہے اور بدعت کے کاموں کا اعتقاد کرنا بھی فسق ہے۔ پس جہاں فاسق خلفا کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے سے ڈرایا گیا ہے۔ اس سے مراد مطلق فسق رکھلہ ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ فسق صرف فسق ہونے کی حیثیت سے یعنی اس کی ماہیت اور مصداق امور زائدہ کا اعتبار کئے بغیر خلیفہ کے خود معزول ہو جانے یا معزول کر دینے کا موجب نہیں ہے ورنہ ہر قسم کا جو فسق بھی ہو اگرچہ کفر و اجب ہو اور یا ترک نماز ہی کیوں نہ ہو عزل کا سبب نہ ہو سکتا۔

غرض اس کہنے سے کہ فاسق کے خلاف خروج نہیں کرنا چاہئے یہ لازم نہیں آتا کہ فسق ظاہر کے اعلان کرنے اور ان کی ضروریات ترک کرنے اور بدعت کا ارتکاب کرنے پر بھی خروج نہیں کرنا چاہئے

نتیجہ یہ ہے کہ فسق کلی مشکک[1] ہے۔ نہ اس کا ہر فرد خروج کو واجب کرتا ہے اور نہ اس کا ہر مرتبہ خروج کو مانع ہے مختصر یہ کہ فسق کے درجوں کے درمیان قدر مشترک خروج کو واجب نہیں کرتی اور یہی مطلب ہے اس کا "نہ تو بیعت کو توڑے اور نہ اس کے برخلاف خروج جائز ہے"۔

چودھویں یہ کہ اہل سنت کے عقائد دو قسم کے ہیں ایک تو وہ عقائد ہیں جن پر تمام اہل سنت بیک خیال متفق ہیں اور جان دیتے ہیں۔ اس قسم کے عقائد کی

---

[1] مسئلہ تشکیک منطقیوں میں ایک معرکۃ الآرا مسئلہ ہے۔ یہاں ان تفصیلات کی گنجائش نہیں۔ مختصر طور پر یوں سمجھئے کہ افراد میں صفت کے اعتبار سے کمی اور زیادتی اور درجہ بدرجہ اولیت اور اولویت، زیادہ شدت اور زیادہ تخفیف جو پیدا ہوتی ہے اس کا نام تشکیک ہے۔ مثلاً ایک وجود کی ماہیت میں دوسرے کی بہ نسبت زیادہ کمال ہو لہٰذا کلی مشکک وہ کلی ہے جو اپنے مصداق کے درجات کے اعتبار سے مختلف ہو۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

شیعہ و خوارج و نواصب و معتزلہ و مرجئہ کزدہ اند موجب تفسیق و تبدیع می شود۔

دوم عقائد مختلف فیہا کہ اکابر اہل سنت دراں مختلف شدہ اند مثل اختلاف در تکوین وحسی وقبح۔ ایں قسم اختلاف دامثل اختلاف در شرائط جمعہ باید پنداشت۔ اگر فرق است ہمیں قدر است کہ آنرا در کتب کلامیہ آوردہ اند۔ وایں را در کتب فقہیہ سپردند مگر ایں قدر فرق نزد اہل عقل قابل التفات نیست و بابے عقلاں کلام نیست۔ پس چنانکہ شافعیہ حنفیہ را اگر در دیہات جمعہ نخوانند و در انجا جمعہ را واجب نمانند کافر و فاسق نخوانند۔ علی ہذا القیاس حنفیہ، شافعیہ را اگر باوجود رکس جمعہ را واجب ہندانند کافر و فاسق نمانند۔

مخالفت کرنا جیسا کہ شیعہ[1]، خارجی[2]، نواصب[3]، معتزلہ[4] اور مرجئہ[5] نے کی ہے۔ تفسیق اور تبدیع کی موجب ہوتا ہے۔

دوسرے وہ عقائد جن میں اختلاف کیا گیا ہے کہ اہل سنت کے بڑے بڑے علما آن میں مختلف ہو گئے ہیں مثلاً کسی چیز کے ہونے اور اچھے برے ہونے میں اختلاف۔ اس قسم کے اختلاف کو جمعہ کی شرطوں میں اختلاف کی مانند سمجھنا چاہیے۔ اگر کوئی فرق ہے تو اس قدر ہے کہ اس کو علم کلام کی کتابوں میں لاتے ہیں اور اس کو فقہ کی کتابوں میں تحریر کیا ہے۔ مگر اتنا فرق اہل عقل کے نزدیک توجہ کے قابل نہیں ہے اور بے عقلوں سے ہمارا سروکار نہیں ہے۔ پس جیسا کہ شافعیہ حنفیہ کو اگر حنفیہ دیہات میں جمعہ نہیں پڑھتے ہیں اور وہاں جمعہ کو واجب نہیں جانتے ہیں، کافر اور فاسق نہیں کہتے۔ اسی پر قیاس کر کے حنفیہ، شافعیہ کو جو تین آدمیوں کے ہوتے ہوئے بھی جمعہ کو واجب نہیں جانتے، کافر و فاسق نہیں جانتے۔

پانزدہم[6] آنکہ استخلاف خلیفہ کسی را موجب عموم انعقاد است اگر شخص مستخلف لیاقت ثانیہ داشتہ باشد و عموم انعقاد ظاہر است چہ اطاعت اولوالامر واجب است۔

پندرھویں[6] یہ کہ خلیفہ برحق کا کسی کو اپنا قائم مقام نامزد کر دینا عام خلافت کے انعقاد کا موجب ہے بشرطیکہ جس شخص کو خلیفہ نامزد کیا جا رہا ہے وہ خلافت کی دوسری قابلیت رکھتا

---

[1] شیعہ وہ فرقہ کہلاتا ہے جو حضرت علیؓ کی بلافصل خلافت کا قائل ہے اور ان کو سب سے افضل جانتا ہے اور اہلبیت کی محبت کو لازم سمجھتا ہے۔ مترجم

[2] خارجی وہ گروہ تھا جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خلافت کا منکر بلکہ ان کے کفر تک کا قائل تھا

[3] نواصب۔ یہ لوگ ظاہر میں بڑے عابد زاہد تھے لیکن اہلسنت والجماعۃ کے نزدیک یہ فرقہ نجات آخرت سے محروم ہے۔ مترجم

[4] معتزلہ مسلمانوں کے فرقوں میں وہ ایک فرقہ تھا جو گناہ کبیرہ کے مرتکب کو نہ مسلمان کہتے ہیں اور نہ کافر۔ اس فرقہ کا امام ابو علی جبائی تھا جس نے یہ عقیدہ پیش کیا جس پر امام ابوالحسن اشعریؒ نے فرمایا تھا کہ اعتزل عنا وہ ہم سے صحیح العقیدگی میں جدا ہو گیا۔ اسی اعتزال کی وجہ سے اس فرقے کو معتزلہ کہا جانے لگا۔ مترجم

[5] مرجئہ وہ فرقہ ہے جو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ایمان کے ساتھ گناہ مضر نہیں جیسے کفر کے ساتھ طاعت مفید نہیں۔ مترجم

[6] یعنی نامزد شخص میں قریشیت، قوت اور علم وغیرہ صفات ہوں جو کہ قابلیت کی دوسری قسم ہے جبکہ پہلی شرط صرف یہ ہے کہ وہ قریشی ہو جیسا کہ الائمۃ من القریش سے واضح ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

ہر چہ فرماید، فرمان باید پذیرفت۔ مگر چوں بنا بر ایں قسم استخلاف بر اطاعت اولوالامر است۔ ہم فوت اطاعت قابل لحاظ خواہد بود۔ پس اگر شخصی را خلیفۂ وقت گرداند کہ لیاقت ثانیہ نداشتہ باشد بلکہ تارک صلوٰۃ یا مبتدع بود، اطاعتش دریں امر لازم نخواہد بود۔ چہ

لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ

و اگر نہ عم خلیفہ او قابل خلافت بود و نزد دیگراں نبود تاہم اطاعتش بہمیں لازم نخواہد بود۔ البتہ خلیفۂ وقت را ایں وقت بد نتواں گفت چہ بزعم خود او را قابل دانستہ، دلیعہد کردہ بود۔ بزعم دیگراں اگر قابل نہ برآمد او چہ کند و اینقسم اختلاف و تنازع خلیفہ و رعیت کہ خللے در استحکام پندارد و رعیتش تبیعش انکار و اکثر اتفاق اقتداء منجملہ مباحثہ ابو بکرؓ صدیق و عمرؓ فاروق و زیدؓ بن ثابت در جمع قرآن نیز ہست و ہمچنیں دیگر وقائع بریں قدر دلالت دارند پس ممکن کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ۔ یزید را لائق خلافت خود، چنانکہ مذکور خواہد شد، دیدند و بر حسب اضمحلال او مطلع نشدہ باشند۔ و دیگراں او را قابل خلافت ندیدند یا دیدند و باز حال او متبدل شد۔ ازیں وجہ انبعیتش انکار کردند۔

ہو (جو خلیفہ میں ہونی چاہیئے) اور عام خلافت کے منعقد ہونے کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ صاحب امر کی اطاعت ضروری ہے۔ وہ جو حکم دے قبول کرنا چاہیئے لیکن جو نکہ اس قسم کے خلیفہ بنانے کی بنیاد اولی الامر کی فرمانبرداری پر ہے تو اطاعت کے مجموعی فوائد پیش نظر رکھنے ہوں گے۔ پس اگر خلیفۂ وقت ایسے شخص کو خلیفہ بنائے جو لیاقت ثانیہ نہ رکھتا ہو بلکہ تارک نماز یا بدعتی ہو تو اس صورت میں خلیفہ کی اطاعت ضروری نہ ہوگی۔ کیونکہ

"اللہ کی نافرمانی میں مخلوق کی اطاعت نہیں ہے"

اور اگر خلیفہ کے گمان میں وہ خلافت کے قابل ہو اور دوسروں کے نزدیک نہ ہو پھر بھی اس خلیفہ کی اطاعت اتنی بات پر ضروری نہ ہوگی البتہ خلیفۂ وقت کو اس وقت برا بھلا نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس نے اپنے گمان میں اس کو قابل جان کر ولیعہد بنایا تھا۔ اگر وہ دوسروں کے خیال میں قابل نہ نکلا تو وہ کیا کرے اور خلیفہ اور رعیت میں اس قسم کا اختلاف اور باہمی جھگڑا کہ خلیفہ تو اس کو اچھا سمجھتا ہے اور خلیفہ کی رعایا اس کام کو برا خیال کرتی ہے۔ اس قسم کی باتیں اکثر واقع ہوئی ہیں ان میں سے ایک حضرت ابو بکر صدیقؓ، عمر فاروقؓ اور زید بن ثابت (رضی اللہ عنہم) کے درمیان قرآن[2] کو یکجا جمع کرنے کے بارے میں بھی بحث و مباحثہ ہے اور اسی قسم کے دوسرے واقعات اتنی بات پر دلالت کرتے ہیں۔ پس ممکن ہے کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے یزید کو اپنی جگہ خلافت کے لائق دیکھا جیسا کہ ذکر آئیگا اور یزید کے بُرے افعال کی انہیں خبر نہ ہو اور دوسروں نے اس کو خلافت کے قابل نہ پایا یا پایا اور بعد ازاں اسکی حالت بدل گئی ہو اس وجہ سے انہوں نے اسکی بیعت سے انکار کر دیا۔

---

[1] یعنی جس خلیفۂ برحق نے اپنا قائم مقام نامزد کر دیا تو چونکہ اولوالامر نے ایسا کیا ہے لہٰذا اسکی اطاعت ضروری ہوگی اور نامزد خلیفہ کے سامنے سر تسلیم خم کرنا ضروری ہوا جیسا کہ حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عمرؓ کو نامزد کر دیا تھا۔ مترجم

[2] حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جمع قرآن کے لئے فرمایا تو زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اختلاف فرمایا۔ مگر جب حق واضح ہونے پر انہوں نے حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ سے اتفاق کیا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

الغرض استخلاف خلیفہ موجب عموم انعقاد است۔ اما بشرطیکہ در نظر رعیت امور قادحہ در خلافت ولیعہد یافتہ نشوند۔[1]

چوں ایں مقدمات شانزدہ گانہ تمہید یافت اعتراض شیعیاں خود پاش پاش شد۔ و بطور رمیناں در شہادۃ جگر گوشہ رسول الثقلین صلی اللہ علیہ وسلم امام الشہداء آنحضرت امام حسین رضی اللہ عنہ و عن اولادہ بای انگشت نہادن نماند و چنیں در ولی عہد کردن امیر معاویہ رضی اللہ عنہ یزید پلید را خدشہ موجب انکار نہ برآمد۔

بحث در ولیعہدی یزید

اوّل از ولی عہد شدن یزید بحث میکنم بعد ازاں در شہادت حضرت سید الشہداء علیہ و علی آبائہ السلام حرف میزنم۔ تا وقتیکہ امیر معاویہ یزید پلید را ولیعہد خود کردند فاسق معین نبود۔ اگر چیزی کردہ باشد در پردہ کردہ باشد کہ حضرت امیر معاویہ را ازاں خبر نبود۔ علاوہ بریں حسن تدبیر در جہاد آنچہ کہ از و مشہود شدہ مشہور است۔

خواب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم در باب یزید و جہادش

در بیت ام حرام رضی اللہ عنہا کہ حضرت محبوب رب العالمین صلی اللہ علیہ و علی آلہ و صحبہ اجمعین یک بار دو بار خفتہ و بیدار شدند و ہر بار خندیدند در دو جنبہ فرمودند (کہ) جماعتی از امتیان خود را دیدہ ام کہ در دریا

غرض یہ ہے کہ خلیفہ کا کسی کو اپنے قائمقام خلیفہ بنانا عام انعقاد کو واجب کرتا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ رعایا کی نظروں ولیعہد کے خلیفہ بنانے میں ایسے امور نہ پائے جاتے ہوں جو قابل اعتراض ہوں (تو عموم انعقاد واجب نہ ہوگا)

جب یہ سولہ مقدمات تمہید کے طور پر بیان ہو گئے تو شیعوں کے اعتراض کی دھجیاں بکھر گئیں اور سنیوں کے طرز فکر کے مطابق رسول انس و جن صلی اللہ علیہ وسلم کے جگر گوشہ، شہداء کے امام حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ و عن اولادہ کی شہادت پر انگلی اٹھانے کی گنجائش نہ رہی اور اسی طرح امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے یزید پلید کو ولیعہد بنانے میں بھی کوئی خدشہ موجب انکار نہ نکلا

یزید کی ولیعہدی پر بحث

اوّل میں یزید کی ولیعہدی پر بحث کرتا ہوں اس کے بعد سید الشہداء اُن پر اور ان کے آباء پر سلام ہو کی شہادت پر کلام کرتا ہوں۔ جس وقت کہ امیر معاویہؓ نے یزید پلید کو اپنا ولیعہد بنایا تھا تو وہ علانیہ فاسق نہ تھا۔ اگر اس نے کچھ کیا ہوگا تو در پردہ کیا ہوگا کہ حضرت معاویہؓ کو اس کی خبر نہ تھی۔ علاوہ ازیں جہاد میں یزید کا حسن تدبر جیسا کہ اس سے دیکھا گیا مشہور ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خواب یزید اور اسکے لشکر کے بارے میں

ام حرام رضی اللہ عنہا کے گھر میں کہ حضرت رب العالمین صلی اللہ علیہ و علی آلہ و صحبہ اجمعین ایک مرتبہ دو دفعہ سوئے اور جاگے اور ہر مرتبہ ہنسے اور ہنسی کی وجہ بیان فرمائی کہ میں نے اپنی امت کے ایک گروہ کو دیکھا ہے کہ دریا میں

---

[1] دراصل یہ لفظ یافتہ نشوند ہے۔ کاتب سے پرانے نسخے میں غلطی ہو گئی ہے کہ اس نے یافتہ شوند لکھ دیا ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

جہاد میکنند و در شان اوشاں فرمودہ اند۔
ملوك علی الأسرة[1] او مثل الملوك علی الاسرة

مصداق خواب ثانی ہمیں یزید و ہمراہیانش برآمدند چنانچہ بر تاریخ داناں و حدیث خوانان پوشیدہ نیست۔ غایۃ مافی الباب بسبب خرابیہائے پنہانی کہ درشت ہمچو منافقاں کہ در بیعت الرضوان شریک بودند و بوجہ نفاق، رضوان اللہ نصیب اوشاں شد، یزید ہم از فضائل ایں بشارت محروم ماند۔

مذہب امیر معاویہؓ دربارۂ خلافت و انظر ف مذہب

حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ دربارہ خلافت آں بود کہ ہر کرا لیاقت انتظام مملکت زائد از دیگراں باشد گو افضل از دیگراں نباشد افضل است از دیگراں۔ نظر بریں او را افضل از دیگراں دانستند و اگر افضل ندانستند پس پیش ازیں نیست کہ ترک افضل کردند۔ چنانچہ در مقدمات سابقہ واضح شدہ کہ استخلاف افضل، افضل است نہ واجب۔ لیکن اینقدر را گناہ نتواں گفت کہ بسبب دشمنی امیر معاویہؓ پیش آیم و انظر ف امیر معاویہ رضی اللہ عنہ را از اجلہ صحابہ نمی شماریم کہ بنسبت ترک افضل و اولی ہم درچنیں امور معذرۃ نمائیم۔

جہاد کر رہے ہیں اور ان کی شان میں (پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے) فرمایا ہے کہ "وہ قیصروں کے بادشاہ ہیں یا قیصروں کے بادشاہوں کی طرح ہیں۔"

دوسرے خواب کا مصداق یہی یزید اور اس کے ساتھی ظہور میں آئے چنانچہ تاریخ جاننے والوں اور حدیث پڑھنے والوں پر پوشیدہ نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ اس بارے میں پوشیدہ خرابیوں کے باعث کہ یزید رکھتا تھا منافقوں کی طرح جو کہ بیعت رضوان میں شریک تھے اور نفاق کی وجہ سے "اللہ کی خوشنودی" ان کو نصیب نہ ہوئی۔ یزید بھی اس بشارت کی فضیلتوں سے محروم رہا۔

امیر معاویہؓ کا خلافت کے بارے میں نظریہ

اور اس طرف حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نظریہ خلافت کے متعلق یہ تھا کہ جس کسی کو مملکت کے انتظام کا سلیقہ دوسروں سے زیادہ ہو، گو اس سے افضل ہوں تو دوسروں سے اس کا خلیفہ بنانا افضل ہے اس بات پر نظر رکھتے ہوئے یزید کو انہوں نے دوسروں سے افضل جانا اور اگر (بالفرض) افضل نہیں جانا تو اس سے زیادہ بات آگے نہیں بڑھتی کہ انہوں نے افضل کو چھوڑ دیا جیسا کہ گذشتہ مقدمات میں واضح ہو گیا کہ افضل کا خلیفہ بنانا افضل ہے نہ کہ واجب، لیکن اتنی بات کے باعث ترک افضل کا ان پر گناہ نہیں تھوپا جا سکتا کہ امیر معاویہؓ کے ساتھ گالم گلوچ سے ہم پیش آئیں

---

[1] اسرہ یعنی قبائل و خاندان۔ مطلب یہ ہے کہ قیصر کی بادشاہوں کی طرح وہ جماعت بھی خلیفہ کے طور پر نہ تھی۔ مترجم

[2] یعنی افضل کو قائم مقام نامزد کرنا زیادہ اچھا ہے واجب نہیں ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

اور پھر ہم امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کو جلیل القدر صحابہ میں شمار نہیں کرتے ہیں کہ افضل اور اولیٰ کو ترک کرنے کے باعث ان جیسے معاملات میں ہم ان کی طرف سے معذرت پیش کریں۔

حال یزید پس از وفات امیر معاویہ رضی اللہ عنہ

ہاں پس از انتقال او شاں یزید پای خود از شکم برآورد و دل بکام و دست بجام سپرد۔ اعلان فسق نمود و ترک صلوٰۃ داد۔ بحکم بعض مقدمات سابقہ قابل عزل گردید و ایں قسم تحول احوال گفتہ آمدہ ام کہ ممکن است محال نیست مگر دریں وقت بر ای اہل رای و تدبیر خشت افتاد۔ کسی را کہ اندیشہ فتنہ و فساد غالب افتد ناچار دست بہ بیعتش بخشاد و احتراز اً عن المعصیۃ شرط اتباع مرون زبان نہاد و آنرا کہ بوعدہ یک جماعت کثیرہ مثلاً امید غلبہ و رجار شوکت بنظر آمد حسنہ بلہ برخاست و تہیہ کار زار ساخت پس ہر چہ حضرت عبداللہ بن عمر و امثال او شاں کردند بجا کردند و آنچہ حضرت سید الشہداء نمودند عین حق و صواب نمودند۔

عبداللہ بن عمرؓ اور ان جیسوں نے کیا وہ بجا کیا اور جو کچھ حضرت سید الشہداء (امام حسین) نے کیا وہ بالکل حق اور صواب کیا۔

بنا ایں اختلاف بر اختلاف امید است نہ بر اختلاف در جواز اصل فعل و عدم جواز آں۔ مگر انجام کار بوجہ نقص عہد کوفیاں تدبیر حضرت سید الشہداء علیہ السلام بر نشانہ خشت و روز عاشورہ قیامت قبل از قیامت در میدان کربلا برخاست اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْن۔

اس اختلاف کی بنیاد امید غلبہ و عدم غلبہ کی بنیاد پر ہے نہ کہ اصل فعل کے جائز اور ناجائز ہونے کے اختلاف پر۔ مگر انجام کار کوفیوں کی وعدہ خلافی کی وجہ سے حضرت سید الشہداء (امام حسین) علیہ السلام کی تدبیر فیل ہو گئی اور ۱۰ محرم کو قیامت سے پہلے میدان کربلا میں قیامت برپا ہو گئی۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

حضرت امیر معاویہ رضی اللہ کے بعد یزید کی حالت

ہاں ان کے انتقال کے بعد یزید نے پر پرزے نکالنے شروع کئے اور دل کو خواہش نفس اور ہاتھ کو جام شراب پر لے گیا۔ فسق کھلم کھلا کرنے لگا اور نماز چھوڑ دی۔ بعض سابقہ تمہیدوں کی بنا پر معزول کر دینے کے قابل ہو گیا اور یزید کے اس قسم کے حالات کی تبدیلی کا بیان کرنا آیا ہوں کیونکہ ممکن ہے محال نہیں۔ مگر اس وقت اہل رائے اور اہل تدبیر کی رائے مختلف ہو گئی۔ جس کسی کو فتنہ و فساد کا اندیشہ غالب آیا اس نے مجبوراً بیعت کے لئے ہاتھ بڑھایا اور معصیت سے بچنے کے لئے نیکی کی پیروی کرنے کی شرط کو درمیان میں رکھا لیکن جس شخص یعنی حضرت امام حسینؓ کو بڑی جماعت کے وعدے پر غلبہ اور شوکت کی امید نظر آئی وہ اللہ کے لئے کھڑا ہو گیا اور جنگ کا عزم کر لیا۔ پس جو کچھ حضرت

لہ یعنی چونکہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت ابوبکر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی طرح کے ایسے صحابہ میں سے نہ تھے کہ یزید کو اپنا جانشین بنانے پر ان کی طرف سے ہم معذرت پیش کریں۔ مترجم

لہ یعنی اہل کوفہ نے آپ کے ہاتھ پر بیعت کرنے اور یزید کے خلاف لڑنے کا پیغام بھیجا تھا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

حادثۂ کربلا چوں غزوۂ احد و حنین

دانیقسم بر ہمیں کار نقط

حضرت سید الشہداء علیہ السلام پیش آمد در جہاد اینچنیں اکثر پیش می آید۔ واقعہ احد و حنین نشنیدہ باشی۔ پس چنانکہ شہیدان احد و حنین بذروۂ شہادۃ رسیدہ اند۔ وازاں بوئی کاہ خللی در فضائل اوشاں راہ نیافت۔ ہمچنیں شہیدان کربلا باید شناخت۔ وایں وقتی است کہ بمجرد اختلاف امیر معاویہ رضی اللہ عنہ یا بیعت مردم یا تسلط او خلافتش راعام و شامل شمارند۔ واگر بایں قدر کہ بوقوع آمد فقط بانتفاء مطلق خلافت او قائل شویم و عموم و شمول خلافتش را تسلیم نکنیم و گوئیم کہ حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ در اتباع او شامل از رتبۂ اطاعت او ہنوز خارج بودند، حاجت عزل او نیست واو شانرا در خروج بر و مخدوری نی وایں فرق انعقاد و مطلق

کربلا کا حادثہ اور غزوہ احد و حنین

اور اس قسم کی صورتحال

نہ صرف حضرت سید الشہداء امام حسین علیہ السلام کو پیش آئی بلکہ جہاد میں عموماً اس طرح کی صورت اکثر پیش آتی ہے۔ احد اور حنین کا واقعہ تم نے کیا نہ سنا ہوگا۔ پس جس طرح کہ احد[1] اور حنین[2] کے شہداء شہادت کی چوٹی پر پہنچ چکے ہیں اور اس سے ان شہداء کے فضائل میں کوئی خلل نہیں پڑتا اسی طرح کربلا کے شہیدوں کو پہچاننا چاہئے اور یہ اس وقت ہے جب کہ محض امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے یزید کو خلیفہ بنانے یا لوگوں کی بیعت یا یزید کے تسلط کے وقت اس کی خلافت کو عام اور شامل سمجھیں اور اگر اسی قدر سے جو کہ ظہور میں آیا فقط اس کی مطلق خلافت کے منعقد ہو جانے کے ہم قائل ہو جائیں اور اس کی خلافت کے عام ہونے اور سب لوگوں پر شامل

---

[1] غزوۂ احد ۳ھ میں ہوا۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے پچاس تیر اندازوں کو ایک پہاڑ پر مقرر کر دیا اور فرمایا تم کسی حالت میں بھی یہاں سے نہ ہٹنا۔ جنگ شروع ہوئی مسلمان کامیاب ہوئے اور کفار کو بھاگتے لگے۔ پچاس تیر اندازوں نے یہ سمجھ کر کہ اب تو فتح ہو گئی وہاں سے ہٹ گئے۔ خالد بن ولید کفار مکہ کے کمانڈر تھے جو ابھی مسلمان نہیں ہوئے تھے انہوں نے درے کو خالی دیکھا تو لوٹ کر حملہ کیا۔ ستر مسلمان صحابہ شہید ہو گئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک گڑھے میں گر گئے۔ دندان مبارک شہید ہو گئے۔ شہرت کر دی گئی کہ حضور شہید ہو گئے۔ مسلمانوں کے حواس بجا نہ رہے۔ پھر حضور نے پکارا میں یہاں ہوں۔ صحابہ کو ہوش آیا۔ پھر منظم ہو کر لڑے اور فتح ہوئی کفار بھاگ گئے۔ مترجم

[2] غزوۂ حنین ۸ھ میں ہوا مکہ فتح ہونے کے بعد ہوا۔ ہوازن و ثقیف کے دو مشرک قبیلوں نے مضر اور بنی ہلال کو ساتھ ملا کر چار ہزار سپاہ مکہ کے ساتھ وادی حنین میں مکہ کے مشرق میں پڑاؤ کیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بارہ ہزار کا لشکر لیکر مکہ سے آگے بڑھے جن میں دس ہزار مدینے کے مجاہد اور دو ہزار مکہ کے نو مسلم اور اسی معاہد مشرک تھے۔ مسلمانوں کے دلوں میں اپنی کثرت پر ناز پیدا ہو گیا۔ دشمن گھات میں چھپے بیٹھے تھے۔ انہوں نے تیر اندازی شروع کر دی۔ اسی معاہد مشرکوں اور نو مسلموں میں بھگدڑ مچ گئی۔ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے انصار اور مہاجرین کو پکارا اور جمع ہو کر حملہ کیا۔ دشمنوں کے ستر آدمی مارے گئے اور مسلمان صرف چار شہید ہوئے۔ غرض ابتری کے بعد فتح ہوئی۔ مترجم

[3] انعقاد مطلق اور عموم انعقاد میں یہ فرق ہے کہ انعقاد مطلق یا تو اولی یعنی قریشیت کی بنا پر بھی ہو جاتا ہے اور عموم انعقاد خلیفہ میں یا تو ثانیہ یعنی قریشیت اور علم اور تقوے کی بنا پر ہوتا ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

وعموم[1] انعقاد ہر چند امروز کم فہماں تفہند مگر بہ تتبع معاملات سابقین واضح است کہ بیعت ہر کس را از اہل حل وعقد فقط موجب اطاعت در حق او و در حق عدم او می شروند ورنہ حاجت بیعت حضرت علی را اہتمام بداں بردست حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہما چہ بود و چنیں یزید بعد بیعت اہل شام و دیگر اہل حل وعقد خواستگار بیعت از حضرت حسنین و عبدالرحمن بن ابی بکر و دیگر رضوان اللہ علیہم نشدی

ہونے کو تسلیم نہ کریں اور کہیں کہ حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھی اس کی اطاعت کے دائرے سے ابھی تک خارج تھے تو پھر یزید کو معزول کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور امام حسینؓ کو یزید کے خلاف اٹھنے پر کوئی دفد غنہیں اور یہ انعقاد مطلق اور عموم انعقاد کے فرق کو اس زمانے میں کم فہم لوگ ہر چند نہ سمجھیں گے لیکن لگے لوگوں کے معاملات کی تحقیق سے واضح ہے کہ اہل حل وعقد میں سے ہر شخص کی بیعت

کو اس کے اور اس کے نوکر چاکر کے حق میں بیعت خیال کرتے تھے ورنہ حضرت علیؓ کی بیعت کی ضرورت اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہما کے ہاتھ پر اس بیعت کے اہتمام کی کیا ضرورت تھی اور اسی طرح یزید اہل شام کی بیعت اور دوسرے اہل حل وعقد کی بیعت کے بعد حضرت حسینؓ اور عبدالرحمٰنؓ بن ابی بکر اور دیگر صحابہؓ کی بیعت کا طالب نہ ہوتا۔

مدار کار بر نیت

چوں اینقدر دانستہ شد دیگر معلوم باد کہ مدار کار بر نیت است بشہادۃ

نیت پر دار و مدار

جب اتنی بات معلوم ہو گئی تو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ کسی کام کا ہونا نیت پر موقوف ہے جس کی شہادت میں حدیث ہے کہ

"انما الاعمال بالنیات"

"اعمال کا دار و مدار نیت پر ہے"

وحسن نیت حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ قابل آں نیست کہ دراں تردد کردہ آید۔ اندریں صورت در شہادت حضرت ہمام علیہ السلام چہ تردد۔ نہ یزید در حق او شاں خلیفہ بود نہ خروج بر و ممنوع۔ و اگر خلیفہ بود تا ہم خروج ممنوع نہ بود۔ و اگر خروج ممنوع بود عزل ممنوع نہ بود۔ بالجملہ وجوہ ممانعت مفقود و موجبات جہاد موجود۔ و حسن نیت۔ کلام نیست۔ باز اگر او شاں شہید نشوند دیگر کدام خواہد بود۔

اور حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کا "حسن نیت" اس قابل نہیں ہے کہ اس پر شبہ کیا جائے۔ اس صورت میں حضرت ہمام علیہ السلام کی شہادت میں کیا تردد ہو سکتا ہے۔ نہ تو یزید[2] ان کے حق میں خلیفہ تھا نہ اس کے خلاف اٹھنا ناجائز تھا اور اگر خلیفہ بھی ہوتا تو پھر بھی خروج ناجائز نہ تھا اور اگر خروج کرنا ممنوع بھی ہوتا تو معزول کرنا ممنوع نہ تھا۔ الحاصل ممانعت کی وجوہات تو موجود نہیں اور وجوہات جہاد موجود ہیں اور (امام حسینؓ) کی نیت کو اچھائی میں

---

[1] یعنی یزید حضرت امام حسینؓ کی نظر میں خلیفہ نہ تھا۔ مترجم

[2] چونکہ حضرت امام حسین یزید کو خلیفہ ہی نہیں مانتے تھے لہٰذا ان کے خلاف جہاد کرنا ممنوع نہ تھا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

شب نہیں ہے۔ پھر اگر وہی شہید قرار نہ دیئے جائیں تو پھر اور کون شہید کہلائے گا۔

دیگر وجہ شہادت

وانیز ہم در گذشتیم۔ اگر موجبات جہاد نبود نداوشاں نیز از قصدی جہاد باز آمدہ مخواستند کہ براہ خود روند بلکہ لشکر یزید پلید نگذاشتند و محاصرہ کردند ظلماً شہید ساختند۔

شہادت امام حسین کی دوسری وجہ

چلو اس دلیل کو بھی جانے دو۔ اگر موجبات جہاد امور نہ تھے تو امام حسینؓ بھی جہاد کے معاملے سے دستکش ہو کر جانا چاہتے تھے کہ وہ اپنی راہ لیں لیکن یزید پلید کے سپاہیوں نے انہیں نہیں چھوڑا اور گھیر کر ظلم کے طور پر شہید کر دیا (اور حدیث کے مطابق شہید ہوئے)

مَنْ قُتِلَ دُوْنَ مَالِهٖ فَهُوَ شَهِيْدٌ

"جو شخص اپنی عزت اور مال کی حفاظت میں مارا جائے تو وہ شہید ہے"

اجماع بیعت یزید و جواب آن

باقی ماند کہ اوشاں مخالفت اجماع کردند۔

جوابش اینست کہ اول اجماع مسلم نیست۔ اگر باشد عدم مخالفت باشد۔ بالفرض اجماع بر عدم جواز خروج بر فساق است۔ و معنی آں ہر چہ ہست عرض کردہ شد۔ از اجماع بر عدم جواز خروج بر نفس فسق لازم نمی آید کہ خصوصیات فائدہ مراتب ایں کلی مشکک نیز موجب خروج تواں شد باایں ہمہ اجماع غیر مسلم و تقیکہ حضرات حسینین رضوان اللہ علیہا و عبد اللہ بن زبیرؓ و اہل مدینہ کاری کردہ باشند مخالف آں راجح علیہ چگونہ تواں گفت و اگر بالفرض اجماع را تسلیم کنیم آں اجماع اگر منعقد گردیدہ بعد حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ منعقد گردید۔ مخالفت ایں اجماع حضرت امام رضی اللہ عنہ را چہ ضرر غایۃ مافی الباب امام ہمام علیہ السلام در زمان خود در یک مسئلہ مختلف فیہ خطا کردند و لا محذور فیہ چنانچہ عرض کردہ شد۔

یزید کی بیعت پر اجماع اور اس کا جواب

باقی رہی یہ بات کہ امام حسینؓ نے یزید کی مخالفت کر کے اجماع کی مخالفت کی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو ہمیں اجماع ہی تسلیم نہیں اگر کچھ ہے تو وہ (صحابہ کی) عدم مخالفت ہے۔ اس کے باوجود "فاسق خلفا کے خلاف اٹھنے کے ناجائز ہونے پر اجماع ہے" اس کے معنی جو کچھ ہیں عرض کر دیئے گئے ہیں۔ عدم جواز پر اجماع کی وجہ سے نفس فسق پر اطاعت سے روگردانی کرنا لازم نہیں آتا ہے کیونکہ اس کلی مشکک کے درجات کی خصوصیات زائدہ بھی خروج کا موجب نہیں ہو سکتیں۔ ان سب باتوں کے باوجود بھی اجماع مسلم نہیں جس وقت حضرت امام حسن اور حسین رضی اللہ عنہما اور عبد اللہ بن زبیر اور اہل مدینہ نے کوئی کام کیا ہو۔ اس کام کے مخالف کو مجمع علیہ کس طرح کہہ سکتے ہیں اور اگر مان لو ہم اجماع کو تسلیم کر لیں تو وہ اجماع اگر منعقد ہوا بھی تو حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کے بعد منعقد ہوا۔ اس اجماع کی مخالفت حضرت امام حسین کو مضر نہیں پڑتی۔ زیادہ سے زیادہ اس بارے میں امام حسین علیہ السلام اپنے زمانے میں ایک اختلافی اجتہادی مسئلے میں

toobaa-elibrary.blogspot.com

خلاف شافعی اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے۔

عبارت امام نوویؒ

اکنوں وقت آن است کہ عبارت نووی دریں بارہ نقل کردہ شود تا تفصیل اجمال و تصدیق ایں مقال بدست آید (امام نووی گوید)

اجمع اهل السنة ان لا ينعزل السلطان بالفسق واما الوجه المذكور في كتب الفقه لبعض اصحابنا انه ينعزل وحكى عن المعتزلة فغلط من قاله مخالف الاجماع - قال العلماء وسبب عدم انعزاله وتحريم الخروج عليه ما يترتب على ذلك من الفتن وطرقة الدماء وفساد ذات البين فتكون المفسدة في عزله اكثر منها في بقائه۔

ہیں جو اس پر مرتب ہوتے ہیں۔ اس لئے اس کے معزول کرنے میں اس کو باقی رکھنے کی بہ نسبت فساد زیادہ ہے[1]

امام نووی کا اجماع بیعت پر نظریہ

اب وہ مقام آ پہنچا ہے کہ امام نوویؒ کی عبارت اس بارے میں نقل کر دی جائے تاکہ اس اجمال کی تفصیل اور اس قول کی تصدیق مل جائے۔ (امام نووی لکھتے ہیں)

اہل سنت نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ سلطان فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہو جاتا اور اس کی وجہ بعض احناف کی کتب فقہ میں ذکر کی گئی ہے۔ وہ فاسق سلطان خود معزول ہو جاتا ہے اور یہی بات معتزلہ کی طرف سے بیان کی گئی ہے تو یہ اس قائل کی غلطی ہے اور اجماع کے خلاف ہے۔ علماء نے کہا ہے کہ اس کے معزول نہ ہونے اور اس کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے کی حرمت کا سبب وہ فتنے، خونریزیاں اور باہمی فسادات ہیں جو اس پر مرتب ہوتے ہیں۔ اس لئے اس کے معزول کرنے میں اس کو باقی رکھنے کی بہ نسبت فساد زیادہ ہے[2]

قول القاضی عیاض

قال القاضي عياض اجمع العلماء على ان الامامة لا تنعقد لكافر وعلى انه لو طرء عليه الكفر انعزل - قال وكذا لو ترك

قاضی عیاض کا قول

قاضی عیاض نے کہا ہے کہ علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ کافر امام نہیں ہو سکتا اور اس بات پر کہ اگر اس پر کفر طاری ہو گیا تو وہ معزول ہو جائے گا (پھر قاضی عیاض نے)

---

[1] حضرت مولانا محمد قاسم صاحبؒ نے یہ فرما کر کہ زیادہ سے زیادہ امام حسینؓ کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ انہوں نے یزید کے خلاف اٹھ کر اجتہادی غلطی کی یہ بالفرض کہا ہے حالانکہ یہ بات نہیں ہے بلکہ انہوں نے اس کے خلاف جو کچھ کیا وہ درست کیا اور آخر مقام شہادت پایا۔ مترجم

[2] یعنی معزول نہ کرنے کے باوجود بھی وہ معزول سمجھا جائے کیونکہ اس میں خلافت کی اہلیت کا فقدان ہے۔ مترجم

[3] یعنی خلیفہ جو پہلے ہدایت پر تھا اور عادل و متقی تھا۔ بعد ازاں اس پر فسق طاری ہو گیا تو وہ خلافت کے لئے نااہل نہیں ہو گا۔ لہٰذا جو اس کے خلاف کہتا ہے وہ اجماع کے خلاف کہتا ہے جیسا کہ بعض اصحاب حنفیہ نے کہا ہے۔ مترجم

[4] یعنی اگر ابتداءً کوئی شخص کافر ہو تو اس کی خلافت منعقد نہیں ہوتی اور اس پر بھی اجماع ہے کہ اگر بعد میں کفر طاری ہو گیا تو وہ خود معزول ہو جائے گا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

اقامة الصلوٰة والدعاء عليهما - قال رضی اللہ عنہ جمهورهم البدعة قال وقال بعض البصريين تنعقد له وتستدام له لانه متاطر - قال القاضي فلو طرأ عليه كفر وتغيير للشرع او بدعة خرج عن حكم الولاية وسقطت طاعته ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه ونصب امام عادل ان امكنهم ذلك - فان لم يقم ذلك الا طائفة وجب عليهم القيام بخلع الكافر ولا يجب في المبتدع الا اذا دعا الى البدعة عليه فان تحققوا العجز سقط وجب القيام ويهاجر المسلم من ارضه الى غيرها ويفر بدينه - قال ولا ينعقد للفاسق ابتداء أفلو طرأ على الخليفة فسق قال بعضهم يجب خلعه الا ان يترتب عليه فتنته وحرب -

کہا یہی حکم اس وقت ہے جبکہ خلیفہ نماز کی پابندی اور نماز کی دعوت چھوڑ دے - پھر کہا اور یہی حکم جمہور علماء کے نزدیک ارتکاب بدعت کا بھی ہے اور بقول قاضی عیاض بعض بصرے والوں نے کہا اس کے لئے بھی خلافت منعقد ہو جاتی ہے اور ہمیشہ رہتی ہے کیونکہ وہ بدعت بعد میں طاری ہوئی ہے - قاضی عیاض نے کہا کہ اگر خلیفہ پر کفر طاری ہو جائے اور شریعت میں تبدیلی یا بدعت کا ارتکاب کرے تو امامت کے حکم سے خارج ہو جائے گا اور اس کی اطاعت ساقط ہو جائے گی اور مسلمانوں پر اس کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا ضروری اور اس کی مخالفت کو گلے سے نکال پھینکنا اور عادل امام کو قائم کرنا اگر یہ ان کے لئے ممکن ہو سکے واجب ہو جائے گا - پس اگر یہ واقع نہ ہو مگر ایک گروہ کے لئے تو ان پر کافر کی ولایت کو ہٹانے کے لئے کھڑا ہو جانا تو واجب ہے اور بدعتی کے بارے میں واجب نہیں ہے مگر جب ان کو اس پر قدرت کا گمان غالب ہو - اگر انہیں عجز کا یقین ہو تو اس کے معزول کرنے کے لئے کمربستہ ہونا واجب نہیں اور مسلمانوں کو اس کی حکومت سے ہجرت کر جانی چاہیے اور اپنے دین کو بچالے جانا چاہیے - قاضی نے کہا کہ فاسق کی خلافت ابتداءً منعقد نہیں ہوتی ہاں بعد میں اگر خلیفہ پر فسق طاری ہو جائے تو بعض نے کہا اس کو علیحدہ کر دینا واجب ہے مگر اس صورت میں نہیں کہ فتنہ اور جنگ کا اندیشہ ہو -

قول جماہیر سنت از فقہا و محدثین و متکلمین

قال جماهير اهل السنة من الفقهاء

جماہیر سنت فقہا، محدثین اور متکلمین کا قول

جمہور اہل سنت فقہا، محدثین اور متکلمین نے کہا کہ

سلہ یعنی اگر وہ ابتداءً بدعتی ہے تو اس کی امامت منعقد نہیں ہوگی اور اگر بعد میں وہ بدعتی ہو گیا تو خود بخود معزول ہو جائے گا یا کسی بعض علمائے بصرہ کے خیال کے مطابق اس کی امامت منعقد بھی ہو جائے گی اور آئندہ بھی برقرار رہے گی - مترجم

سلہ کافر کو ہٹانا ضروری ہے خواہ کچھ ہی ہو لیکن بدعتی کو ہٹانے کی قدرت کا ظن غالب ہو - مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

والمحدثين والمتكلمين لا ينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق ولا يخلع ولا يجوز الخروج عليه بذلك بل يجب وعظه وتخويفه للاحاديث الواردة في ذلك۔

قال القاضي وقد ادعى ابو بكر بن مجاهد في هذا الاجماع وقد عد عليهم بقيامهم الحسنين وابن الزبير واهل المدينة على بني امية وبقيام جماعة عظيمة من التابعين والصدر الاول على الحجاج مع ابن الاشعث وتاول هذا القائل قوله۔

ان لا ننازع الامر اهله

في ائمة العدل وحجة الجمهور ان قيامهم على الحجاج ليس بمجرد الفسق بل لما غيره الشرع وظاهر من الكفر۔ قال القاضي وقيل ان هذا الخلاف كان اولا ثم حصل الاجماع على منع الخروج عليهم والله اعلم انتهى بلفظه

پس از مطالعہ ایں عبارت تصدیق اکثر مقدمات مذکورہ حاصل میشود۔ بالجملہ بر اصول اہل سنت حال یزید بنسبت سابق متبدل شد۔ نزد بعض کافر شد و نزد بعض کفر او متحقق نگشت۔ اسلام سابق مخلوط بفسق لاحق شد۔ اگر حضرت امام کافرش پنداشتند در خروج بر او چہ خطا کردند۔ امام احمد را ہمیں رای پسند خاطر افتاد مگر چنانچہ ممکن است کہ

فسق، ظلم، حقوق کے معطل کرنے کے باعث بھی معزول نہ کیا جائے اور نہ ہٹایا جائے اور اس کی وجہ سے اس کے مقابلے کے لئے کھڑا ہونا جائز نہیں بلکہ اس کو نصیحت کرنا واجب ہے اور تنبیہ کرنا ضروری ہے۔ ان احادیث کی روشنی میں جو اس بارے میں وارد ہوئی ہیں۔

قاضی عیاض نے کہا کہ ابو بکر بن مجاہد نے اس بارے میں اجماع کا دعویٰ کیا ہے اور امام حسینؓ اور ابن زبیرؓ اور اہل مدینہ کے بنی امیہ کے خلاف کھڑے ہونے کا ان پر رد کیا ہے۔ اور تابعین کی ایک بڑی جماعت اور صدر اول کے لوگوں کے حجاج ابن اشعث کے مقابلے میں کھڑے ہونے کی بھی تردید کی ہے اور اس کہنے والے کے قول کی تاویل کی ہے کہ

ہم اہل امر سے کسی امر میں نزاع نہیں کریں گے۔

(یعنی) عادل اماموں کے بارے میں نزاع نہیں کریں گے اور مجموعہ کا دلیل یہ ہے کہ حجاج کے خلاف کھڑا ہونا محض اس کے فسق کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ اس وجہ سے تھا کہ اس نے شرع کو بدل دیا تھا اور کفر کا مظاہرہ کیا تھا۔ قاضی نے کہا کہ کہا گیا ہے کہ یہ اختلاف اول اول میں تھا پھر ان کے خلاف خروج کی ممانعت پر اجماع حاصل ہو گیا واللہ اعلم ان کا کلام بلفظہ تمام ہوا۔

اس عبارت کے مطالعہ کرنے کے بعد مذکورہ اکثر مقدمات کی تصدیق حاصل ہو جاتی ہے۔ بالجملہ اہل سنت کے اصول پر یزید کا حال پہلے کی بنسبت بدل گیا تھا۔ بعض کے نزدیک کافر ہو گیا اور بعض کے نزدیک اس کا کفر تحقیق نہیں آیا سابق اسلام بحالہ رہا لیکن فسق ملا تھا۔ اگر حضرت امام نے اس کے خلاف اٹھنے میں کیا خطا کی۔ امام احمدؒ کو بھی ایسی رائے پسند آئی ہے مگر

لہ امام احمد کو بھی ایسی رائے پسند آئی ہے کہ یزید بعد میں کافر ہو گیا تھا لہٰذا امام حسینؓ نے اس کے خلاف علم جہاد بلند کر کے ٹھیک کیا کیونکہ وہ کافر تھا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

کفر کسی نزدیک متحقق شود و نزد دیگراں نشود ہمیں خروج بر وے حق این و آں مختلف خواہد بود و اتفاق در تکفیر و تفسیق و تعدیل و تجریح کسی از ضروریات دینی یا از بدیہیات عقلی نیست کہ حاجت معذرۃ افتد۔ و در صورت فسق آنچہ پیش کردہ ام یاد خواہد بود۔ تاہم ہیچ صعوبتی بر اصول اہل سنت نیست۔ چہ یزید اندریں صورت یا فاسق معلن بود، تارک صلوٰۃ وغیرہ یا مبتدع بود چہ از رؤسای نواصب است یا اینہمہ عموم خلافتش غیر مسلم۔

جیسا کہ ممکن ہے کہ کسی شخص کا کفر ایک عالم کے نزدیک تو ثابت ہوتا ہے لیکن دوسروں کے نزدیک نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس کے خلاف اٹھنا اس کے اور اُس کے حق میں مختلف ہو جائے گا اور کسی کی تکفیر و تفسیق اور تعدیل و تجریح میں اتفاق ہونا دینی ضروریات یا عقلی بدیہیات میں سے نہیں ہے کہ عذر کرنے کی ضرورت پیش آئے اور فسق کی صورت میں جو کچھ کہ میں نے پیش کیا ہے تمہیں یاد ہوگا۔ تاہم اہل سنت کے اصول پر کوئی دشواری باقی نہیں رہی ہے کیونکہ یزید اس صورت میں یا مسلم فاسق تھا، نماز کا ترک کرنے والا وغیرہ یا بدعت کا مرتکب تھا کیونکہ وہ نواصب کے سرداروں میں سے تھا۔ ان سب پہلوؤں کے پیش نظر اس کی عام خلافت کا ہونا مسلم نہیں۔

نظر بریں وجوہ بیاد ملفوظات سابقہ در ضرورج بر وے ہیچ قباحتی نے۔ یا اینہمہ خروج بر ہمیں کسان نا حلال نزد ہمہ جائز و اگر نزد ہمہ جائز نیست نزد بعض جائز۔ چنانچہ از مشاہدۂ عبارت نووی واضح است۔ و در مسائل مختلفہ، خلاف یکی مر دیگراں را موجب تفسیق و شاں آنرا و بطلان اعمال او عند اللہ نمیتواں شد۔ چنانچہ دانستہ شد۔ و اگر فرض کنیم بر عدم جواز خروج بر ہمیں کسان اجماع است اجماع حادث است، اجماع قدیم نیست تا بر اصول اہل سنت در شہادت امام ہمام تردد کی راہ یابد۔ زیادہ از

ان دلائل کے پیش نظر سابقہ مقدمات کو ذہن میں رکھتے ہوئے یزید کے خلاف اٹھ کھڑے ہونے میں کوئی قباحت نہیں ہے اور ان سب باتوں کے باوجود ان جیسے لوگوں کے خلاف اٹھ کھڑے ہونا اب تک سب کے نزدیک جائز ہے اور اگر (اختلاف کی بنا پر) سب کے نزدیک جائز نہیں تو بعض کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ نووی کی عبارت کے مطالعہ سے واضح ہے اور اختلافی مسائل میں ایک شخص کا دوسرے سے اختلاف کرنا اس کا سبب نہیں ہو سکتا کہ وہ دوسرے لوگ اس اختلاف کرنے والے کو فاسق قرار دیں[1]

---

[1] نواصب وہ لوگ ہیں جو حرام چیزوں کو اپنے نفسانی دلائل کے باعث حلال سمجھتے تھے جیسا کہ یزید بھی شراب پیتا تھا اور اس کو حلال سمجھتا ہوگا۔ آج کل کے شرابی بھی کہتے سنے گئے ہیں کہ شراب کی حرمت کا قرآن کریم میں کہیں ذکر نہیں ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ رجس من عمل الشیطن سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ مترجم

[2] اگر اکثر لوگوں کے اتفاق کے خلاف کسی مسئلے میں کسی ایک صاحب الرائے نے اختلاف کیا تو اکثریت سے اختلاف کرنے والے کو نہ فاسق کہا جا سکتا ہے اور نہ اللہ کے یہاں اس کا اجتہادی عمل بیکار جائے گا جیسا کہ حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ نے تنہا ہوتے ہوئے یزیدیوں کی مخالفت کی۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

زیادہ اگر کسی گوید این بگوید کہ حضرت امام دریں مسئلہ خطا کردند لیکن چہ حرج المجتہد یخطی و یصیب۔ بنائی ثواب بر نیت خطائی اجتہادی دریں بارہ مزاحم حال نمیشود۔ چنانچہ در اصول اہل سنت مصرح است و ہم واضح است۔ چہ اگر بظن غروب روزہ افطار کردنا نماز مغرب بخواندہ ہنوز آفتاب غروب نشدہ بود۔ این کس را آخر عمر بر خطای خود اطلاع نشد ہرگز عاقلی تجویز نمیتوان کرد کہ از ثواب محروم ماندہ۔ تکلیف بالا یطاق لازم خواہد آمد و ہو محال لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا ۔۔۔۔۔۔۔۔ اس کے اعمال کو عند اللہ باطل ٹھہرائیں۔ جیسا کہ جانا گیا۔ اور اگر ہم یہ بھی فرض کریں کہ اس جیسے لوگوں کے خلاف اٹھنے کے ناجائز ہونے پر اجماع ہے تو وہ اجماع بعد کا ہے، قدیمی اجماع نہیں کہ اہل سنت کے اصول پر امام حسینؑ کی شہادت میں کوئی شک کی گنجائش ہو سکے۔ زیادہ سے زیادہ اگر کوئی کہہ سکتا ہے تو یہ کہہ سکتا ہے کہ حضرت امامؑ نے اس مسئلہ میں غلطی کی لیکن اس سے کیا فرق پڑتا ہے کیونکہ مجتہد سے غلطی بھی ہوتی ہے اور درست بھی۔ اس بارے میں خطائے اجتہادی کی صورت پر بھی ثواب کا ملنا مزاحم حال نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ اہل سنت کے اصول میں تصریح موجود ہے اور یہ امر واضح بھی ہے۔ اس لئے کہ سورج غروب ہونے کے گمان میں اگر کسی نے روزہ افطار کر لیا یہانتک کہ نماز مغرب بھی پڑھ لی اور ابھی تک سورج غروب نہیں ہوا تھا اور اس شخص کو عمر کے آخر حصے تک اپنی خطا پر اطلاع نہیں ہوئی تو کوئی عقلمند یہ فتویٰ نہیں لگا سکتا کہ وہ ثواب سے محروم رہا درنہ ایسی تکلیف جس کی طاقت نہ ہو لازم آئے گی اور وہ محال ہے کیونکہ اللہ کسی نفس کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

آرمی برطبق اصول شیعہ شہادت حضرت امام الشہدا درک کند دین و ایمان شاں ہم از دست میرود۔ نعوذ باللہ منہا۔ اگر باور نباشد بنگر در کافی کلینی روایات دریں باب کہ ہر کرا تقیہ نیست دین و ایمان ندارد وغیرہ آنرا مع سند نقل میکنم۔

ہاں شیعہ صاحبان کے اصول کے مطابق حضرت امام الشہداؑ کی شہادت[1] ان کے دین و ایمان کے ساتھ ساتھ ہاتھوں سے چلی جاتی ہے۔ نعوذ باللہ منہا۔ اگر یقین نہ ہو تو دیکھ لو کہ کافی کلینی میں اس بارے میں روایات موجود ہیں کہ جو شخص تقیہ نہ رکھے اس کا دین و ایمان نہیں ہے۔ میں ان روایات کو مع سند کے نقل کرتا ہوں۔

اوّل :- عن ابن عمر عن ہشام بن سالم عن ابن ابی بکر الاعجمی قال قال ابو عبد اللہ یا ابا عمر ان تسعۃ اعشار الدین فی التقیۃ ولا دین لمن لا تقیۃ لہ والتقیۃ فی کل شئی حتی[2] المسح علی الخفین

پہلی روایت :- ابن عمر سے انہوں نے ہشام بن سالم سے انہوں نے ابو بکر اعجمی سے روایت کی۔ ابو بکر نے کہا کہ ابو عبداللہ نے کہا کہ اے ابا عمر نوے فیصدی دین تقیہ میں ہے اور جس کا تقیہ نہیں اس کا دین نہیں اور تقیہ ہر چیز میں ہے حتیٰ کہ چمڑے کی جرابوں پر مسح میں بھی ہے۔

---

[1] مطلب یہ ہے کہ شیعوں کا ایک طرف تو دین و ایمان جاتا رہے گا اور دوسری طرف شہادت امام حسینؑ بھی ختم ہو جائے گی۔ مترجم

[2] شیعہ حضرات کی مشہور کتاب۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

روایت دیگر:۔ عن محمد بن یحییٰ عن احمد بن محمد بن عمر بن حنظلہ و قال سالت ابالحسن علیہ السلام عن القیام للولاۃ فقال ابوجعفر التقیۃ دینی و دین اٰبائی ولا ایمان لمن لا تقیۃ لہ

ازیں دو روایت مثل آفتاب روشن می برآید کہ ہر کہ تقیہ نکند بے دین و ایمان است۔

اکنوں از حضرات شہداء التماس است کہ اگر ہمیں تقیہ است حسن خاتمہ حضرت امام الشہداء معلوم چہ جائیکہ شہادت و ظاہر است کہ دریں دو روایت ہیچ گونہ گنجائش تاویل یا تخصیص نیست۔ اگر تاویل فرمایند یا تخصیص بعددی و شخصی نمایند، ممنوع خواہد بود۔ اکنوں ازیں چارہ نیست کہ مذہب اہل سنت اختیار کنند۔ و اگر اتباع حق عار و انکار است لاجرم از ائمہ دوازدہ گانہ کل یازدہ باقی خواہند ماند۔ اندریں صورت انکار از حق و اصرار بر مذہب باطل لازم خواہد آمد۔ چہ حضرت امام را دریں ضیق و ناچاری کہ قابل سی ہزار فوج جرار چند معدود بودند و آنہم یکی بعد دیگری شربت شہادت چشیدند تقیہ لازم بود۔ اگر اول امر امید بود، در آخر وقت کہ ہیچکس نماند تقیہ لازم افتادہ بود ؎

من آنچہ شرط بلاغ است با تو میگویم
تو خواہ از سخنم پند گیر خواہ ملال

و جواب دیگر انشاء اللہ تعالیٰ بشرط فرصت عنقریب بہ نظر سامی خواہد گذشت لا تقنطو

ایں دو روایت را کہ نقل کردہ شد اگر احتمال دروغ باشد مطابق نمایند۔ اگر نزد شما کافی کلینی نباشد نسخہ

دوسری روایت:۔ محمد بن یحییٰ سے، انہوں نے احمد بن محمد بن عمر بن حنظلہ سے روایت کی اور کہا میں نے حضرت علی علیہ السلام سے حکام کیلئے اکراماً کھڑے ہونے کے بارے میں پوچھا تو ابو جعفر نے فرمایا "تقیہ، میرا اور میرے باپ دادا کا دین ہے اور جس کا تقیہ پر اعتقاد نہیں اس کا ایمان نہیں۔

ان دو روایتوں سے آفتاب کی مانند روشن ہو جاتا ہے کہ جو شخص تقیہ نہ کرے بے دین و ایمان ہے۔

اب حضرات شیعہ سے گذارش ہے کہ اگر تقیہ یہی ہے تو پھر تو امام حسین رضی اللہ عنہ کا ایمان پر خاتمہ معلوم ہے شہادت تو کہاں۔ اور ظاہر ہے کہ ان روایات میں کسی قسم کی تاویل یا تخصیص کی گنجائش نہیں ہے۔ اگر وہ تاویل کریں یا کسی شخص اور عدد کی تخصیص کریں تو قابل سماعت نہ ہوگی۔ اب اس کے سوا چارہ نہیں ہے کہ اہل سنت کا مذہب اختیار کریں اور اگر حق کی پیروی سے انہیں شرم آتی ہے یا انکار ہے تو پھر تو یقیناً بارہ اماموں میں سے کل گیارہ رہ جائیں گے اور اس صورت میں حق سے انکار اور جھوٹے مذہب پر ضد لازم آئے گی کیونکہ حضرت امام حسین علیہ السلام کو اس تنگی اور مجبوری میں کہ تیس ہزار فوج کثیر کے مقابلے میں چند گنتی کے آدمی تھے اور وہ بھی سب شہید ہو چکے تھے، تقیہ کرنا ضروری تھا۔ اگر شروع میں غلبہ کی امید تھی تو آخری وقت میں جب کوئی نہ رہا تھا تقیہ کرنا ضروری تھا ؎

جہاں تک تبلیغ کی شرط ہے، میں تم سے کہتا ہوں
تم خواہ میری بات سے نصیحت اختیار کرو یا نہ

اور دوسرا جواب انشاء اللہ تعالیٰ بشرط فرصت عنقریب نظر گرامی سے گزرے گا نا امید نہ ہوں۔

یہ دو روایتیں جو کہ نقل کی گئی ہیں اگر ان کے جھوٹ ہونے کا شک ہو تو مطابق کر لیں۔ اگر تمہارے پاس کافی

toobaa-elibrary.blogspot.com

مطبوعہ طہران نزد ما موجود است ملاحظہ نمایند۔

اللھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعہ و ارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔ فقط

کلینی نہ ہو تو طہران کا چھپا ہوا نسخہ ہمارے پاس موجود ہے ملاحظہ کریں۔

اے اللہ ہمیں حق دکھا دے اور اس کے پیچھے چلنے کی توفیق عطا فرما اور جھوٹ کو جھوٹ کر کے دکھا دے اور اس سے بچنا نصیب فرما اور ہماری آخری دعا یہ ہے کہ تمام تعریفیں رب العالمین کے لئے ہیں۔ فقط

(نوٹ) اس مکتوب کا ترجمہ الحمد للہ بتاریخ ۲۷ ربیع الاول ۱۳۸۸ھ مطابق ۲۲ جون ۱۹۶۸ء مطابق ۲۰ اساڑھ ۲۰۲۵ بکرمی بروز پیر بوقت سوا گیارہ بجے صبح مہیبط انوار ۳۲۹ ڈی پیپلز کالونی نمبر ۲ بلوخانہ پر نشست میں ختم ہوا اور اس مکتوب کے ترجمے کا آغاز ۱۱ ربیع الاول ۱۳۸۸ھ ۱۰ جون ۱۹۶۸ء بروز دوشنبہ چھ بجے شام شروع ہوا تھا۔

والحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی رحمۃ للعالمین

محمد انوار الحسن شیر کوٹی

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

پانچواں مکتوب

مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے نام

از علیگڑھ یکم یا ۲ محرم ۱۳۰۰ھ دسمبر ۱۸۸۲ء بروز جمعہ یا ہفتہ

یہ پانچواں مکتوب بھی کہ اصل کتاب قاسم العلوم میں دسواں مکتوب ہے مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے نام ہے جن کا تذکرہ گذشتہ مکتوبات میں آپ نے پڑھا ہے۔ جہاں تک مکتوب کے بھیجنے کا تعلق ہے تو خط سے واضح ہے کہ محرم کے ماہ میں یہ خط لکھا گیا ہے جبکہ مولانا محمد قاسم صاحب دارالعلوم دیوبند کے تقسیم انعام کے جلسے سے فارغ ہو کر میرٹھ اور خورجہ ٹھہرتے ہوئے غالباً ۲۰ ذوالحجہ کو علی گڑھ پہنچے ہیں۔ یہ وہ زمانہ ہے جب مولانا فخر الحسن صاحب خورجہ جیسے بلند شہر میں نواب عظیم علی خان صاحب رئیس خورجہ کے یہاں تیس روپیہ پر ملازم تھے۔ المتمم مولانا اس مکتوب کے اول میں لکھتے ہیں:-

عید کے بعد پندرھویں یا سولہویں تاریخ کو پھر دیوبند آکر ایک ہفتہ (دارالعلوم دیوبند میں) انعام کے تقسیم کی وجہ پھر قیام کر کے ہفتے کے روز وہاں سے روانہ ہوا اور میرٹھ میں ایک رات گذار کر خورجہ پہنچا اور دو رات وہاں رہ کر آج غالباً گیارہواں دن ہے کہ یہاں علی گڑھ پہنچ گیا ہوں۔

دارالعلوم دیوبند کی سالانہ روئداد کے مطالعے سے معلوم ہوا کہ یہ جلسہ تقسیم انعام ۱۶ ذوالحجہ ۱۲۸۹ھ مطابق دسمبر ۱۸۷۲ء کو ہوا۔ لہٰذا اس کی روشنی میں متعین ہو جاتا ہے کہ مولانا نے یہ مکتوب محرم ۱۳۰۰ھ میں لکھا ہے۔

خلاصہ مکتوب علامہ نصیر الدین محمد طوسی جو کہ شیعہ مذہب سے تعلق رکھتے تھے انہوں نے لکھا ہے کہ امام ہر قسم کے گناہ اور غلطی سے پاک ہوتا ہے۔ شیعہ حضرات بارہ ہستیوں کو اپنا امام مانتے ہیں جو اہلبیت سے نسلاً بعد نسل تعلق

toobaa-elibrary.blogspot.com

رکھتے ہیں۔ سنی اصحاب بھی ان کی جلالت علم کے قائل ہیں مگر امامت کو انہی حضرات میں محدود نہیں سمجھتے بلکہ حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو بھی امام مانتے ہیں۔ شیعہ صاحبان کے یہاں امامت حسب ذیل حضرات میں منحصر ہے:۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ، حضرت امام حسنؓ، حضرت امام حسینؓ، حضرت امام زین العابدینؒ، حضرت امام باقرؒ، حضرت امام جعفر صادقؒ، حضرت امام موسیٰ کاظمؒ، حضرت امام علی رضاؒ، حضرت امام تقیؒ، حضرت امام نقیؒ، حضرت امام عسکریؒ، حضرت امام مہدیؒ رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔

شیعہ حضرات کے یہاں امام مہدی پیدا ہو کر پانچ سال کی عمر میں غائب ہو چکے ہیں لیکن اہلسنت کے عقیدے کے مطابق وہ قرب قیامت میں پیدا ہوں گے۔

۱۔ المنتقی محقق طوسی نے ایک تو یہ لکھا ہے کہ امام گناہوں سے پاک ہوتا ہے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ امام کی ضرورت اس لئے ہوتی ہے کہ رعایا میں غلطی کرنے کا احتمال ہوتا ہے لیکن امام میں نہیں ہوتا۔ اگر امام بھی غلطی کرے تو پھر تسلسل لازم آتا ہے کہ اس کی غلطی کی اصلاح کے لئے اور امام کی ضرورت ہے اور اگر وہ بھی غلطی کرے تو اس کی اصلاح کے لئے اور امام کی ضرورت ہے اس طرح ایک کی اصلاح دوسرے پر اور دوسرے کی تیسرے پر اور تیسرے کی چوتھے پر اور یہ سلسلہ ختم نہیں ہوگا جو منطق کے مطابق محال ہے لہٰذا ماننا چاہیئے کہ امام غلطی سے پاک ہوتا کہ تسلسل لازم نہ آئے۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب علامہ طوسی کی اس دلیل کو غلط قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ امام کا وجود قرآن کریم کے فرمانے کے مطابق اس لئے ہوتا ہے کہ وہ لوگوں کو نیکی کا حکم دے اور برائی سے روکے، دوسرے لفظوں میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اس کا کام ہوتا ہے اور یہ کہ وہ لوگوں کو نماز اور زکوٰۃ کا پابند بنائے لیکن امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والے سے خطا اور غلطی کا امکان ہو سکتا ہے اس کا غلطیوں سے معصوم ہونا لازم نہیں۔ اس صورت میں جبکہ اگر غلطی سے معصوم قرار دیئے جائیں تو یہ لازم آتا ہے کہ ان کی کسی معاملے میں بھی رعایا اور اہل حل وعقد سے مشورے کی ضرورت نہیں حالانکہ خود رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرمایا جا رہا ہے کہ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ، یعنی صحابہ سے مشورہ کیا کیجئے اور دوسری جگہ وَالَّذِينَ أَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ فرمایا گیا تو جب امام ہی کلام خداوندی کو سمجھ سکتا ہے اور تمام رعایا سے گئے اس کا سمجھنا محال ہے کیونکہ امام تو ان کی غلطیوں کو ٹھیک کرنے کے لئے آتا ہے تو پھر دوسرے امام کی کیا ضرورت ہے اور قرآن کریم کی یہ آیتیں تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ اور هُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ اور هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ بیکار ہو کر رہ جاتی ہیں۔

یہ کیسے ممکن ہے کہ مسائل میں تو رعایا کی اصلاح کرے اور اس سے سمجھنے میں کوئی غلطی نہ ہو کر کوئی دوسرا عالم اس کی اصلاح کر سکے۔ مولانا محمد قاسم صاحب فرماتے ہیں کہ امام کتنا ہی بلند مرتبہ کیوں نہ ہو پھر بھی وہ نبی کا نائب ہوتا ہے۔ اگر امام میں کسی مسئلے کے سمجھنے میں غلطی محال ہے تو انبیاء میں تو بدرجہ اولیٰ غلطی محال ہونی چاہیئے حالانکہ انبیاء علیہم السلام سے بھی بعض امور کے سمجھنے میں بھول ہوئی ہے مثلاً داؤد علیہ السلام نے ایک کھیت میں بکریوں کے گھس جانے اور چر لینے کے بدلے میں کھیت والے کو ساری بکریاں دلادیں اس پر اللہ تعالیٰ نے فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ فرمایا کہ ہم نے سلیمان علیہ السلام کو فیصلہ

toobaa-elibrary.blogspot.com

کی سوجھ بوجھ عطا فرمائی۔ اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کو خضر علیہ السلام یاد دہانی کراتے تھے اور وہ بھول جاتے تھے۔ آدم علیہ السلام نے بھول کر اس درخت کا پھل کھالیا جس سے منع کیا گیا تھا۔

یہ بندۂ مترجم انوار القرآن عرض کرتا ہے کہ جب عذاب کا آغاز ہوا تو نوح علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھا حَتّٰٓى اِذَا جَآءَ اَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّوْرُ قُلْنَا احْمِلْ فِيْهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَاَهْلَكَ یعنی جب ہمارا حکم آگیا اور تنور سے پانی ابلنے لگا تو ہم نے نوح علیہ السلام سے کہا کہ کشتی میں ہر چیز کے دو دو جوڑے اور اپنے اہل کو سوار کرلو۔ چنانچہ ایسا کیا گیا مگر جب بیٹا ڈوب گیا تو نوح علیہ السلام نے عرض کی۔

رَبِّ اِنَّ ابْنِيْ مِنْ اَهْلِيْ وَاِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَاَنْتَ اَحْكَمُ الْحٰكِمِيْنَ ۝	اے رب بے شک میرا بیٹا میرے اہل میں سے ہے اور آپکا وعدہ حق ہے اور آپ حاکموں کے بڑے حاکم ہیں۔

دیکھئے نوح علیہ السلام نے اپنے بیٹے کو اہل سمجھا لیکن رب العالمین کا مقصد اہل سے کچھ اور تھا چنانچہ جواب ملا۔

يٰنُوْحُ اِنَّهٗ لَيْسَ مِنْ اَهْلِكَ اِنَّهٗ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ	اے نوح وہ تیرے اہل میں سے نہیں ہے کیونکہ وہ عمل صالح نہیں رکھتا۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب فرماتے ہیں کہ طوسی کا یہ کہنا کہ امام سے خطا اور بھول نہیں ہو سکتی قطعاً غلط ہے دیکھئے نوح علیہ السلام کے اسی معاملے کو لے لیجئے کہ اللہ تعالیٰ نے بیٹے کے بارے میں نوح علیہ السلام سے کیا فرمایا اور آئندہ آیات ملاحظہ ہوں فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ اِنِّيْٓ اَعِظُكَ اَنْ تَكُوْنَ مِنَ الْجٰهِلِيْنَ اور پھر نوح علیہ السلام نے کیا عرض کیا رَبِّ اِنِّيْٓ اَعُوْذُ بِكَ اَنْ اَسْـَٔلَكَ مَا لَيْسَ لِيْ بِهٖ عِلْمٌ وَاِلَّا تَغْفِرْ لِيْ وَتَرْحَمْنِيْٓ اَكُنْ مِّنَ الْخٰسِرِيْنَ ۝ باری تعالیٰ اور نوح علیہ السلام دونوں کے کلام سے جو کچھ واضح ہے واضح ہے۔ لہٰذا امام سے سہو اور خطا فی الفہم کیا مشکل ہے لہٰذا طوسی کا یہ قول باطل ہے۔

علامہ طوسی کی دوسری دلیل اور اس کا رد

علامہ طوسی نے امام کی فہم میں غلطی سے معصومیت کے بارے میں دوسری دلیل یہ دی ہے کہ امام شریعت کا محافظ ہوتا ہے۔ اگر اس کی فہم میں غلطی جائز ہو سکتی تو وہ محافظ نہیں رہ سکتا۔

مولانا محمد قاسم صاحب فرماتے ہیں کہ اگر دین کی حفاظت کا یہ مطلب ہے کہ قرآن و حدیث کو احادیث دین ضائع کر دیں تو امام دین کی حفاظت کے کام آئے گا تو ہمیں کیا انکار لیکن اس سے امام کی معصومیت عن الخطا کیسے ثابت ہوئی۔ اگر کوئی شخص قرآن کریم کو حفظ کرلے چاہے وہ گناہ گار ہو تو قرآن کریم کے الفاظ کی حفاظت تو ہو گئی خواہ وہ معنی بھی نہ جانتا ہو اب رہے معنی تو علما حافظوں سے کلام سن کر اس کے معانی بیان کر کے دین کی حفاظت کرلیں گے اور قرآن کریم کی حفاظت ہو جائے گی اور یہ بھی ضروری نہیں کہ امام امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے اجراء سے پہلے بھی عالم ہو البتہ کسی عالم سے بوقت اجراء احکام ان کا علم ہوا تو کافی ہے چنانچہ طالوت امام تھا لیکن حضرت شموئیل کے بتلانے اور ہدایت پر احکام نافذ کرتا تھا۔ ہاں یہ افضل ہے کہ امام دوسروں سے علم میں زیادہ ہو لیکن ضروری نہیں کہ یہ کہا جائے کہ امام کا غلطی سے محفوظ ہونا

toobaa-elibrary.blogspot.com

ضروری ہو اور اس میں غلطی کا احتمال نہ ہو کیونکہ غلطی سے پاک ہونا صرف اللہ تعالیٰ کے لئے ہے ہاں انبیاء علیہم السلام ہر قسم کے صغیرہ اور کبیرہ گناہ سے پاک ہوتے ہیں لیکن گناہ سے معصوم ہونا اور بات ہے اور فہم میں بھول ہو جانا اور بات ہے۔

مولانا محمد قاسم صاحب امام کا شریعت کی حفاظت سے دوسرے معنی یہ متعین کرتے ہیں کہ اگر طوسی کا مطلب امام کے ذمے شریعت کی حفاظت سے یہ ہو کہ شریعت کو امام خود خدائے تعالیٰ سے لے کر آتا ہے تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ اس کے لئے طوسی نے کوئی دلیل نہیں دی۔

طوسی کی تیسری دلیل تیسری دلیل طوسی نے یہ دی ہے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ لہٰذا امام اولی الامر ہے اور اس کی پیروی جب ہی ممکن ہے جب وہ خطا سے معصوم ہو ورنہ اتباع کا حکم بے معنی ہے۔ نیز اگر وہ معصوم نہ ہوگا تو اس کے احکام کا انکار واجب ہوگا اور یہ تضاد ہے

مولانا محمد قاسم صاحب اس دلیل کو بھی رد کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ کیا ضرور ہے کہ امام ہی اولی الامر ہو علماء جو نائب انبیاء کہلاتے ہیں وہ بھی اولی الامر ہیں۔ بالفرض اگر مان لیں کہ اولی الامر سے مراد خاص اصطلاحی امام ہے تو اس صورت میں اطاعت کا منشا۔ ان کا اولی الامر ہونا ہے نہ کہ مطلق ان کی ذات۔ نیز امام کا ہر حکم اگر اللہ کا حکم ہے تو قابل اطاعت ہے ورنہ اگر اپنا ذاتی ہو تو قابل اطاعت نہیں۔ جیسا کہ کھجوروں کی شاخ بندی کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے فرمایا کہ اس کی کیا ضرورت ہے لیکن پھر فرمایا اَنْتُمْ اَعْلَمُ بِاُمُوْرِ دُنْیَاکُمْ اور پھر ابل مدینہ شاخ بندی کرنے لگے۔

علامہ کی چوتھی دلیل اور اس کا رد علامہ طوسی نے کہا کہ اگر امام گناہ کرے تو درجے میں عوام سے کمتر ہوگا کیونکہ امام گناہوں کی برائیوں سے زیادہ آگاہ ہوتا ہے اور طاعتوں کی خوبیوں سے زیادہ خبردار۔ مولانا محمد قاسم صاحب نے علامہ کی اس دلیل کی بنیاد دو مقدموں پر بتائی ہے۔

اول:۔ یہ کہ امامت اس شخص کی جو کتر دہے کا نہ ہو اپنے سے افضل اور زیادہ فاضل پر نہیں ہو سکتی۔

دوسرے:۔ یہ کہ امام کو گناہوں کی برائیوں اور طاعات کی خوبیوں سے دوسروں کی بہ نسبت زیادہ آگاہی ہونی چاہیئے۔

مگر مولانا نے پہلے مقدمے کو یہ کہہ کر باطل کر دیا کہ طالوت کی امامت شمویل علیہ السلام پیغمبر کے ہوتے ہوئے کیسے قائم کی گئی۔ طالوت حضرت شمویل علیہ السلام سے افضل نہ تھا اور دوسرا مقدمہ اس طرح باطل کر دیا کہ امام کا دوسروں سے علم میں زیادہ ہونا ضروری نہیں کہ افضل ہے۔

خلاصہ تحقیقات طوسی محقق طوسی کا اشارہ اس طرف ہے کہ حضرت علی اپنے علم اور فضائل کے اعتبار سے تمام نہیں افضل تھے لہٰذا ان کے ہوتے ہوئے کوئی امام بننے کا مستحق نہیں۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے فرمایا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے فضائل سے کسی کو انکار نہیں لیکن کوئی ایسی ترازو ان کے پاس نہیں ہے جس سے وہ یہ ثابت کر سکیں کہ خلفائے ثلاثہ سے وہ افضل تھے اور افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی خلافت اور امامت درست نہ ہو بلکہ مولانا نے کہا کہ خلفائے ثلاثہ میں بعض ایسے فضائل ہیں جو اوروں میں نہ تھے۔ ہاں حضرت علی کرم اللہ وجہہ میں بھی بعض فضائل ایسے تھے مثلاً شجاعت وغیرہ لیکن ایسا معیار پیش کرنا مشکل ہے جس میں

toobaa-elibrary.blogspot.com

حضرت علیؓ کو کتنی فضیلت حاصل ہو۔

اختلاف امتی رحمۃ

رہا اس حدیث کے متعلق حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی تحقیقات تو اس کا خلاصہ صرف یہ ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور امت کا اختلاف جبکہ ان کو دلی طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع مدنظر اور مقصود ہو اور خدا تعالیٰ کے احکام کو بجالانا پیش نظر ہو تو پھر جو اختلاف ہوگا وہ بمجبوری ہوگا اور اس میں خواہش نفس اور حب جاہ وغیرہ کو دخل نہ ہوگا اور احقاق حق مدنظر ہوگا تاکہ صحیح راہ پر گامزن ہو سکیں۔

لیکن مختلف امتی میں جو اختلاف ہے اس اختلاف میں امت کے ارادے اور کرتوت کو دخل ہوگا۔ وہ مجبوری کا اختلاف نہیں ہوگا۔ بلکہ ایسا اختلاف ہوگا جیسا کہ اہل کتاب کے بارے میں کہا گیا ہے۔

فَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ

انھوں نے واضح بینات کے آجانے کے بعد آپس میں سرکشی کی وجہ سے اختلاف کیا

لہٰذا حالت اضطرار اور حالت اختیار میں فرق ہے۔ پہلا اختلاف رحمت ہے اور دوسرا عذاب ہے۔

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

پانچواں مکتوب

بنام مولانا فخر الحسن صاحب

جواب استدلالات علامہ طوسی دربارۂ امامت

امامت کے بارے میں علامہ طوسی کے دلائل کا جواب

و

بیان معنی اختلاف امتی وحدیث مختلف

اختلاف امتی رحمت اور حدیث مختلف کی حقیقت کی وضاحت

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جامع علوم مولوی فخر الحسن صاحب دام کمالاتہ

بعد ازاں محمد قاسم پس از سلام مسنون وشوق مکنون عرض پرداز است۔ در ادائی عشرہ ماہ گوشتہ

جامع علوم مولوی فخر الحسن صاحب دام کمالاتہ

از ناچیز محمد قاسم سلام مسنون اور شوق مکنون کے بعد عرض پرداز ہے کہ گذشتہ

toobaa-elibrary.blogspot.com

پس از رد و کد بسیار انجام کار رفتنی کُل[1] تا اختتام بخاری و صحیح مسلم قرار یافته بود و خواستہ بودم کہ پاریل نہم و بکول رسم۔ لیکن ہمراں ایام لعبۂ غیبی بعض اسباب ناگفتہ بہ را برروی کار آوردہ۔ بجانب وطن کشید۔ پنجم ماہ مذکور بدیوبند رسیدہ ہفتم بوطن رسیدم و پس از عید پانزدہم یا شانزدہم باز بدیوبند آمدہ یکروز بغرض تقسیم انعام و دیگر قیام کردہ روز شنبہ از انجا روانہ شدم۔ و بمیرٹھ (میرٹھ۔ یو۔ پی) یکشب گذاردہ بخوشی رسیدم۔ دو و شب در آنجا بودہ امروز روز یازدہم است غالباً کہ در انجا رسیدہ ام۔ ہنگام واپسی بدیوبند نامہ آنعزیز رسید۔ از ہماں روز فکر جوابش بسر بود اما در آں کہ ہم کاہلم و ہم بمشاغل کثیرہ شاغل۔ ہر روز حوالہ بفردا میکردم و باز ہماں فردا اول سدراہ گردیدی شد۔ امروز کہ این سلسلہ تحریر اجوبہ خطوط احباب جنابیدم جواب آں عزیز بیزیاد آمد۔ تجسس اقدام۔ بدستم نیامد لیکن خطے دیگر کہ بتضمن خیالات علامہ بلوتی دربارہ امامت حضرت علی و دلائل ضروریۂ امام معصوم بنظر آمد۔ چوں مضمون غیر رسش

ماہ[2] کے پہلے دہے میں بہت بحث اور حجت کے بعد آخرکار بخاری اور صحیح مسلم کے ختم ہونے تک کُل[3] (علیگڑھ) کی روانگی طے پا گئی تھی۔ میری خواہش تھی کہ ریل میں سوار ہوں اور علیگڑھ پہنچ جاؤں لیکن بین ان دنوں میں غیبی ہاتھ بعض ناقابل بیان اسباب کو ظہور میں لایا جس نے مجھے ناقتے میں کھینچ بلایا مذکورہ ماہ کی پانچ[4] کو دیوبند کانچ کر سات کو وطن پہنچا اور عید[5] کے بعد پندرھویں یا سولہویں تاریخ کو پھر دیوبند آکر ایک روز (دارالعلوم میں) انعام کی تقسیم کی وجہ سے پھر قیام کر کے ہفتے کے روز وہاں سے روانہ ہوا اور میرٹھ میں ایک رات گذار کر خیر و عافیت پہنچا اور وہ رات وہاں رہ کر آج غالباً گیارھواں دن ہے کہ یہاں علیگڑھ پہنچ گیا ہوں۔ دیوبند کو واپسی کے وقت آپ کا خط ملا۔ اسی دن سے اس کے جواب کا بوجھ سر پر تھا لیکن نہیں معلوم ہے کہ میں کاہل بھی ہوں اور بہت ہی مصروفیات میں مصروف بھی۔ ہر روز خط لکھنے کو کل پر ٹالتا رہا اور پھر وہی سستی جواب لکھنے میں رکاوٹ بنتی رہی۔ آج کہ احباب کے خطوط کے جوابوں کے لکھنے کی حرکت پیدا ہوئی تو آپ کے خط کا

---

[1] گذشتہ ماہ کے پہلے دہے یعنی ۱۳۸۹ھ کے ماہ ذوالحجہ کے پہلے دس دنوں میں۔ مترجم

[2] کل پہلے زمانے میں علی گڑھ کو کہا جاتا تھا۔ مترجم

[3] ۵ ذوالحجہ ۱۳۸۹ھ مراد ہے۔ مترجم

[4] عید سے عید الاضحیٰ مراد ہے۔

[5] پندرھویں یا سولہویں تاریخ ہے کیونکہ دارالعلوم دیوبند کی رپورٹ میں ہے "۱۶ ذوالحجہ ۱۳۸۹ھ (دسمبر ۱۹۶۹ء) کو دیوبند کی جامع مسجد میں تقسیم انعام کے لئے ایک عام جلسہ منعقد ہوا۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے اپنے دست مبارک سے انعام تقسیم فرمایا۔" (رپورٹ ۱۳۸۹ھ)۔ یہ جلسے جمعہ کے روز جمعہ کی نماز کے بعد ہوا کرتے تھے۔ یہ بھی جمعہ کے روز ہوا اور اگلے روز مولانا محمد قاسم صاحب ہفتے کے روز روانہ ہو کر میرٹھ پہنچے۔ ۱۸ ذوالحجہ کو خیر و عافیت پہنچے۔ ۱۸ - ۱۹ ذوالحجہ ظاہر پر کو وہاں قیام فرمایا۔ ۲۰ ذوالحجہ ۱۳۸۹ھ کو شکل کے دن علیگڑھ پہنچے۔ دس دن علیگڑھ گذارنے کے بعد گیارھویں روز یکم محرم ۱۳۹۰ھ کو آپ نے یہ مکتوب مولانا فخر الحسن صاحب کو لکھا ہے۔ اس روز پیر یکم ہوگی اور اگر چاند ۲۹ کا ہوا تو محرم کی ۲ ہوگی اور دن جمعہ یا ہفتے کا ہوگا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

ہمان است کہ در ماہ اخیر بود و ایں طرف چوں ایں نامہ در روادی وطن رسیدہ بود اتفاق تحریر جوابش نشدہ بود، مصلحت دید احقر آں شد کہ جواب جملہ مضامینش زیر قلم کشیدہ نزد آں عزیز رسانم شاید بدعائی یادم کنند۔ ای عزیز دست ایں افتادہ باید گرفت۔ بار گناہانم نداند کہ برد۔

جواب لکھنا بھی یاد آیا۔ خط تلاش کرنے میں لگ گیا لیکن نہ ملا لیکن آپ کا دوسرا پرانا خط، علامہ طوسی کے حضرت علی کی امامت کے بارے میں اور "امام معصوم کی ضرورت" کے دلائل پر شامل خیالات کے متعلق نظر پڑ گیا۔ چونکہ اس کا آخری مضمون بھی وہی ہے کہ جو آخری خط میں تھا اور اس طرف چونکہ یہ خط بھاگ دوڑ میں وطن پہنچا تھا تو اس کے جواب کے لکھنے کا اتفاق نہ ہوا تھا اس لئے میری رائے یہ ہوئی کہ اس کے تمام سوالوں کا جواب لکھ کر آپ کے پاس بھیجدوں شاید آپ کے دل سے میرے لئے دعا نکل جائے۔ اے عزیز اس عاجز کا ہاتھ پکڑنا چاہیے گناہوں کے بوجھ نے خدا جانے مجھے کہاں پہنچا دیا ہے۔

برادرم۔ علامہ طوسی با ایں علم و عقل بسنان ابلہ فریب ابلہاں دامی فریبد۔ دلائل عصمت ائمہ کہ نوشتہ دعاوی است نہ دلائل۔ ہاں اگر ایں دعاوی را کہ در سرمایہ دلائل آوردہ باثبات میرسانید سو دلائل دعوی عصمت ائمہ و منصوص بودن آنہا می شد و اذ لیس فلیس۔

میرے بھائی! علامہ طوسی اس علم و عقل کے ہوتے ہوئے بیوقوفوں کو جال میں پھانسنے والی باتوں سے بیوقوفوں کو فریب دیتے ہیں۔ انہوں نے اماموں کی عصمت کے متعلق جو دلائل لکھے ہیں وہ دلائل نہیں دعوے ہیں ہاں اگر ان دعووں کو جو دلائل کے لباس میں انہوں نے پیش کئے ہیں ثابت کر دیتے تو وہ ان کی معصومیت کے دعوے کے اور ان کے منصوص ہونے کے دلائل بن جاتے اور جب ان کو ثابت نہ کیا تو دلیل بھی نہیں بن سکتے۔

ضرورت امام در نظر علامہ طوسی

نزدیم کہ در علیل کہ احتیاج امام بہر ایں است کہ در رعیت احتمال خطا است

علامہ طوسی کی نظر میں امام کی ضرورت

تم نے غور نہیں کیا کہ طوسی پہلی دلیل میں لکھتا ہے کہ امام کی احتیاج اس لئے

لہ علامہ طوسی، طوس کے رہنے والے مشہور حکیم یعنی محقق نصیر الدین محمد۔ تمام علوم حکمت و فلسفہ، علم ہندسہ، علم فلکیات، تاثیر سیارات کے ماہر تھے۔ آغاز شباب میں اپنے وطن طوس سے نیشاپور گئے اور امام عارف الدین قمری کے درس میں شامل ہوئے اور بہت بڑے ماہر علوم و فنون بن گئے۔ بارگاہ قلعہ الموت اور اسماعیلیوں کے پیشوا ملحد کی جانب سے فدائی (فرقہ اسماعیلیہ کے ممبر) ان کو نیشاپور سے قلعہ الموت میں پہنچانے پر مامور ہوئے۔ چنانچہ ایک روز اچانک شارع بساتین میں گھیر لیا اور قتل کی دھمکی دے کر الموت لے گئے۔ سالہا سال وہاں قید رہے اسی قید کی حالت میں مکارم اخلاق ناصری، رسالہ معینہ شکلہ (علم ہیئت میں) کشف القناع عن اسرار القطاع (اقلیدس میں) اور مجسطی کی شرح لکھیں۔ قید سے چھوٹ کر ہلاکو خاں کے دربار میں پہنچے۔ بعد ازاں رصد خانہ، تقویم خانی اور شرح اشارات کی تصنیف کی۔ غرضکہ یہ شخص اپنے زمانے کا بہت بڑا محقق، تمام علوم عقلیہ اور نقلیہ اور نظم و نثر میں علماء و حکماء میں بلند درجہ رکھتا تھا۔ مگر مذہب کا شیعہ تھا۔ اس کی وفات ۶۷۲ھ میں ہوئی۔ مذہب انسان کا غلط ہی ہو لیکن بڑے سے بڑا محقق بھی غلط مذہب کو صحیح ثابت کرنے کے لئے اپنا سب علم و فضل بالائے طاق رکھ

(باقی ص۱۹۶ پر)

toobaa-elibrary.blogspot.com

اگر در امام ہم احتمال خطا باشد تسلسل لازم آید انتہیٰ۔

بر دلیل طوسی جرح قاسم العلومؒ

سبحان اللہ چہ دلیل است وچہ دعویٰ۔ اول باید امر مسلم نیست کہ وضع امام بہر غرض مذکور است۔ بہر ہر دعویٰ دلیلی بکار است۔ اینکہ دعویٰ کردہ است کہ احتیاج امام بہر ایں غرض است از کجا آوردہ۔ از عقل و نقل شاہدی نیاوردہ۔

وجہ ضرورت امام بنظر قاسم العلومؒ

بلکہ اگر در الفاظ قرآنی غور بکار بریم بدانیم کہ وضع امام فقط بہر امر بالمعروف و نہی عن المنکر است۔ ارشاد فرمود ند:۔

اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰھُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَھَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ۔

پس بایں قدر محقق است در ایں امر بحث میکنم کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر را عصمہ ضروری است یا نی۔

ہے کہ رعایا میں غلطی کا احتمال ہے۔ اگر امام میں بھی خطا کا احتمال ہو تو پھر تسلسل لازم آتا ہے (اور تسلسل محال ہے) انتہیٰ۔

قاسم کی جرح طوسی کی دلیل پر

سبحان اللہ کیا دلیل ہے اور کیا دعویٰ۔ اول تو یہی امر تسلیم نہیں ہے کہ امام کی ضرورت مذکورہ غرض کے باعث ہے کیونکہ ہر دعوے کے لئے دلیل درکار ہے اور انہوں نے جو دعویٰ کیا ہے کہ امام کی ضرورت اس وجہ سے ہے کہ رعایا میں غلطی کا احتمال ہے، یہ دعویٰ کہاں سے گھڑا ہے انہوں نے اس کے لئے عقلی اور شرعی طور پر کوئی شاہد پیش نہیں کیا۔

قاسم العلومؒ کی نظر میں امام کی ضرورت

بلکہ اگر قرآن کریم کے الفاظ میں ہم غور کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ امام کا تقرر صرف نیکی کے حکم کرنے اور برائی سے منع کرنے کے لئے ہوا کرتا ہے چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:۔

"وہ لوگ کہ اگر ہم ان کو زمین میں اقتدار دیں تو نماز کو قائم کریں گے، زکوٰۃ دیں گے، لوگوں کو نیکی کا حکم کریں گے اور برائی کرنے سے منع کریں گے۔"

جب اتنی بات (ضرورت امام سے متعلق) تحقیق میں آ گئی تو پھر میں اس بات میں بحث کرتا ہوں کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لئے معصوم ہونا ضروری ہے یا نہیں۔

(بقیہ صفحہ ۱۹۵ لہ) دیتا ہے۔ علامہ طوسی نے امامت کے بارے میں جو کچھ کہا ہے حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے اس کی دھجیاں اڑا کر رکھ دی ہیں۔ مترجم (تاریخ الحکما اردو ترجمہ درۃ الاخبار فارسی صفحہ ۲۰۰ مطبوعہ الامانی پریس دہلی)

لہ تسلسل ایک منطقی اصطلاح ہے جس کا یہ مطلب ہے کہ ایک چیز دوسری پر اور دوسری تیسری پر اور تیسری چوتھی پر چلی جائے اور یہ سلسلہ ختم نہ ہونے پائے۔

لہ اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰھُمْ یہ آیت پارہ ۱۷ سورۂ حج رکوع ۵ میں ہے۔ مترجم۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

ضرورت عصمت برائے امر بالمعروف و نہی عن المنکر

ہر کہ بہرۂ از عقل دارد میداند کہ اگر در تحقق حوادث ضروری است فقط مبادی آن ضرور است از جزء و شرائط ہر چہ جواین است از ضروریات نمی تواں شد۔ اجزاء داخل ماہیت حوادث می باشد۔ کار شرائط فقط ایصال اثر واسطہ فی العروض الی المعروض می باشد۔

الغرض در تحقق حوادث اگر ضروری است واسطہ فی العروض و واسطہ فی الثبوت و معروض ضروری است۔ اجزاء در جانب واسطہ فی العروض است و معروض در جانب واسطہ فی الثبوت گر آنرا شرائط خوانند۔ چہ شرط آن است کہ خارج از ماہیت باشد۔ و باز موقوف علیہ بود۔ و دانی کہ معروض بہیں صفت است لیکن بعید است کہ عصمت بنسبۃ امر بالمعروف وغیرہ واسطہ فی الثبوت است نہ واسطہ فی العروض نہ معروض۔

نیکی کا حکم دینے اور برائی سے روکنے کے لئے پاکدامنی کی ضرورت

جس شخص کو عقل سے حصہ ملا ہے وہ جانتا ہے کہ حوادث کے وقوع میں آنے کے لئے کوئی ضروری چیز ہے تو وہ اس کے فقط مبادی ضروری ہیں یعنی اس کے اجزا اور شرائط ان کے سوا جو کچھ ہے وہ ضروریات میں سے نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اجزاء تو حوادث کی حقیقت میں داخل ہوتے ہیں اس لئے ضروری ہیں اور شرائط کا کام تو واسطہ فی العروض کا اثر معروض تک پہنچانا ہوتا ہے۔

غرض یہ ہے کہ حوادث کے واقع ہونے میں اگر ضروری ہے تو واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت اور معروض ضروری ہے رہے اجزا تو وہ واسطہ فی العروض کی جانب میں ہیں اور معروض واسطہ فی الثبوت کی جانب میں ہے کہ اس کو شرائط کہتے ہیں کیونکہ شرط وہ ہوتی ہے جو کہ ماہیت سے خارج ہو کر پھر موقوف علیہ ہو۔ اور تمہیں معلوم ہو چکا ہے کہ معروض اسی صفت پر ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ معصومیت امر بالمعروف وغیرہ کے لحاظ سے نہ واسطہ فی الثبوت ہے نہ واسطہ فی العروض ہے اور نہ خود معروض ہے۔ (لہٰذا معصومیت نہ جزء کے درجے میں ہے اور نہ شرط کے درجے میں)

القصہ در ماہیت اقامۃ صلوٰۃ و امر بالمعروف اگر

قصہ یہ ہے کہ اقامت صلوٰۃ اور امر بالمعروف کی

لہ واسطہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک واسطہ فی العروض اور دوسرا واسطہ فی الثبوت۔ واسطہ فی العروض وہ ہوتا ہے جس میں واسطہ عرض سے اوّل متصف ہوتا ہے اور ذی واسطہ دوسرے درجے میں۔ جیسے ہاتھ کی حرکت قفل کھولتے ہوئے چابی کی حرکت کے لئے واسطہ ہے کہ دونوں متحرک ہیں۔ پہلے ہاتھ حرکت کرتا ہے اور پھر چابی ہاتھ کے واسطے سے حرکت کرتی ہے لیکن واسطہ فی الثبوت میں صرف واسطہ ہی متصف بالعرض ہوتا ہے اور ذی واسطہ حکماً متصف ہوتا ہے جیسے کشتی اور کشتی میں بیٹھنے والا کہ حرکت کشتی ہی کرتی ہے اور بیٹھنے والا ساکن ہوتا ہے لیکن وہ حرکت کشتی کے واسطے سے سوار کے لئے بھی ثابت ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

بنگریم امری نمی برآید کہ با عصمت ہم آغوش بود بلکہ این ہم ضروری نیست کہ آمر بالمعروف وغیرہ وقت تلبس او عالم بجمیع علوم باشد۔ آری ایقدر ضروری است کہ قبیل از امر بالمعروف و نہی عن المنکر از معروف و منکر آگاہ شود اگرچہ از زبان دیگر علما باشد۔ چنانچہ چنین است ورنہ امامت پیغمبران درکنار خود امامت حضرت پیغمبر آخرالزمان صلی اللہ علیہ وسلم محل تامل خواہد بود۔ چہ علوم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم علوم تدوینی است۔ باقی ماند اینکہ تسلسل خواہد بود، سبحان اللہ این چنین فہم و فراست بچنین علامہ راسزد۔ اگر مجموعہ دین معلوم یک علم می بود آنوقت البتہ اگر علامہ شیعیان این چنین ارشاد میفرمود بجا بود ورنہ بطور معقول می تواند کہ در یک ہزار مسئلہ امام وقت تصحیح مدارک رعیت فرماید و در یک مسئلہ مثلاً از رعیت تصحیح علم خواہد۔ ہاں اگر بدام شوری حدوث وقائع تازہ و مسائل وارد از علمائے رعیت تحریم بودی و باز واجب بودی کہ ہر چیز در رای او آید بعرض باید، اگر بہ مخالف دگران باشد آن وقت دلیل مذکور شاید باتمام میرسید مگر شاید آید۔

ماہیت کو اگر ہم غور سے دیکھیں تو کوئی بات ایسی نہیں نظر آتی ہے کہ جو عصمت کے ساتھ وابستہ ہو بلکہ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ امر بالمعروف وغیرہ اپنی قدرت کے وقت تمام علوم کا عالم ہو۔ ہاں اس قدر ضروری ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے ذرا پہلے، معروف اور منکر سے واقف ہو اگرچہ دوسرے علما کی زبان کے ذریعہ سے ہی ہو۔ چنانچہ ظاہر ہے ورنہ دوسروں کی امامت تو الگ رہی خود حضرت پیغمبر آخرالزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت محل تامل ہو جائے گی کیونکہ علوم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تدوینی علوم ہیں۔ باقی رہا وہی کہ یہ قول کہ تسلسل لازم آئے گا۔ واہ واہ کیا کہنے، اس جیسی فہم و فراست ان جیسے علامہ کو ہی زیب دیتی ہے۔ اگر سارا دین ایک ہی صاحب علم کے معلومات کا مجموعہ ہوتا اس وقت البتہ اگر شیعوں کے یہ علامہ یہ بات ارشاد فرماتے تو بجا تھا ورنہ عقلی طور پر ہو سکتا ہے کہ ہزار مسائل میں سے امام وقت پبلک کے معلومات کی تصحیح کرے اور ایک مسئلہ میں مثلاً رعایا سے اپنے علم کی تصحیح کرائے۔ ہاں اگر نازل ہونے والے واقعات اور پیش آنے والے مسائل میں علمائے رعایا سے مشورہ کرنا امام پر حرام ہوتا اور پھر یہ بھی واجب ہوتا کہ جو کچھ اس کی رائے میں آئے فرما دے اگرچہ ان کا فرمایا ہوا دوسرے علما کے مخالف ہی کیوں نہ ہو اس وقت مذکورہ دلیل شاید پوری ہو سکتی

شاید آیت ذیل،

وَالَّذِيْنَ اسْتَجَابُوْا لِرَبِّهِمْ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ

(سورۃ شوریٰ رکوع ۳)

اور وہ لوگ کہ ان کا معاملہ آپس میں مشورہ سے ہوتا ہے۔

تا گوش علامہ نرسیدہ۔ وچوں رسیدی ایں کار کار سنیاں است باحفظ آیات شیعیاں را چہ سروکار۔ و آنہم چنین علامہ روزگار را کہ متقدا فرقہ خود باشد۔ معہذا خطابات عامہ مثل یٰاَیُّهَا النَّاسُ، یٰاَیُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وغیرہ باز بہر چہ کار اند۔ و چنین آیۃ

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ

(سورۃ توبہ رکوع ۱۵)

علامہ کے کان تک نہیں پہنچی ہے اور کیسے پہنچتی کہ یہ کام تو سنیوں کا ہے۔ آیتوں کے حفظ سے شیعوں کو کیا تعلق اور وہ بھی اپنے زمانے کے اس جیسے علامہ کو کہ جو اپنے فرقے کا پیشوا ہو اسکے لئے تو عام خطابات جیسے اے لوگو! اے ایمان والو! وغیرہ پھر کس مقصد کے لئے ہیں اور اسی طرح یہ آیت

"ان میں سے ہر فرقے میں کیوں نہ ایک گروہ" الخ

toobaa-elibrary.blogspot.com

نعوذ باللہ تو گفتار خواہد ماند۔ اگر فہم کلام ربانی سواء معصوم دیگراں را محال بود ایں خطابات و ہمچو آیات از قسم تکلیف مالایطاق است ورنہ امام را کلام ربانی کافی است آخر در شان ہمیں کلام تِبْیَانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ وَّھُدًی وَّرَحْمَۃً وَّبُشْرٰی لِلْمُسْلِمِیْنَ وَھُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ فرمودہ اند۔ وتحقیق امام را فہم کلام است وکلام تبیانا لکل شی باز چہ حاجت کہ امام معصوم باشد۔ آری اگر تبیانا لکل شیٍ نبودی ضرورت وحی افتادی اکنون اگر عصمۃ شرطی فرمودند کہ نزد ما بہر وحی ضروری نیست ضروری نیست۔ ہاں مثل انبیا اگر پیروی افعال امم ہم از ہر قسم کہ باشد فرض بودی اکنون البتہ بحکم برہاں عصمۃ ائمہ ضروری بود وایں علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی فرمودہ اند اطاعت و اتباع مطلق افعال لازم نفرمودہ اند بلکہ سنن معتادہ کہ پیش نظر ہر آئندہ و روندہ از اصحاب وعلماء کردہ باشند۔ زیرا کہ خلفاء راشدین بحکم عموم خطاب اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَیْکُمْ مِّنْ رَّبِّکُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِہٖٓ اَوْلِیَآءَ

وہمچنیں بارشاد عموم

من احدث فی امرنا ھذا ما لیس منہ فھو رد۔

مامور بآں اند کہ عمل بما اُنْزِلَ کنند و پیروی ما سوا

خدا کی پناہ فضول ہو کر رہ جائے گا۔ اگر کلام خداوندی کا سمجھنا بغیر کا فہم تو آخر اسی کلام ربانی کی شان میں "ہر چیز کا بیان کرنے والا اور مومنین کے لئے خوشخبری، رحمت اور ہدایت اور متقین کے لئے ہدایت" اللہ تعالیٰ نے فرمائے ہیں جبکہ امام میں کلام سمجھنے کی قابلیت ہے اور کلام خود ہر چیز کا بیان ہے پھر کیا ضرورت ہے کہ امام معصوم ہو۔ ہاں اگر کلام ربانی ہر چیز کا بیان نہ ہوتا تو وحی کی ضرورت پڑتی اور اس وقت امام کیلئے معصوم ہونا شرط قرار دیتے کیونکہ معصومیت ہمارے نزدیک وحی کے لئے ضروری ہے، ہم بھی ضروری کہتے ہاں انبیاء کی طرح سے ائمہ کے افعال کی پیروی بھی خواہ وہ افعال کسی قسم کے ہوں اگر فرض ہوتی تو البتہ دلیل کی بنا پر ائمہ کا معصوم ہونا ضروری ہوتا (کیونکہ انبیاء کی طرح ائمہ بھی واجب الاطاعت ہیں) مطلق افعال کی پیروی اور اتباع کو ضروری نہیں فرمایا ہے بلکہ وہ مروجہ سنتیں جو ان خلفاء نے صحابہ اور علماء میں سے ہر آنے والے کے سامنے کی ہوں اس لئے کہ خلفائے راشدین عام خطاب "پیروی کرو تم جو کچھ تمہاری طرف تمہارے رب کی طرف سے نازل ہوا اور اسکے سوا اولیا کی پیروی مت کرو" کے حکم کے مطابق اور اسی طرح عام حکم کے مطابق کہ

"جس شخص نے ہمارے اس امر (یعنی دین) میں ایسی نئی بات پیدا کی جو دین میں سے نہیں ہے تو وہ قابل رد ہے"

اس بات کے مامور ہیں کہ اللہ کی طرف سے نازل کی گئی

لہ پوری آیت یہ ہے اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَیْکُمْ مِّنْ رَّبِّکُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِہٖٓ اَوْلِیَآءَ ط قَلِیْلًا مَّا تَذَکَّرُوْنَ ۝

(سورہ اعراف رکوع نمبر ۱) مترجم

لہ اس حدیث کا گذشتہ کسی مکتوب میں حوالہ دیا جا چکا ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔ حدیث یہ ہے:۔

عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت قال رسول اللہ صلی اللہ وسلم مَنْ اَحْدَثَ فِیْ اَمْرِنَا ھٰذَا مَا لَیْسَ مِنْہُ فَھُوَ رَدٌّ (بخاری و مسلم) مترجم۔

www.kitaboghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

تحقیق در ایں طرف خطاب کُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ الخ بگوش ہمہ اہل اسلام فرا رسیدہ و پروانۂ [illegible] بِمَعْرُوْفٍ سینۂ بی باکاں دریدہ امیر باشد یا خلیفہ۔ نظر بریں ادانی رعیت را گنجائش رد و انکار، و امیر و خلیفہ را استماع نصیحت ہر کس و ناکس درکار بود۔ اکنون خود بگو کہ چوں رعیت چنیں باشد و امیر چناں و از آنطرف حکم اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ و نحو من احدث الخ قافیہ را چناں تنگ کردہ باشد ممکن نیست کہ امری غیر مشروع و بدعتی جاری تواں شد۔ اگر گاہ بیگاہ بحکم خطاء بشری و غلطی فہم حکمی خلاف مَآ اُنْزِلَ خلیفہ صادر فرمودہ باشد ہماندم اراکین دین تنبیہ فرمودہ باشند و باز بجادۂ مستقیم آوردہ باشند۔

چیز کی پیروی کریں اور اللہ کی نازل کی ہوئی چیز کے ماسوا کی پیروی نہ کریں اور اس طرف "تم ایک[1] ایسی امت ہو جو لوگوں کے لئے پیدا کی گئی ہو کہ لوگوں کو نیکی کا حکم کرتے ہو اور برائی سے منع کرتے ہو" کا خطاب تمام مسلمانوں کے کانوں میں پہنچ چکا ہے اور "آپس میں نیکی کا ایک دوسرے کو حکم کرو" کے پروانے نے بے خوف لوگوں کے سینوں کو چاک کر دیا۔ امیر ہو یا خلیفہ نظر بریں نہ تو رعایا کے ادنیٰ طبقہ کو رد کرنے اور انکار کی گنجائش رہتی ہے اور نہ امیر اور خلیفہ کو ہر کس و ناکس کی نصیحت کو سننے کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ اب غور کرو کہ جب رعیت ایسی ہو اور خلیفہ اس طرح کا ہو۔ دوسری طرف "پیروی کرو جو تمہاری طرف نازل کیا گیا" کا حکم اور "من احدث" کا نحو اس طرح قافیہ تنگ کر رہا ہو تو پھر ممکن نہیں ہے کہ کوئی بات بھی شریعت کے خلاف یا کوئی بدعت جاری ہو سکے۔ اگر وقت بے وقت خطاء بشریہ غلط فہمی کے باعث خلیفہ نے خلاف قرآن کوئی حکم صادر کر دیا ہو تو اسی وقت دین کے اراکین نے ضرور تنبیہ فرمائی ہو گی اور پھر سیدھی راہ پر اس کو لے آتے ہوں گے۔

اکنوں بداں کہ سنت خلفاء و آں خطاء اول خواہد بود یا صواب ثانی بلکہ اگر فہم باشد لفظ سنت خود بر سلوک و معمول بودن آں دلالت دارد کہ بی تکرار عمل صورت نہ بندد۔ چنانچہ محاورہ دانان عرب و واقفان اصطلاحات قرآن و حدیث واقف اند۔

اب غور کرو کہ سنت خلفاء وہ خطا ہو گی جو اول ہوئی تھی یا وہ والے تب امر غلط قرار دیا جائے گا جو ابتدا میں ان سے از روئے بشریت سرزد ہوا تھا یا وہ امر درست جو بعد میں ارکان دین کے مشورے سے ہوا۔ خلفا کی سنت پہلی غلطی ہو گی یا جو بعد میں قائم ہوئی بلکہ اگر عقل ہو تو سنت کا لفظ خود اس بات کے مروج ہونے اور معمول ہونے پر دلالت کرتا ہے جس کی صورت بار بار عمل کے بغیر انعقاد نہیں کرتی۔ چنانچہ عربی محاورات جاننے والے اور قرآن و حدیث کی تعبیرات سے واقف لوگ سمجھتے ہیں۔

بالجملہ معصومیت اگر ضروری است در پیروی احکام

خلاصہ یہ کہ معصومیت اگر ضروری ہے تو احکام کی

---

[1] پوری آیت یہ ہے کُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ ؕ وَلَوْ اٰمَنَ اَهْلُ الْكِتٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ ؕ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ وَاَكْثَرُهُمُ الْفٰسِقُوْنَ ۝ مترجم

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

ضروری است۔ باقی در نزول وحی آں را مدا خلتے نیست آری در بارہ ایصال معصومیت از کذب ضروری است فقط۔ مگر ایصال چیزی دیگر است و نزول چیز دیگر البتہ غرض در نزول ہمیں ایصال است در نبی و نائبان نبی فقط چہ اگر وحی متعلق بخاصہ نفس موحی الیہ باشد آنرا عدم بعصمۃ از کذب ہم سروکار نخواہد بود۔ بالبتہ میگویم کہ امام ہر چند بلند مرتبہ باشد اما تا ہم نائب نبی است۔ اگر در امام خطاء فہم محال است در نبی بدرجۂ اولیٰ ممتنع خواہد بود مگر عارفان قرآنی میدانند کہ اکابر انبیا مثل آدم و موسیٰ علیہما السلام و داؤد علیہ السلام در فہم مطالب و حقائق و وقائع خطا کردہ اند۔ حضرت آدم علیہ السلام در فہم حکم و خطاب

آدم اور موسیٰ علیہما السلام[1] داؤد علیہ السلام سے[2] حقائق اور واقعات کے مطالب کے سمجھنے میں بھول چوک ہو گئی ہے۔ حضرت آدم علیہ السلام سے اس خطاب اور حکم کے بارے میں

لَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ

خطا کردند۔ و اگر شیعیاں بمقابلہ ما گویند کہ ہر چہ کردند خطا کردند، عذر گناہ بدتر از گناہ باشد۔ باقی حضرت موسیٰ علیہ السلام با اینہمہ سامان تذکر و اسباب یادگاری کہ از یاد کردن قصۂ قصۂ مصاحبۃ حضرت خضر علیہ السلام تا آخر صحبت ہویدا است در فہم حقائق آں وقائع کہ حضرت خضر بنمودند او کجا رسیدند حضرت داؤد علیہ السلام با آنکہ نبی بودند در قصہ نفش غنم کہ در آیۃ

پیروی میں ضروری ہے۔ باقی وحی کے نزول میں اس کو دخل نہیں ہے۔ ہاں تبلیغ احکام کے سلسلے میں جھوٹ سے محفوظ پاک ہونا ضروری ہے لیکن کسی آیت کا پہنچا دینا اور بات ہے اور نزول آیت دوسری بات ہے۔ البتہ وحی کے نازل ہونے کی غرض نبی اور نائب نبی کو صرف وحی کا پہنچا دینا ہے۔ کیونکہ اگر وحی صرف پیغمبر کی ذات خاص سے متعلق ہو تو اس وقت کذب سے معصوم ہونے سے بھی کوئی سروکار نہ رہے گا۔ اس کے باوجود میں کہتا ہوں کہ امام کتنا ہی بلند مرتبہ ہو پھر بھی نبی کا نائب ہے۔ اگر امام میں سمجھنے میں غلطی محال ہے تو نبی میں بدرجہ اولیٰ غلطی ناممکن ہوگی۔ لیکن قرآن کے حافظ جانتے ہیں کہ بڑے بڑے پیغمبر مثلاً

"کہ اس درخت کے پاس تم دونوں مت جانا"

بھول چوک ہو گئی اور اگر شیعہ ہمارے مقابلے میں یہ کہیں کہ انہوں نے جو کچھ کیا جان بوجھ کر کیا نہ کہ بھول سے کیا تو عمد گناہ، گناہ سے بدتر ہوگا۔ باقی حضرت موسیٰ علیہ السلام[3] باوجود ان تمام یاد دہانیوں کے ان کے ہوتے ہوئے قصے کے یاد رکھنے کی وجہ سے واضح ہے پھر بھی ان واقعات کی اصلیت کے سمجھنے میں جو حضرت خضر سے رونما ہوئے کہاں سے کہاں پہنچے اور حضرت داؤد علیہ السلام باوجود

---

[1] جان بوجھ کر کرنے کی تردید خود قرآن کریم کر رہا ہے چنانچہ فرماتے ہیں فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا آدم علیہ السلام نے درخت کے پھل کو بھول کر کھا لیا اور ہم نے جان بوجھ کر کھانے کا ارادہ نہیں پایا۔ (مترجم)

[2] موسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام کا واقعہ مشہور ہے کہ کشتی کا تختہ توڑنے ایک لڑکے کے قتل کرنے اور دیوار سیدھی کرنے کے بارے میں موسیٰ علیہ السلام بار بار بھول میں مبتلا ہو رہے تھے حالانکہ خضر علیہ السلام نے دو دفعہ صبر سے واقعات دیکھتے جانے کی دہائی کرائی اور موسیٰ علیہ السلام بھول کی معذرت کرتے رہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

وَدَاوٗدَ وَسُلَيْمٰنَ اِذْ يَحْكُمٰنِ فِي الْحَرْثِ اِذْ نَفَشَتْ فِيْهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شٰهِدِيْنَ فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ الخ

مذکور است، بحقیقۃ الامر رسیدند و حضرت سلیمان علیہ السلام با آنکہ تا آنزمان نبی نشدہ بودند حق بحقدار رسانیدند واللہ اعلم بحقیقۃ الحال

اول الحاصل اول، دلیل اول ناتمام است واگر تمام است ہرچہ در امام ضروری است در نبی ضرور تر۔ چوں آنچنانیست اینجا چگونہ ضروری بود۔ این است حال دلیل اول۔ واز حال دلیل ثانی میپرس کہ ازیں ہم بتر است۔

نزد علامہ طوسی امام حافظ شریعت است

علامہ طوسی می نویسد کہ امام حافظ شریعت است۔ اگر خطاء در فہم او جائز باشد حافظ نباشد۔ سبحان اللہ

بریں فہم و دانش بباید گریست

اگر مطلب اینست کہ شریعت را وجودی است در خارج امادر محل آفات از دست تبرد مخالفاں اندیشہ گم گشتگی

اسی بات کے کہ نبی تھے عربوں کے کھیت چر جانے کے بارے میں جو کہ آیت

"اور داؤدؑ اور سلیمانؑ جبکہ فیصلہ کر رہے تھے کھیتی کے بارے میں جبکہ اس کو قوم کی بکریوں نے چر لیا تھا تو ہم ان کے حکم کو دیکھ رہے تھے۔ ہم نے سلیمان کو اس مسئلہ میں سمجھا دیا" الخ[1]

مذکور ہے۔ داؤد علیہ السلام نبی ہونے کے باوجود حقیقت امر کو نہ پہنچے اور حضرت سلیمان علیہ السلام باوجود یکہ اس وقت نبی نہ تھے انہوں نے حق حقدار کو دلا دیا۔ باقی حقیقت حال کو اللہ زیادہ جانتا ہے۔

الحاصل پہلے تو یہ بات ہے کہ علامہ کی دلیل اول ہی ناقص ہے اور اگر مکمل مان لی جائے تو جو بات امام میں ضروری ہے وہ نبی میں زیادہ ضروری ہے۔ جب نبی میں نہیں تو امام میں کس طرح ضروری ہے۔ یہ تو ہے اول دلیل کا حال۔ رہی دوسری دلیل اس کا تو پوچھنا ہی کیا کہ پہلی سے بھی بدتر ہے۔

علامہ طوسی کے نزدیک امام حافظ شریعت ہوتا ہے

علامہ طوسی لکھتے ہیں کہ امام شریعت کا محافظ ہوتا ہے۔ اگر اس کی فہم میں غلطی جائز ہو سکتی ہے تو پھر وہ محافظ نہ ہوا۔ سبحان اللہ

اس سمجھ اور علم پر رونے کا مقام ہے

اگر مطلب یہ ہے کہ شریعت کا خارج میں وجود ہے البتہ آفات کے موقع پر شیطانوں کی دستبرد سے گم ہو جانے کا

---

[1] داؤد علیہ السلام کا کھیت کے بارے میں فیصلہ اور سلیمان علیہ السلام کا تصفیہ گذشتہ کمتوب کے حاشیہ میں گذر چکا ہے۔ یہ آیت سورہ انبیا میں ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

مسلم۔ ما نیز میگوئیم کہ شریعت محمدی در این عالم خود حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم آوردہ اند کلام ربانی بطفیل اوشان نزول فرمودہ و خود اوشان صلی اللہ علیہ وسلم بشہادت يُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ بیان مطالبش نمودند۔ اما اندیشہ ہا است کہ اعدای دین بہ ہم زنند کلام اللہ را بسوزند و احادیث را کہ شرح معانی قرآنی است بشورانند ہر چند حالان ہوائی دین و زوال شرح متین در این جہان باشد لیکن بہر نگاہ داشت این چنین دین کہ در خزانہ ہای الفاظ معلوم مرکوز است فہم معانی چہ ضرور است

حافظان قرآنی الفاظ را یاد میکنند و از معانی خبر ندارند و عالمان کہ الفاظ را یاد ندارند از وشان پرسیدہ معانی بر می آرند

اصل دین کلام مبین است

بالجملہ اصل دین کلام مبین است کہ

تبیاناً لکل شیء برای ماہا است و احادیث بحکم يُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ شرح آن۔ ہر کہ این متن و آن شرح را یاد کرد حافظ دین شد۔ فہمیدہ باشد کہ نفہمیدہ باشد آری وقت تنفیذ احکام کہ بجای امر بالمعروف و نہی عن المنکر است فہم دین ضروری است تا از خود فہمی آمر ضرور نیست چنانچہ دانستہ شد۔

اندیشہ ہے مسلم۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ شریعت محمدی کو اس دنیا میں خود حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم لائے ہیں۔ کلام ربانی ان کے طفیل میں اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا اور خود انہوں نے ان پر اللہ کا درود وسلام ہو "یعلمھم الکتب والحکمۃ" کی گواہی کے مطابق اس قرآن کریم کا مطلب بیان فرمایا لیکن ایسے خطرات موجود ہیں کہ دین کے دشمن اس کو درہم برہم کر دیں اور کلام اللہ کو جلا دیں اور حدیثوں کو کہ قرآن کریم کے معانی کی شرح ہیں مٹا دیں یا جو بھی دین کی پراگندگی اور شرح متین کے زوال کی صورت اس دنیا میں ہو سکتی ہے کر ڈالیں لیکن اس جیسے دین متین کی حفاظت کیلئے کہ الفاظ معلومہ کے خزانوں میں مدفون ہے معانی کا سمجھنا کیا ضرور ہے۔

قرآن کریم کے حافظ صاحبان الفاظ کو یاد کرتے ہیں اور انہیں معانی کا کچھ پتہ نہیں ہوتا اور علما حضرات جو کہ الفاظ قرآن یاد نہیں رکھتے حافظوں سے پوچھ کر معانی نکال لیتے ہیں۔

اصل دین کلام مبین ہے

بالجملہ اصل دین کلام مبین ہے کہ جو ہر چیز کو بیان کرنے والا ہے اور حدیثیں یعلمھم الکتب کے حکم کے مطابق اس کی شرح ہیں۔ جس نے اس متن یعنی کلام اللہ اور اس شرح یعنی احادیث کو یاد کر لیا وہ دین کا حافظ ہو گیا خواہ اس کے معنی سمجھے ہوں یا نہ سمجھے ہوں۔ ہاں احکام کو نافذ کرنے کے وقت کہ یہ نافذ کرنا ہی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے دین کا سمجھنا ضروری ہے اس کے لئے خود آمر کا سمجھنا ضروری نہیں ہے جیسا کہ تمہیں معلوم ہو گیا ہے۔

لہ احکام کے نفاذ کے وقت اگر خود [illegible]
[illegible]

toobaa-elibrary.blogspot.com

و ازینجا است که طالوت امام بود و نبی نبود و یک نبی در برابر وے داشت تا هرچه بفرماید این نیز همان بفرماید دیگر مراد این است که اقامت دین بفرماید ما نیز میگوییم که امام مقیم دین و حامی شرع متین که بهانا مرادف اقامة الصلوٰة وایتاء الزکوٰة وامر بالمعروف ونهی عن المنکرات است می باشد لیکن این قدر علم هم ضرور نیست تا بعصمت از خطاء فهم چه رسد. آری افضل همین است که اعلم از دیگران باشد مگر نه آنکه احتمال خطا ممکن نباشد چه این خود سوا و ذات کبریائی ممکن نیست. نبی باشد یا ولی. چنانچه قصص مذکوره باین نظر که قصص اکابر انبیا اند بهر ثبات این کلیه کافی است چه دیگران از انبیا بدرجه اولی در محل خطا خواهند بود. و آن قصص مذکوره درین باره دلیل کافی نیست قصهٔ اسیران بدر که خود قصهٔ سرور انبیا است دلیل عدم عصمت فهم انبیا است.

اور نیز اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ طالوت[1] امام تھا اور نبی نہ تھا لیکن اپنے ساتھ ایک نبی (شمویل علیہ السلام) بھی رکھتا تھا تاکہ وہ نبی جو فرمائے یہ بھی وہی حکم دے۔ اور اگر اس کی (طوسی کی) مراد یہ ہے کہ دین کو قائم کرے۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ امام دین کا قائم کرنے والا اور شرع متین کی حمایت کرنے والا ہوتا ہے کہ وہی نماز قائم کرنے، زکوٰۃ دینے، نیکی کا حکم دینے اور برائی سے روکنے کے مترادف ہے، لیکن اتنی بات کیلئے خود علم ہونا ضروری نہیں ہے۔ کجا غلطی سے محفوظ ہونا ضروری ہو۔ ہاں افضل بات یہی ہے کہ دوسروں سے زیادہ عالم ہو۔ مگر نہ یہ کہ غلطی کا احتمال اس میں ممکن نہ ہو کیونکہ غلطی سے پاکی سوائے ذات خداوندی کے اور کسی کیلئے ممکن نہیں ہے۔ نبی ہو یا ولی۔ چنانچہ انبیا کے مذکورہ واقعات اس نظر سے کہ وہ بڑے بڑے انبیا کے قصے ہیں اس قاعدہ کلیہ کے ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں کیونکہ دوسرے (چھوٹے انبیا) بدرجہ اولیٰ خطا کی جگہ میں واقع ہو جائیں گے مگر مذکورہ واقعات اس بارے میں کافی وشافی دلیل نہیں ہیں تو بدر کے قیدیوں کا قصہ جو کہ خود انبیا کے سردار کا قصہ ہے۔ انبیا علیہم السلام کے خطائے فہم سے غیر معصوم ہونے کی دلیل ہے۔

الغرض عصمت عملی چیزے دیگر است و عصمت فهمی چیز دیگر. و درین قدر شک نیست که انبیا دیده و دانسته مخالفت اوامر و نواهی خداوندی نمیکنند. و دلیلش یاد دارم که در چه های سابق عرض داشته ام لیکن ازین قدر عصمت فهمی

غرض یہ ہے کہ انبیا کی عملی عصمت (گناہ سے معصوم ہونا) اور چیز ہے اور فہمی عصمت دوسری چیز ہے۔ اتنی بات میں شک نہیں ہے کہ انبیا جان بوجھ کر خداوند کریم کے اوامر اور نواہی کی مخالفت نہیں کرتے ہیں۔ اور اس کی دلیل مجھے یاد

---

[1] موسیٰ علیہ السلام کے بعد ایک بادشاہ جالوت نے بنی اسرائیل پر حملہ کیا۔ ان پر مسلط ہوا اور ان کو ان کے شہر سے نکال دیا۔ بنی اسرائیل بیت المقدس میں جمع ہوئے اور اپنے زمانے کے پیغمبر شمویل علیہ السلام سے کہا کہ ہمارے لئے کوئی بادشاہ مقرر کر دیں تاکہ ہم جہاد کریں۔ انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے طالوت کو بادشاہ مقرر کیا ہے چنانچہ طالوت کے ساتھ مل کر انہوں نے جہاد کیا۔ طالوت تمام اوامر و نواہی سے واقف تھا مگر حضرت شمویل علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ہدایات اور احکام کو نافذ کرتا تھا جیسا معلوم ہوا کہ طالوت قوم کا امام تھا لیکن پیغمبری شمویل سے متعلق تھی [illegible] بدر کے قیدیوں کو باستثنائے بعض آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے صحابہ کے مشورے سے فدیہ لے کر چھوڑ دیا تھا۔ اس کا ذکر گزشتہ مکتوب کے حاشیے میں آچکا ہے۔ مترجم۔

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

لازم نمی آید۔

باینہمہ آیۃ:۔

وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ اِلَّآ اِذَا تَمَنّٰٓى اَلْقَى الشَّيْطٰنُ فِيْٓ اُمْنِيَّتِهٖ

بہر تقدیرے کہ گیری بروقوع خطا۔ فہمی جملہ انبیاء ورسل دلالت دارد۔ وچوں نباشد ہر کہ محل حوادث نیست معرض خطا نمی تواں شد۔ ورنہ ہر کہ باشد در محل خطا است۔ لیکن دانی محل حوادث نبودن منحصر دریک فرد است کہ ذات کبریائی است۔ علمش محیط است وصاف کہ منشا آں بجز وجود او دیگر نیست۔ ظلمۃ شیطانی و دیگر حوادث مظلمہ را باو رسائی نیست کہ نورش را مکدر کند و در خطا افگند۔ باقی در کمی اولی ظلمۃ عدم وامنگیر حال اوست۔ چہ امکان خاص باقتران وجود و عدم

ہے پہلے اوراق میں عرض کر چکا ہوں لیکن اتنی بات سے فہم کی عصمت لازم نہیں آتی۔

ان سب باتوں کے باوجود آیت ذیل

"نہیں بھیجا ہم نے آپ سے پہلے کوئی رسول اور نہ نبی لیکن جب اس نے کوئی تمنا کی تو شیطان نے اسکی تمنا میں ملاوٹ کر دی"

جس تفسیر سے بھی اس مذکورہ آیت کو لوگے تمام انبیاء اور رسولوں کی فہمی خطا کے پیش آجانے پر دلالت کرتی ہے اور کیوں نہ ہو کیونکہ جو ہستی حوادث کا محل نہیں ہے (یعنی اللہ تعالیٰ) وہی ہستی محل خطا نہیں ہو سکتی ورنہ ہر کسی سے خطا سرزد ہو سکتی ہے لیکن تمہیں معلوم ہے کہ حوادث کا محل نہ ہونا صرف ایک فرد میں منحصر ہے اور وہ ذات خدا ہے کیونکہ اس کا علم محیط اور روشن ہے کیونکہ اس علم کا منشا وجود باری کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ شیطان کی پیدا کردہ تاریکی اور دوسرے ظلمت خیز

لہ یہ آیت پارہ ۱۷ سورۃ حج رکوع ۶ میں ہے۔ اس آیت کی تفسیر میں علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی لکھتے ہیں "قدیم سے یہ عادت رہی ہے کہ جب کوئی نبی یا رسول کوئی بات بیان کرتا یا اللہ کی آیات پڑھ کر سناتا ہے شیطان اس بیان کی ہوئی بات یا آیت میں طرح طرح کے شبہات ڈالتا ہے یعنی بعض باتوں کے متعلق بہت لوگوں کے دلوں میں وسوسہ اندازی کر کے شکوک وشبہات پیدا کر دیتا ہے مثلاً نبی نے آیت حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ الخ پڑھ کر سنائی شیطان نے شبہ ڈالا کہ دیکھو اپنا مارا ہوا تو حلال اور اللہ کا مارا ہوا حرام کہتے ہیں، یا آپ نے اِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ پڑھا اس نے شبہ ڈالا کہ مَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ میں حضرت مسیح وعزیر اور ملائکہ بھی شامل ہیں یا آپ نے حضرت مسیح کے متعلق پڑھا كَلِمَتُهٗ اَلْقٰهَآ اِلٰى مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِّنْهُ شیطان نے سمجھایا کہ اس سے حضرت مسیح کی ابنیت اور الوہیت ثابت ہوتی ہے۔ اس القاء شیطانی کے ابطال اور رد میں پیغمبر علیہ السلام اللہ تعالیٰ کی وہ آیات سناتے ہیں جو بالکل صاف ہوں اور ایسی پکی باتیں بتلاتے ہیں جن کو سن کر شک وشبہ کی گنجائش نہ رہے گویا متشابہات کی ظاہری سطح کو لے کر شیطان جو اغوا کرتا ہے آیات محکمات اسکی جڑ کاٹ دیتی ہیں جنہیں سن کر تمام شکوک وشبہات ایک دم کافور ہو جاتے ہیں" علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی کی اس تفسیر پر انبیاء کی فہمی خطاء اندیشہ اس آیت سے باقی نہیں رہتا پھر مولانا محمد قاسم صاحب فرمائیں کہ اس آیت کو جس حیثیت سے وہ خطا فہمی ثابت ہوتی ہے درست نہیں رہتا۔ اہل بعض مفسرین نے ایسی تفسیریں کی ہیں جن سے یہ مدعا ثابت ہوتا ہے دیکھو تفسیر موضح القرآن حضرت شاہ عبدالقادر صاحب اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں "نبی کو ایک حکم یا ایک خبر اللہ کی طرف سے آتی ہے اس میں ہرگز دو برابر تفاوت نہیں ہو سکتا اور ایک اپنے دل کا خیال (اور رائے کا اجتہاد) ہے وہ کبھی ٹھیک پڑتا ہے کبھی نہیں" (مترجم)

toobaa-elibrary.blogspot.com

بندد و ہمین است کہ ممکنہ خاصہ بایجاب و سلب ترکیب یافتہ۔

حوادث کی حد تک پہنچتی نہیں ہے کہ وہ اس کے نور کو غبار آلود کر دیں اور غلطی میں ڈال دیں لیکن ممکن ہستی میں سب سے پہلے تو تاریکی عدم اس کا دامن پکڑتے ہوتے ہے کیونکہ امکان خاص وجود و عدم دونوں کے ممکن ہونے سے صورت اختیار کرتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ قضیہ) ممکنہ خاصہ کی ترکیب میں اثبات و نفی دونوں شامل ہیں۔

دوئم صدہا کہ درات مظلمہ از بدن و متعلقات بدن افادہ و اثر پذیر و فضلات آں با واصحاب و اقران نیک و بد میرسد۔ و شیطان و جنات کہ در اصل فطرۃ مظلم افتادہ اند بوساوس گوناگوں دل صافی را کدر میدہ اند بہر حال ماوراء ذات کبریائی ہر کہ باشد در محل حوادث است و معرض کدورات۔ نبی باشد یا ولی۔ اما بنسبۃ ما گنہگاران تیرہ دروں نور او شاں سراپا نور است اما متقابل او تعالیٰ صفاتی و شفافی کہ تا از خطاء و غلطی فہم عصمت ضروری باشد۔ غایۃ ما فی الباب مثل مایہ دروغاں در ہر امر غلط نحورہ باشند۔ اما چوں علۃ خطا فہم مشترک است اگر فرق است فرق شدۃ و ضعف است۔ خطاء فہم نہ مشترک باشد۔ ہاں فرق شدۃ خطا و ضعف خطا و قلۃ و کثرت بوجہ مذکور ضروری است۔

دوسرے یہ کہ سیکڑوں تاریک کدورتیں بدن کی اور بدن کو تربیت دینے والی غذاؤں اور پینے کی چیزوں اور ان کے فضلات اور اچھے برے ہم زمانہ اور ساتھیوں کی طرف سے پہنچتی رہتی ہیں اور شیطان اور جنات کہ اصل میں تاریک فطرت واقع ہوئے ہیں طرح طرح کے وسوسوں سے صاف دل کو میلا کر دیتے ہیں۔ بہر حال ذات کبریائی کے سوا جو بھی ہے حوادث کے مقام اور کدورتوں کی جگہ میں ہے۔ خواہ وہ نبی ہو یا ولی۔ لیکن ہم سیہ دل گنہگاروں کی بنسبت اولیا اور انبیا کا نور سراپا نور ہے لیکن پھر بھی اس اللہ تعالیٰ کے مقابلے میں صفائی اور شفافی کہاں ہو سکتی ہے کہ بھول چوک اور غلط فہمی سے عصمت ضروری ہو۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہم جیسے سیہ دلوں کی طرح ہر بات میں انبیا اور اولیا غلطی نہیں کرتے لیکن چونکہ غلط فہمی کا سبب ہم میں اور ان میں مشترک ہے اس لئے اگر ہم میں اور ان میں کوئی فرق ہے تو قوت اور

۱؎ جس چیز کے وجود و عدم کا ہونا ممکن ہو تو اس کو امکان خاص کہتے ہیں۔ مثلاً زَیْدٌ مَوْجُوْدٌ و زَیْدٌ لَیْسَ بِمَوْجُوْد دونوں درست ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ زید کا وجود اور عدم وجود دونوں ممکن ہیں۔ مترجم

۲؎ ممکنہ خاصہ وہ قضیہ ہے جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لئے اور محمول کا سلب موضوع سے دونوں ممکن ہوں مثلاً زَیْدٌ مَوْجُوْد میں زَیْدٌ موضوع اور مَوْجُوْد محمول ہے۔ زید کے لئے نہ وجود ضروری ہے اور نہ عدم ضروری ہے اور ممکنہ عامہ وہ قضیہ ہوتا ہے کہ اس میں جو حکم بیان کیا جاتا ہے اس کی مخالف جانب ضروری نہ ہو خواہ جانب موافق واجب ہو یا ممکن ہو۔ مثلاً اَللّٰہُ مَوْجُوْدٌ میں اللہ کے وجود کا حکم لگایا گیا ہے تو اس کی جانب مخالف یعنی اللہ کا عدم ضروری نہیں۔ یہ دونوں قضایا یعنی ممکنہ خاصہ اور ممکنہ عامہ عموم و خصوص کی نسبت رکھتے ہیں ہر ممکنہ خاصہ پر ممکنہ عامہ صادق آئے گا لیکن ہر ممکنہ عامہ پر ممکنہ خاصہ کا صادق ہونا ضروری نہیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

صنعف کا ہے سمجھنے میں خطا ہو جانا دونوں میں مشترک ہے۔ ہاں شدت خطا اور ضعف خطا اور قلت خطا اور کثرت خطا کا فرق وجہ مذکور کی وجہ سے مفروض پایا جائے گا۔

و اگر غرض طوسی از حفظ شریعۃ این است کہ شریعۃ خود از خدا آرد اوّل این معنی بنسبۃ این لفظ از قبیل المعنی فی بطن الشاعر است۔

اور اگر طوسی کی غرض حفظ شریعت سے یہ ہے کہ شریعت کو امام خود خدا سے لے کر آتا ہے تو اول تو اس لفظ کے یہ معنی کرنا بالکل ایسے ہی ہیں جیسا کہ کہا گیا ہے المعنی فی بطن الشاعر

دوم[1] این گونہ دعوی است کہ بدلیلی مدلل نمی تواں شد۔

دوسرے یہ کہ یہ پوچ کلام ابھی تک ایک ایسا دعوی ہے کہ جو کسی دلیل سے مدلل نہیں کیا جا سکتا۔

دلیل سوم طوسی

اکنوں حال دلیل سوم بنگر کہ چہ قدر پوچ است می نویسد کہ بحکم اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول و اولی الامر منکم امتثال او و نواہی امام واجب است۔ پس اگر معصوم نباشد انکار بروی واجب باشد نہ امتثال۔ این دلیل نیز بر خرد و فراست جناب علامہ شیعیاں شہادتی میدہد کہ میپرس۔ این سخن از چہ قبیل است کہ "من چہ میگویم و تو مرا چہ میگوئی" چہ ما حصل آیۃ این است کہ اطاعت اہل امر باید کرد۔ اگرچہ ضرور است کہ مراد از اہل امر امیر و امام باشد بلکہ علماء ربانی باشند۔ کہ بنیابت حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اوامر و نواہی نبوی و خداوندی بخلائق میرسانند و بہمیں وجہ مطاع خلائق گردیدہ باشند۔ چنانچہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بوجہ نیابت خداوندی مطاع خلائق گردیدند۔ پس شیعیان کہ دریں مقام عدل انداد وجود این احتمال کہ بنسبۃ احتمال مقصود افشاں بشہادۃ معنی اظہر است بچگونہ استدلال بایں آیۃ خواہند کرد۔ و سلمنا کہ مراد از اولی الامر امیر و امام مصطلح است لیکن مفاد اطاعت اوشاں ہمیں اولی الامری است نہ نفس

طوسی کی تیسری دلیل

اب طوسی کی تیسری دلیل کا حال دیکھو کہ کس قدر لچر ہے

لکھتا ہے کہ "اللہ کی، رسول کی اور اولی الامر کی اطاعت کرو" کے حکم کیمطابق امام کے اوامر اور نواہی کا بجا لانا واجب ہے پس اگر امام معصوم نہ ہوتا تو اس کے احکام کا انکار واجب ہوتا نہ کہ احکام کو ماننا۔ یہ دلیل بھی شیعوں کے علامہ کی کچھ بوجھ (یعنی حماقت) پر ایسی شہادت دیتی ہے کہ کچھ نہ پوچھئے۔ یہ بات تو ایسی ہی ہے کہ جیسا فارسی کا محاورہ "میں کیا کہہ رہا ہوں اور میرا آنبور کیا کہہ رہا ہے" کیونکہ آیت کا خلاصہ تو صرف یہ ہے کہ اہل امر کی اطاعت کرنی چاہئے مگر کیا ضرور ہے کہ اہل امر سے مراد امیر اور امام ہی ہو بلکہ علماء ربانی ہو سکتے ہیں کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نائب ہونے کی وجہ سے خدا اور رسول کے احکامات لوگوں کو پہنچاتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ مخلوق کے پیشوا بن گئے ہیں جیسا کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے نائب ہونے کی وجہ سے مخلوق خدا کے پیشوا ہوتے۔ پس شیعہ صاحبان کہ اس موقع پر مدعی بنے ہوتے ہیں، اس احتمال کے ہوتے ہوئے کہ جو ان کے مقصود احتمال کی بہ نسبت معنوی ترجیح

[1] یعنی انبیاء اور اولیاء کی فہم خطا بہت معمولی اور بہت کم ہوگی اور ہم جیسوں کی خطا بہت بڑی اور بکثرت ہوگی۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

ذات اوشاں۔ چنانچہ منشاء الطاعۃ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم وصف رسالۃ است نہ ماہیۃ و ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم چنانچہ انفاذ رسول و اولی الامر خود بریں قدر دلیل کافی است و طاعۃ ذاتی منحصر دراں ذات خداوندی است کہ خالق ہمہ ذوات و اوصاف است و ہمیں وجہ اسم ذات یعنی اللہ اختیار فرمودند۔ لیکن چوں اینچنیں است اگر ضروری است امتثال یہاں اوامر ضروری است کہ اوامر خداوندی باشند و نہ وصف۔ رسالۃ و اولی الامری از میان مجاہد برخاست۔ پس اگر فرضاً نبی وقت ما ورای اوامر خداوندی امری فرمودہ باشد چنانچہ در صحاح اہل سنۃ مروی است کہ در تابیر نخل از خود منع فرمودند۔ اطاعۃ دراں امر بحکم آیۃ لازم و واجب نیست چنانچہ خود فرمودند

سے زیادہ ظاہر ہے۔ اس آیت سے کس طرح استدلال کر سکتے ہیں اور ہم نے مانا کہ اولی الامر سے مراد امیر اور اصطلاحی امام ہی ہو لیکن ان کی اطاعت کا منشا ان کا اولی الامر ہونا ہے نہ مطلق ان کی ذات۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا منشا آپ کے رسول ہونے کا وصف ہے نہ ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور نہ آپ کی ماہیت انسانی۔ چنانچہ رسول اور اولی الامر کا لفظ اتنی بات پر خود کافی دلیل ہے اور ذاتی اطاعت اس ذات خدا تعالیٰ میں منحصر ہے جو کہ تمام ذوات اور ان کی صفات کا خالق ہے اور اسی وجہ سے اسم ذات یعنی (اطیعوا اللہ میں) اللہ اختیار فرمایا۔ لیکن جب بات یہ ہے تو اگر ضروری ہے تو انہی احکام کی اطاعت ضروری ہے جو کہ خدا کی طرف سے ہوں ورنہ رسالت اور صاحب امر ہونے کا وصف جاتا رہے گا۔ پس اگر

فرض کر لو کہ اپنے وقت کا نبی، اگر خداوندی احکام سے ہٹ کر کسی بات کا خود حکم دے جیسا کہ اہل سنت کی صحیح کتب میں موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجوروں کی شاخ بندی سے منع فرمایا تو اس بات میں آیت کے حکم کے مطابق اطاعت لازم

اور واجب نہیں ہے جیسا کہ خود حضورؐ نے فرمایا

"تم لوگ اپنے دنیا کے معاملات کو خود زیادہ جانتے ہو"

انتم اعلم بامور دنیاکم

لہ عرب کے لوگ کھجور کے نر درخت کے پھول مادہ درخت کے اوپر جھاڑتے تھے جس سے کھجوریں زیادہ آیا کرتیں۔ ایسا کرنے کو تابیر کہتے ہیں (مظاہر حق کتاب الایمان) حدیث میں ہے:۔

عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ قَدِمَ نَبِيُّ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ وَهُمْ يَأْبُرُونَ النَّخْلَ فَقَالَ مَا تَصْنَعُونَ قَالُوا كُنَّا نَصْنَعُهُ قَالَ لَعَلَّكُمْ لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا كَانَ خَيْرًا فَتَرَكُوهُ فَنَفَضَتْ قَالَ فَذَكَرُوا ذٰلِكَ لَهُ فَقَالَ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ أَمْرِ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ (مسلم)

رافع بن خدیج نے کہا کہ نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینے تشریف لائے اور وہاں کے لوگ کھجور کے درختوں کی تابیر کیا کرتے تھے آپ نے دریافت فرمایا کہ تم کیا کرتے ہو۔ انہوں نے کہا ہم حسب عادت کرتے ہیں۔ فرمایا شاید کہ اگر تم نہ کرو تو بہتر ہے۔ لہٰذا انہوں نے چھوڑ دیا تو اس سال میوہ کم ہوا۔ راوی نے کہا یہ بات انہوں نے آنحضورؐ سے کہی تو آپ نے فرمایا میں تو ایک بشر ہوں اگر میں تم سے تمہارے دین کے بارے میں کچھ کہوں تو اسے اختیار کر لو اور اگر میں تم سے اپنی عقل سے کوئی بات کہوں تو اس کے سوا نہیں کہ میں ایک بشر ہوں۔

اور بعض روایات میں اسی حدیث سے متعلق یہ الفاظ ہیں "انتم اعلم بامور دنیاکم" تم اپنے دنیا کے معاملات کو خوب جانتے ہو۔ (مظاہر حق)

toobaa-elibrary.blogspot.com

او کرا قال۔ لیکن وقیکہ اہل سنت دربارہ وی اینچنیں گفتہ باشند دا وشاں چہ کنند۔ خداوند علیم خود چنیں میفرماید چنانچہ دانستی و دربارہ امام بدیہ اولی تسلیم نخواہند کرد کہ بہر گونہ مطاع باشد و منکر و مدعا علیہ را دانی کہ باحتمالے رد قول مدعی تواں کرد چہ جائیکہ خود منطوق کلام مستدل بر باشد و بہمیں وجہ غالباً پس ازیں آیہ جملہ دیگر آوردہ اند کہ بمنزلہ شرح و تفسیر است مر بقیہ آیہ اولی دربارہ اشارہ مذکور امنی جملہ

فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

مطلب مذکور پس از مطالعہ جملہ لاحقہ از علم الیقین بحق الیقین میرسد بلکہ برامکان خطا ائمہ دلالت مارد کہ برس مگر فہم بکار است۔ ورنہ تابیلیاں را با ایں روشنی آفتاب ہم بنظر نمی آید۔

الغرض اگر امام معصوم نخواہد بود اگر در فہم معصوم نیست ہر چہ بحکم خطا گفتہ باشد منجملہ اوامر خداوندی نخواہد بود۔ فی بلکہ وصف امامت و اولی الامری نیز ازیماں خواہد خاست اگر کسی انکار کند بر امام انکار نمیکند و اگر تسلیم نمیکند انکار از حکم خداوندی نخواہد بود قول باطل او رد میکند امام خبر خدا را پس پشت می اندازد۔ تحقیق دانم کہ دریں امر علامۂ شیعیاں چہ گفتہ ہی دیدہ اند بجز آنکہ موافق (آیۂ)

یا جیسا کہ فرمایا۔ لیکن جب اہل سنت نبی کے بارے میں ایسا عقیدہ رکھتے ہوں اور وہ بھی کیا کریں جب خداوند علیم خود اسی طرح فرماتے ہیں جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا تو امام کے بارے میں تو بدرجہ اولی تسلیم نہیں کریں گے کہ ہر طرح سے وہ قابل اطاعت ہوگا اور منکر اور مدعا علیہ یعنی منکر دعوی کو یہ حق پہنچتا ہے کہ مدعی کے خلاف ایک احتمال بھی نکل آئے تو مدعی کے دعوے کو رد کر دے کہا یہ کہ کلام کا واضح مفہوم وجہ استدلال ہو اور غالباً اسی وجہ سے آیت کے بعد دوسرا جملہ لائے ہیں جو اشارۂ مذکورہ کے بارے میں آیت اولی کے متعلق شرح اور تفسیر کا درجہ رکھتا ہے۔ میری مراد یہ آیت ہے:۔

"پس اگر تم کسی چیز میں جھگڑ پڑو تو اس میں اللہ اور رسول کی طرف رجوع کرو اگر تم اللہ اور قیامت پر ایمان رکھتے ہو"

مذکورہ مطلب بعد والے جملے کے مطالعے کے بعد علم الیقین سے حق الیقین کے درجے پر پہنچ جاتا ہے بلکہ ائمہ کی نفرض کے ممکن ہونے پر ایسی دلالت کرتا ہے کہ کچھ نہ پوچھو۔ مگر اس کے لئے سمجھ کی ضرورت ہے۔ ورنہ اندھوں کو تو آفتاب کی روشنی میں بھی کچھ نظر نہیں آتا۔

غرض یہ ہے کہ اگر امام معصوم نہ ہوگا تو اگر وہ فہم میں معصوم نہیں ہے تو وہ جو کچھ نفرض کے باعث کہا ہوگا تو وہ منجملہ خدائی احکامات کے نہ ہوگا یہی نہیں بلکہ اس وقت اس بارے میں امامت اور صاحب امر ہونے کی صفت بھی درمیان سے اٹھ جائے گی۔ اس صورت میں امام کا کہنا ماننے سے انکار کر دینا۔ امام کا انکار کرنا نہیں ہے اور اگر اس کی خطابات کو تسلیم نہ کرے تو حکم خداوندی کا انکار لازم

لہ یہ آیت پارہ ۵ سورۂ نساء کوع ۸ میں ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

نہیں آتا بلکہ وہ امام کے غلط حکم اور باطل بات کو رد کر رہا ہے اور غیر اللہ کے حکم کو پس پشت ڈال رہا ہے۔ مگر میں نہیں جانتا کہ شیعوں کے علماء نے اس معاملے میں کیا گناہ دیکھا ہے سوائے اس کے کہ اس آیت کے موافق

اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ اَوْلِيَآءَ[1]

"اتباع کرو تم جو تمہارے رب کی طرف سے نازل کیا گیا ہے اور اس کے سوا اور اولیاء کی پیروی مت کرو۔"

باشد دیگر چہ باشد

یہی ہے اور اس کے سوا کیا ہے۔

واگر خاطی در عمل است و باعتبار اعمال معصوم نیست انکار بر افعالش مذائم بچہ طور مخالف فرمان واجب الاذعان

اور اگر (امام سے) کسی عمل میں خطا ہوتی ہے اور اعمال کے اعتبار سے معصوم نہیں ہے تو اس کے افعال پر نکیر کرنا میں نہیں سمجھتا کہ کس طرح خدا کے واجب الاطاعت حکم کے مخالف ہوگا جو اس نے فرمایا ہے کہ)

اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ۔

"اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور جو تم میں سے صاحب حکم ہو۔"

است ما چناں شنیدہ ایم کہ امر چیزی دیگر است و فعل چیزی دیگر۔ مقتضاء اطاعت اولی الامر امتثال امر است نہ اتباع افعال تا انکار بر افعال امام مخالف این باشد

ہم نے تو ایسا سنا ہے کہ امر اور چیز ہے اور فعل دوسری چیز ہے۔ اولی الامر کی اطاعت کا مقتضا احکام کی تعمیل ہے نہ کہ اس کے افعال کی پیروی۔ کہ امام کے افعال سے انکار اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول کے مخالف قرار دیا جا سکے

این است حال دلیل سوم۔

یہ ہے علامہ طوسی کی تیسری دلیل کی حقیقت

دلیل چہارم علامہ طوسی

اکنوں از حال دلیل چہارم نیز بشنو۔

علامہ طوسی کی چوتھی دلیل

اب ذرا علامہ طوسی کی چوتھی دلیل کا حال سنئے

علامہ شیعیاں بیفزایند کہ اگر امام معصیت کند از عوام در درجہ کمتر باشد۔ چہ امام از قبح معاصی آگاہ تر است و از مناقب طاعات خبردار تر۔ ما میدانیم کہ علامہ نصیر الدین لاجرم علامہ باشد این نیدانیم کہ این چیں سخنہا بی سر و پا نیز یاد آوردہ اند۔ بناء این دلیل بر دو مقدمہ است کہ

شیعوں کے علماء صاحب فرماتے ہیں کہ اگر امام گناہ کرے تو درجہ میں عوام سے کمتر ہوگا۔ کیونکہ امام گناہوں کی برائی سے زیادہ آگاہ ہوتا ہے اور طاعتوں کی خوبیوں سے زیادہ خبردار ہوا کرتا ہے۔ ہم تو یہ سمجھتے تھے کہ علامہ نصیر الدین طوسی یقیناً علامہ ہوں گے لیکن ہم یہ نہیں جانتے تھے کہ اس قسم کی

---

[1] سورۃ اعراف رکوع ۱ پوری آیت اس طرح ہے "اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ اَوْلِيَآءَ ۭ قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ ۝" مترجم

[2] پارہ ۶ سورۃ نساء رکوع ۵۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

بہر ثبات دو مقدمہ مذکورہ ضروری است۔

مقدمہ اول اول آنکہ امامۃ مفضول بر افضل و فاضل نمی تواں شد۔

مقدمہ دوم دوم آنکہ امام را آگاہی و اطلاع قباحح معاصی و مناقب طاعات ازدیگراں زیادہ تر باید۔

لیکن دانی کہ ہر دو مقدمہ باطل است۔ امامت طالوت دلیل بطلان مقدمہ اولی است۔ و معانیہ مسطورہ بالا کہ در شرط بودن علم و نبودن آں ہر امام گذشتہ مذکور شدہ ہر ابطال مقدمہ ثانیہ کافی است۔ با اینچہ علامہ را اگر دلیلی بہم نہ رسیدہ بود ازیں مصادرہ علی المطلوب کلام مطلوب بدست افتاد۔ آخر دریں گفتن کہ امام را عصمت ضروری است و دریں قول کہ امام را فضیلت و اعلمیت ضرور است چنداں فرق نیست کہ آں را دعوی و ایں را دلیل گردانید۔ آری اگر اول را دلیل و ثانی را دعوی قرار دادی قدری گنجائش رد و کد بود۔ چہ اول خاص است و مستلزم ثانی و ثانی عام است و مستلزم لعل نیست۔ بالجملہ بہر اثبات خاص اگر عام را آوند کار نمی بر آید۔ ہاں بدیں نظر کہ عام، خاص را لازم محل باشد مصادرہ لازم نخواہد آمد۔

اوث چٹانگ باتیں بھی انہوں نے دیکھی ہیں۔ اس دلیل کو زیادہ دو مقدموں پر ہے کہ اس دلیل کو ثابت کرنے کے لئے وہ دونوں مقدمے ضروری ہیں۔

اول یہ کہ امامت اس شخص کی جو کمتر درجہ کا ہو اپنے سے افضل اور زیادہ فاضل پر نہیں ہو سکتی۔

دوسرے یہ کہ امام کو گناہوں کی برائیوں اور طاعات کی خوبیوں سے دوسروں کی بہ نسبت زیادہ آگاہی اور واقفیت ہونی چاہئے۔

لیکن تمہیں پتہ ہے کہ یہ دونوں مقدمے باطل ہیں۔ پہلے مقدمہ کے باطل ہونے کی دلیل طالوت کی امامت ہے اور مذکورہ بالا (یہ ہے) معانیین جو امام کے لئے عالم ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں ہے۔ دوسرے مقدمے کے باطل کرنے کیلئے کافی ہے۔ ان سب باتوں کے باوجود اگر علامہ کو کوئی دلیل دستیاب نہ ہوئی تھی تو اس مصادرہ علی المطلوب سے کوئی سا مقصد حاصل ہوا۔ آخر اس کہنے میں کہ امام کیلئے عصمت ضروری ہے اور اس قول میں کہ امام کے لئے زیادہ فاضل ہونا اور زیادہ عالم ہونا بہت ضروری ہے۔ چنداں فرق نہیں ہے کہ (طوسی نے) اسکو دعوی اور اسکو دلیل بنادیا۔ ہاں اگر اول کو دلیل اور دوسرے کو دعوی قرار دیتے تو بحث کرنے کی قدرے گنجائش تھی۔ کیونکہ اول خاص ہے اور ثانی کو مستلزم ہے اور ثانی عام ہے اور وہ اول کو مستلزم نہیں ہے خلاصہ

لہ دونوں مقدمے یعنی کمتر درجے والے کی فاضل تر پر امامت کا نہ ہو سکنا اور امام کا دوسروں کی بہ نسبت طاعات اور سیئات سے زیادہ واقف ہونا اس لئے غلط ہے کہ طالوت دونوں حالتوں میں حضرت شموئیل علیہ الصلوٰۃ والسلام سے کم درجہ تھا اور پھر اس کو امام بنایا گیا۔ مترجم

سے دعوے ہی کو دوسرے عنوان سے دلیل بنا دینے کو مصادرہ علی المطلوب کہا جاتا ہے۔ یہ علم المناظرہ کی ایک اصطلاح ہے۔ مترجم

سے مطلب یہ ہے کہ جہاں خاص ہو وہاں عام پایا جاتا ہے گا اور جہاں عام ہو وہاں خاص پایا جانا ضروری نہیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

یہ ہے کہ اگر خاص کو ثابت کرنے کیلئے اگر دلیل میں عام کو پیش کریں گے تو کام نہیں نکلتا۔ ہاں اس خیال سے کہ عام خاص کے لئے لازم ہوتا ہے، مصداق علی المطلوب لازم آجائے گا۔

باقی ماند آنچہ دریں عصر ضروری شد تنصیص نیز ضروری باشد ورنہ صرف تمام محال است۔ چہ منشوی است نہ امر خارجی کہ بچشم و گوش تواں دید و شنید۔ بہر ایضاح کاغذ سیاہ کردن ضرور نیست و ہمانا دریں دعویٰ قدم بقدم نصاریٰ رفتہ اند کہ بشارۃ نبی اول بہر نبی ثانی شرط میکند۔ ہاں اگر دلائل مردودہ بر ثبوت میرسید آنوقت دریں امر نیز بحث میکردیم۔ بار دیگر مراد ش از تنصیص، اگر تعیین و تشخیص نام و نشان و محقق شکل و حسب و نسب است کہ مفاد ش تشخص جزئی باشد این چنیں تعیین در انبیا ہم مفقود تا باتمہ چہ رسد۔ از آدم علیہ السلام گرفتہ تا بہ نبی ما خاتم الرسل صلوات اللہ علیہم اجمعین کی نیست کہ از سابق این چنیں تعیین بہراو کردہ باشند۔ و اگر مراد ش برای محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چنین کردہ باشند آں تعیین درحق کدام مومن بکار آمد۔ ہاں معجزات علمی و عملی را اگر گوئی بجا است۔ لیکن ازاں تا باین فرق است کہ محتاج بیان نیست و اگر مراد ش این است کہ بوصفی تعبیر کنند کہ بجز یک کس بر کسی دیگر منطبق نشود۔

باقی رہی یہ بات کہ چونکہ عصمت ضروری ہو گئی ہے تو اس کا اعلان بھی ضروری ہوگا ورنہ امام کی شناخت محال ہو جائے گی کہ یہ ضروری امر ہے نہ کہ خارجی کہ آنکھ اور کان سے دیکھ سکیں اور سن سکیں۔ اس کو باطل ثابت کرنے کے لئے کاغذ کالا کرنا ضروری نہیں ہے۔ اور (علامہ طوسی) اس دعوے میں نصاریٰ کے قدم بقدم چلے ہیں کہ جو پہلے نبی کی طرف سے دوسرے نبی کے آنے کی بشارت دینا شرط قرار دیتے ہیں۔ ہاں اگر رد کئے گئے دلائل ثبوت کو پہنچ جاتے تو اس وقت ہم اس معاملے میں بحث کرتے۔ ان تمام باتوں کے باوجود اگر تنصیص سے علامہ کی مراد امام کا حسب و نسب شکل و صورت اور نام و نشان کا تعین کرنا تو اس کا فائدہ تشخص جزئی ہوگا اور اس قسم کا تعین انبیاء میں بھی نہیں پایا جاتا کجا یہ کہ ائمہ میں پایا جائے۔ آدم علیہ السلام سے لیکر نبی آخر الزمان صلوات اللہ علیہم اجمعین تک ایک بھی نبی ایسا نہیں ہے کہ پہلے سے اس قسم کی تعیین اس کے لئے کسی نے کی ہو اور اگر فرض کر لو کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے اس قسم کی تعیین کی ہو تو وہ تعیین کس ہو من کے لئے سام آئی۔ ہاں علمی اور عملی معجزات کے متعلق اگر کچھ تو درست ہے لیکن اس میں اور اس میں واضح فرق ہے کہ جو بیان کا محتاج نہیں اور اگر علامہ کی مراد یہ ہے کہ یہ اس کا ایسا وصف بیان کریں کہ ایک کے سوا کسی دوسرے پر چسپاں نہ ہو سکے تو

اوّل ضرور تش معلوم و نہ حاجتہ الجاز کہ بالاتفاق فضول است چہ باشد۔

دوم در جملہ انبیا منقود خصوصاً در اول انبیاء یعنی آدم علیہ السلام۔

اوّل تو اس کی ضرورت ہی کیا اور نہ اعجاز کی ضرورت کہ منقطعہ طور پر ضروری ہے کیا رہیگی۔

دوسرے تمام انبیا میں ایسی تعیین وصف مفقود ہے خاص طور پر سب سے پہلے نبی یعنی آدم علیہ السلام میں۔

لہ یعنی علمی و عملی معجزات دیکھ کر لوگ ایمان لائے اور نبی کی اس طرح تعیین ہوئی۔ مترجم

ت کیونکہ آدم علیہ السلام سے پہلے کوئی نبی یا انسان تھا ہی نہیں جو آدم علیہ السلام کی تعیین کرتا لہٰذا کسی نبی کی تعیین کیسے ہو سکتی ہے اور پھر آدم علیہ السلام طوسی کے خیال کے مطابق نبی کہہ سکتے تھے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

سوئم گوئیم کہ ایں تعیین ہر خلفا را بعد فرمودند چنانچہ آیۃ۔

وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ

اگر بدیدہ تدبر دیدہ شود بریں قرار گواہی دارد و بچنیں۔

عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ مِنْ بَعْدِيْ

وحدیث

اِقْتَدُوْا بِالَّذِيْنَ مِنْ بَعْدِيْ

ہر امامۃ ائمہ اربعہ یا دوازدہ شان شاہد می تواں شد چہ لفظ مِنْ بَعْدِيْ کہ در حدیث دوم است سوائے شیخین رضی اللہ عنہما ہر کسی راست نمی آید۔ و در حدیث اول ہمیں لفظ با لفظ راشدین پیوستہ تعیین خلفاء اربعہ مبرہن باید۔ چہ معنی رشد کہ ہمانا اہتداء و اتباع نبویست موں کل الوجوہ اگر یافتہ می شود چنانچہ از سیرۃ و صورۃ شاں ہویدا بود۔

بالجملہ اگر تعیین فرمودہ اند ہر ایں مردماں فرمودہ اند نہ ہر دیگراں و اگر مراد ش از تنصیص آں باشد کہ خود امام

دیگر سے ہم کہتے ہیں کہ یہ تعیین خلفاء اربعہ کے لئے ہے۔

چنانچہ آیت (حسب ذیل)

"اللہ نے تم میں سے ان لوگوں سے وعدہ کیا ہے جو ایمان لائے"

کو غور کی نگاہ سے دیکھا جائے تو اتنی بات پر گواہی دیتی ہے اور اسی طرح

"تم پر میری سنت اور میرے بعد کے خلفاء راشدین کی سنت کو اپنے اوپر لازم کرو"

اور حدیث ذیل

"تم میرے بعد میں آنے والے لوگوں کی پیروی کرو۔"

چاروں اماموں یا ان کے بارہ اماموں کی امامت کے لئے گواہ ہو سکتی ہے کیونکہ "من بعدی" کے الفاظ جو کہ دوسری حدیث کے ہیں سوائے شیخین (حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ) کے کسی پر فٹ نہیں ہوتے اور پہلی حدیث میں بھی لفظ راشدین کے لفظ کے ساتھ مل کر خلفاء اربعہ کی تعیین کر دیتا ہے کیونکہ رشد کے معنی کہ وہ رشد یقیناً نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی اور ان سے ہدایت حاصل کرنا ہے اور وہ راشدین ہی حضرات میں پایا جاتا ہے جیسا کہ ان کی صورت اور سیرت سے ظاہر تھا۔

بالجملہ اگر تعیین فرمائی ہے تو ان ہی اشخاص کے لئے فرمائی ہے نہ کہ دوسروں کے لئے اور اگر اعلان سے ان

---

[1] پوری حدیث جو مشکوٰۃ "باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ" میں ہے حسب ذیل ہے۔

عَنِ الْعِرْبَاضِ بْنِ سَارِيَةَ قَالَ صَلّٰى بِنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ ثُمَّ اَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ فَوَعَظَنَا مَوْعِظَةً بَلِيْغَةً ذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُوْنُ وَوَجِلَتْ مِنْهَا الْقُلُوْبُ فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ كَاَنَّ هٰذِهٖ مَوْعِظَةُ مُوَدِّعٍ فَاَوْصِنَا فَقَالَ اُوْصِيْكُمْ بِتَقْوَى اللّٰهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَاِنْ كَانَ عَبْدًا حَبَشِيًّا فَاِنَّهٗ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِيْ فَسَيَرٰى اخْتِلَافًا كَثِيْرًا فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ الْمَهْدِيِّيْنَ تَمَسَّكُوْا بِهَا وَعَضُّوْا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ وَاِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْاُمُوْرِ فَاِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ (احمد، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کی مگر ترمذی اور ابن ماجہ نے صلوٰۃ کا ذکر نہیں کیا)۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

یا در بارۂ تقرر ش بر منصب امامت وحی از خدا آید۔ اگر تسلیم کنیم مطلبش نخواہد برآمد چہ وحی امام اگر حجت باشد بہر او حجت و باشد بہر دیگراں کہ ہنوز دراں متش تامل دارند چہ کار خواہد کرد۔ چہ تسلیم قول نبی یا ولی بعد تسلیم نبوۃ و ولایتش ضروری است۔ در تسلیم نبوۃ و ولایتش تاثیری ندارد ورنہ ہماں مصادرہ علی المطلوب لازم خواہد آمد۔ و آنکہ در بارہ شرط بودن عدم سبق کفر در بارۂ امامت دست بآیۃ

لَا یَنَالُ عَہۡدِی الظّٰلِمِیۡنَ

زدہ اند۔ شاید بعالم سکر یا وقت وجد زدہ باشند۔ اگر فرض کنیم کہ در

اِنِّیۡ جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ اِمَامًا

از امام امام مصطلح شیعہ مراد داشتہ اند از ظلم کہ در عَلِیۡ مذکور است ظلم بالفعل یکدام دستاویز گرفتہ اند۔ اگر فہم باشد در ہمچو آیات اشارۃ بملکات و مراتب بالقوۃ است ورنہ ھُدًی لِّلۡمُتَّقِیۡنَ وغیرہ جملہ قرآنی مضمحل الحال طلاں خواہد شد۔ کس نمیداند کہ ہمہ متقیاں بالفعل ہدایت دوامہ کدام مرض است۔ تحصیل حاصل امریہودہ است کہ از خداوند متعال محال و اگر تسلیم کنیم کہ مرتبہ فعلی در ہمچو آیات مراد است لازم آید کہ ہدایۃ مشرکاں و کافراں و فاسقاں و ایمان و توبہ اوشاں محال باشد چہ در ہمیں قرآن می فرمایند

کی سلوبہ ہے کہ خود امام کے منصب امامت پر تقرر کے وقت، خدا کی طرف سے وحی آتی ہے۔ اگر ہم مان بھی لیں تو ہمیں کا مطلب کچھ نہ نکلے گا کیونکہ امام کی وحی اگر حجت ہوگی تو ماننے والوں کے لئے ہوگی۔ دوسروں کے لئے کہ ابھی اس کی امامت میں تامل رکھتے ہیں کیا فائدہ دے گی کیونکہ نبی یا ولی کے قول کو تسلیم کرنا اس کی نبوت یا ولایت کو ماننے کے بعد ضروری ہے۔ خود اس کی ولایت یا نبوت کو مان لینے میں کوئی اثر نہیں رکھتی ورنہ وہی مصادرہ علی المطلوب لازم آئے گا اور یہ کہ امامت کے بارے میں زمانۂ سابق میں کفر کا نہ ہونا شرط قرار دیا ہے اور اس آیت

میرا عہد ظالمین کو نہیں پہنچتا۔

کو دستاویز بنایا ہے تو شاید نشہ کے عالم میں یا بے ہوشی کے وقت بنایا ہوگا۔ اگر گزرش کریں کہ

میں تجھے لوگوں کا امام بنانے والا ہوں

میں امام سے شیعوں کا اصطلاحی امام مراد لیا ہے تو پھر ظلم سے جو کہ ظالمین میں ہے بالفعل ظلم کا ہونا کس سند سے لیا ہے۔ اگر سمجھ ہو تو اس جیسی آیات میں بالقوہ مراتب اور ملکات کی طرف اشارہ ہے ورنہ ھُدًی لِّلۡمُتَّقِیۡنَ وغیرہ قرآن کی آیتیں ہدایت کے لئے بچوں کا کھلونا بن کر رہ جائیں گی۔ کوئی نہیں جانتا کہ بالفعل متقیوں کے لئے ہدایت، کس مرض کی دوا ہے۔ حاصل شدہ بات کو حاصل کرنا فضول ہے چونکہ خدائے قدیر سے محال ہے اور اگر ہم تسلیم کریں کہ اس جیسی آیات میں مرتبہ فعلی مراد ہے تو پھر یہ لازم آتا ہے کہ مشرکوں کافروں اور فاسقوں کی ہدایت اور ان کا ایمان اور توبہ محال ہے کیونکہ اسی قرآن میں فرماتے ہیں

لہ یہ آیت ۱۲ ویں آگے پیچھے ہیں۔ آیات کی ترتیب اس طرح ہے:۔ وَاِذِ ابۡتَلٰۤی اِبۡرٰہٖمَ رَبُّہٗ بِکَلِمٰتٍ فَاَتَمَّہُنَّ ؕ قَالَ اِنِّیۡ جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ اِمَامًا ؕ قَالَ وَمِنۡ ذُرِّیَّتِیۡ ؕ قَالَ لَا یَنَالُ عَہۡدِی الظّٰلِمِیۡنَ (پارہ ۱ سورۂ بقرہ رکوع نمبر ۱۴) اللہ تعالیٰ نے ابراہیم علیہ السلام کو چند باتوں (احکام) میں آزمایا انہوں نے ان کو پورا کر دکھایا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اے ابراہیم میں ضرور تجھے لوگوں کا امام بنانے والا ہوں۔ انہوں نے کہا اور میری ذریت میں سے بھی۔ فرمایا میرا عہد ظالمین کو شامل نہیں ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

۱۔ وَاللّٰہُ لَا یَھْدِی الْقَوْمَ الْکٰفِرِیْنَ

۲۔ وَاللّٰہُ لَا یَھْدِی الْقَوْمَ الْفٰسِقِیْنَ

۳۔ وَاللّٰہُ لَا یَھْدِی الْقَوْمَ الظّٰلِمِیْنَ

اکنوں بجز آنکہ ازیں الفاظ مراتب بالقوہ مراد دانند چارہ نیست۔ ورنہ قصص ایمان آوردن بسیاری از کفار و توبہ کردن بسیاری از فساقاں کہ در ہمیں قرآن موجود است چہ معنے داشتہ باشد۔ آیت

اِلَّا قَوْمَ یُوْنُسَ لَمَّآ اٰمَنُوْا کَشَفْنَا عَنْھُمْ الْعَذَابَ (قرآن کریم)

وہم دیگر آیات دایاد کن و مدح توابیں و احکام و خطابات توبہ و ایمان را پیش نظر کن و باز بگو کہ اگر توبہ کافراں و فاسقاں از حالات بودی ایں وقوع توبہ ہیچگونہ بودی و ایں سہ خطابات چہ کار کشودی۔ مگر آنکہ نزد شیعیاں ایمان آوردن کافراں یا ہدایت یافتن فیض شیطانی باشد کار خدا نباشد نعوذ باللہ من ذالک

وحق اینست کہ مراد از امام دریں آیۃ امام مصطلح مراد است و مراد از ظالمین دریں آیۃ ظالمان بالفعل و آنرا کہ ہدایت یافتہ اند یا وقت خروج امام آخر الزماں یا پس و پیش آں ہدایۃ الخ ہدایت یافت دو مرتبہ مگر از کفر و فسق و ظلم چناں منزہ بودند کہ آب در ترسہ

۱۔ اور اللہ قوم کافرین کو ہدایت نہیں دیتا۔

۲۔ اور اللہ فاسقوں کی قوم کو ہدایت نہیں دیتا۔

۳۔ اور اللہ ظالمین کی قوم کو ہدایت نہیں دیتا۔

اب اس کے سوا کہ ان الفاظ سے بالقوہ مراتب مراد لیں اور کوئی چارہ نہیں ہے۔ ورنہ بہت سے کافروں کے ایمان لانے اور فاسقوں کے توبہ کرنے کے قصے کہ اسی قرآن میں موجود ہیں کیا معنی رکھتے ہیں۔ اور آیت (ذیل)

"مگر قوم یونس جب وہ ایمان لے آئی تو ہم نے ان سے عذاب کو ہٹا دیا"۔

اور دوسری آیات کو یاد کیجئے اور توبہ کرنے والوں کی مدح اور توبہ و ایمان کے خطابات کو پیش نظر رکھئے اور پھر بتایئے کہ اگر کافر فاسق ظالم کی توبہ حالات میں سے ہوتی تو پھر قوم یونس کی توبہ کا واقعہ کس طرح ممکن ہوتا اور یہ مذکورہ بالا تینوں خطابات کیا مشکل کشائی کرتے تاکہ کافروں کا ایمان قائم اور ہدایت یافتہ شیعوں کے نزدیک شیطانی فیض ہوگا۔ خدا کا فیض نہ ہوگا۔ تو ہم اس بات سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں اور حق یہ ہے کہ نہ تو اس آیت میں امام سے اصطلاحی امام مراد ہے اور نہ ظالمین سے اس آیت میں بالفعل (ظالم لوگ) مراد ہیں اور جو لوگ کہ ہدایت یافتہ ہیں یا امام آخر الزمان (امام مہدی) کے نکلنے کے وقت یا ان سے آگے پیچھے ہدایت پائیں گے تو وہ

لہ بالقوہ کافرین، فاسقین اور ظالمین سے وہ کافر، فاسق اور ظالم مراد ہیں جن کی فطرت کفر، فسق اور ظلم کو ہمیشہ کے لئے قبول کر چکی ہو وہ کبھی ہدایت پر نہیں آتے۔ البتہ کہنے کو کافر ہوتے ہیں جو ایمان لے آتے ہیں بالفعل تو کافر ہوتے ہیں لیکن بالقوہ نہیں کہ وہ مومن ہو جاتے ہیں جیسے قوم یونس علیہ السلام۔ مترجم

ٹ پوری آیت یہ ہے "فَلَوْلَا کَانَتْ قَرْیَۃٌ اٰمَنَتْ فَنَفَعَھَآ اِیْمَانُھَآ اِلَّا قَوْمَ یُوْنُسَ لَمَّآ اٰمَنُوْا کَشَفْنَا عَنْھُمْ عَذَابَ الْخِزْیِ فِی الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا وَمَتَّعْنٰھُمْ اِلٰی حِیْنٍ" (سورہ یونس رکوع ۱۰) یونس علیہ السلام کی قوم نینوی میں جو موصل کے پاس عراق میں ایک شہر ہے آباد تھی۔ یہ لوگ بت پرست تھے۔ پیغمبر نے ان کو بت پرستی سے منع فرمایا۔ مگر نہ مانے۔ آخر یونس علیہ السلام نے بحکم عذاب کی خبر دے کر اور غضب ناک حالت میں بستی کو چھوڑ کر چلے گئے۔ قوم کے لوگوں نے توبہ کی، بت توڑ ڈالے۔ سچے دل سے ایمان لے آئے تو اللہ تعالیٰ نے ان سے عذاب کو ہٹا لیا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

ملکہ از حرارۃ۔ آری چنانکہ آب از صحبت آتش حرارۃ بخود میکشد و آنوقت اطلاق حار بران رواست ہمچناں کسانیکہ ہدایت یافتہ اند یا خواہند یافت بصحبت کفار و فساق وصف کفر و فسق و ظلم گرفتہ مصداق این اطلاقات معروفہ یعنی کافر و فاسق و ظالم می شوند۔

ہدایت یافتہ اپنی استعداد اور قوت کے مرتبے میں کفر و فسق اور ظلم سے ٹھیک اسی طرح پاک تھے جیسے کہ پانی مرتبہ قوت میں حرارت سے پاک ہوتا ہے۔ ہاں جیسا کہ پانی آگ کی صحبت سے حرارت کو اپنی طرف کھینچ لیتا ہے اور اس وقت حار و گرم، کا لفظ اس پر بولنا درست ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سے وہ لوگ جنہوں نے ہدایت پائی یا ہدایت پائیں گے وہ کفار اور فاسق لوگوں کی صحبت سے کفر فسق اور ظلم کا وصف لے کر ان مشہور اوصاف کے نام سے متصف ہو کر کافر، فاسق اور ظالم کہے جاتے ہیں۔

باقی ماند اینکہ اگر امام مصطلح شیعہ مراد نیست باز چہ مراد است

ازیں جستجو کہ انشاء اللہ تعالیٰ بر طرف میزنیم

باقی رہی یہ بات کہ اگر امام سے شیعوں والی اصطلاحی امام مراد نہیں ہے تو پھر کونسا مراد ہے۔ ہم سے سنئے کہ انشاء اللہ ہم تیسرے نشانے[1] پر لگاتے ہیں۔

عزیزمن! اول دو مقدمہ یاد دارد۔

مقدمہ اول یکی آنکہ موافق:۔ "مَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ"[2] تا مقدور از الفاظ قرآنی معنی حقیقی موضوع عرب مراد داری۔

عزیز من! پہلے دو مقدمے یاد رکھئے

مقدمہ اول ایک تو موافق "نہیں بھیجا ہم نے کوئی رسول مگر اسکو قوم کی بولی" حتی المقدور قرآن کے الفاظ سے اصلی معنی جو عربوں کے نزدیک تھے ہیں تم مراد لو۔ (اردو والے معنی مراد نہیں لینا)

مقدمہ دوم دوم آنکہ "سَتَكُوْنُ اِمَامًا" ظرفیہ مذکورہ اند۔

مقدمہ دوم دوسرے یہ کہ "سَتَكُوْنُ اِمَامًا" (تو مقرر امام ہوگا) نہیں فرمایا ہے بلکہ

اِنِّیْ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا۔

"میں آپ کو لوگوں کا امام بنانیوالا ہوں"۔

ظرفیہ مذکورہ اند۔ اندریں دو مقدمہ اگر عمر بکار بری خود بخود دانی کہ مراد این آیت وعدۂ عطاء نبوۃ است چہ معنی امام در محاورات ہمیں پیشوا است در ہر امر کہ باشد لیکن دریں آیۃ این مطلق را مقید بجعل خود کردہ اند۔ کہ سوائے از نوع نبوۃ امامتے یافتہ نشود۔ و بالجملہ

فرمایا ہے۔ ان دو مقدمات میں اگر عمر کو کام میں لاؤ تو تم خود جان لوگے کہ اس آیت کا مطلب نبوۃ عطا کرنے کا وعدہ ہے کیونکہ امام کے معنی عرب کے کلام میں اسی پیشوا کے ہیں خواہ وہ کسی امر کا پیشوا ہو لیکن اس آیت میں مطلق امامت کو اپنے بنائے ہوئے امام سے مقید

---

[1] ہم تیر نشانے پر لگاتے ہیں کا جملہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی جا بجا انکساریوں کے اظہار کے باوجود اس غیبی طاقت کا مظاہرہ کرتا ہے جو اہل علم اور صحت مند محققین کی قلم یا زبان سے مناظرے یا مباحثے کے وقت نکل جاتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ حضرت قاسم العلوم کا مقام اس جیسے جملوں کے لئے موزوں اور برمحل ہوتا ہے۔ مترجم

[2] پوری آیت یہ ہے وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللّٰهُ مَنْ يَّشَآءُ وَيَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ (پارہ ۱۳ سورۂ ابراہیم ۱)

toobaa-elibrary.blogspot.com

امام جنس است کہ نبی و غیر نبی از افراد اوست و فضل نوع نبی مفہوم بعطیہ خداوندی است کہ با ارسال رسل و دیگر مساوات میزند و شاید ہمیں حکمت باشد کہ خدا و رسول صلی اللہ علیہ وسلم متعدی خلافت احدی از خلفا نشدند۔

شبہ واگر در سینہ ات خطور کردہ باشد کہ ہر چہ بعالم از حوادث سر میزند بہ بھول خدا تعالیٰ است۔

جواب جوابش این ست کہ بالذات امامت و واسطہ و بالواسطہ است۔ در صورۃ اولی منسوب بو سانطی شود و ہمیں است کہ احسان و علم را بالذات بکند در صورۃ ثانیہ حوادث منسوب بخدا می باشد۔ مثل ارسال رسل و علم لدنی وغیرہ۔

اگر جای تنگ نہ شد مثالی عرض میکردم مگر بوجہ شہرۃ برقلم آں عزیز میگذارم۔

و دلیل دیگر کہ بر اثبات امامت امام برحق حضرت رابع الخلفا آوردہ قابل آں نیست کہ اہل علم رو بجوابش کنند۔ تعداد اوصاف کہ امام کس نیاند آری اگر میزانی بہر وزن اوصاف بیان نہادہ می گفتند کہ پلہ اوصاف رابع الخلفا بنسبت پلہ اوصاف خلفا ثلثہ گران است۔ ہیچ جائے انکار نبود۔ اکنوں ما را ہمیں بس است کہ اگر تسلیم کنیم کہ امامت مفضول با وجود فاضل قبیح است و ھو کما تری تا ہم چہ کند کہ خلفا ثلثہ در وزن اوصاف معدودہ فاضل تر باشند و نہ وعدہ خداوندی کہ در بارہ خلفا از لسان غیب آید

کیا ہے تاکہ نوع نبوت کے سوا کوئی اور امامت نہ پائی جائے۔ بالجملہ امام ایک جنس ہے کہ نبی اور غیر نبی اس کی قسموں میں سے ہے اور نوع نبی کی فضل خدا کی طرف سے بنائے جانے کا مفہوم ہے جو ارسال رسل کے ساتھ برابری کا دم مارتا ہے اور شاید یہی حکمت ہوگی کہ خدا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم خلفا میں سے کسی ایک کی بھی خلافت کے درپے نہیں ہوئے۔

شبہ اور وہ بات جو تمہارے دل میں کھٹکتی ہوگی کہ دنیا میں جو حوادث بھی سرزد ہوتے ہیں وہ اللہ کے ہی پیدا کئے ہوئے ہوتے ہیں۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ درست ہے لیکن واسطہ اور بلا واسطہ کا فرق ہے۔ پہلی صورت میں حوادث وسائط کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ احسان اور علم کو بھی ان کی طرف نسبت کرتے ہیں اور دوسری صورت میں واقعات خدا کی طرف منسوب ہوتے ہیں مثلاً رسولوں کا بھیجنا اور علم لدنی وغیرہ۔

اگر جگہ تنگ نہ ہوتی تو میں ایک مثال پیش کرتا لیکن شہرت کی وجہ سے انگریز کی کہنی پر چھوڑتا ہوں۔

اور دوسری دلیل کہ امام برحق چوتھے خلیفہ (حضرت علیؓ) کی امامت کے ثابت کرنے میں (دلائل سے) بیان کی ہے اس قابل نہیں ہے کہ اہل علم اس کے جواب کی طرف توجہ کریں۔ (اگلی) صفات کی تعداد کو کون نہیں جانتا ہاں اگر کوئی تو اوصاف کے تولنے کے لئے درمیان میں رکھ کر کہتے کہ چوتھے خلیفہ (حضرت علیؓ) کی خوبیوں کا پلہ تینوں خلفا کی خوبیوں کے پلے کی بنسبت بھاری ہے تو بظاہر انکار کی گنجائش نہ تھی۔ اب تو یہی کہنا کافی ہے کہ اگر ہم تسلیم بھی کرلیں کہ مفضول کی امامت فاضل کے ہوتے ہوئے ٹھیک نہیں ہے جیسا کہ وہ آپ دیکھتے ہیں بلکہ دیکھ لیا پھر بھی کوئی حرج نہیں ہوگا کیونکہ تینوں خلفا اوصاف معدودہ کے وزن میں زیادہ فاضل تھے اور نہ خدا کا

لہ علم لدنی وہ علم ہوتا ہے جس میں پڑھنے کے کسب کو دخل نہ ہو بلکہ اللہ تعالیٰ اپنی جانب سے تحصیل کئے بغیر کسی کے دل میں ڈال دے جیسے خضر علیہ السلام کا علم جس کے بارے میں خود اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنْکُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ الخ[1]

بگوش همه رسیده بترتیب مذکوره ظهور فرمودی. باقی انکار ثبوت این اوصاف از ذوات خلفاء ثلثه انکار بدیهیات است که جوابش بجز انکار ثبوت اوصاف معلومه در حضرت علی رضی الله عنه نمی تواں شد کما لا یخفی

ہر کسی را بہر کاری ساختند

ایں خدمت بمقابلہ روافض از خوارج شد. با اینہمہ میگوئیم کہ اگر وفور شجاعت وغیرہ اوصاف معدودہ از کثرت وقائع معلوم و ظہور آثار مشہورہ دریافتہ اند سیما آنکہ تقدیم مصطفیٰ ہم نزد شیعیان نازیبندہ باشد۔ مقتضای ایں دلیل آں است کہ حضرت مرتضیٰ سالار اول پیشواء خلق میگردند۔ آخر از دست حضرت مرتضیٰ رضی اللہ عنہ صدہا کافر کشتہ شدند و حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم یکبار ہم کافری را بجہنم نرسانیدند و ہمچنیں ع

قیاس کن ز گلستان من بہار مرا

چوں از کشف حقیقت جملہ مزخرفات طوسی کہ در بارہ امامت رقم زدہ بود، فراغت یافتیم و خوب دانستی کہ مراد از

اِنِّیْ جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ اِمَامًا

وہ وعدہ جو خلافت کے بارے میں آیت ذیل کی ضمن میں بیان ہے۔

"وعدہ کیا ہے اللہ نے ان لوگوں سے جو تم میں سے ایمان لائے اور اچھے عمل کئے۔"

سب کے کانوں تک پہنچ چکا ہے، مذکورہ ترتیب سے ظہور میں آنا۔ باقی ان اوصاف کو تینوں خلفاء کی ہستیوں میں ثبوت کا انکار ایک بدیہی چیز کا انکار ہے کہ پھر اس کا جواب حضرت علی رضی اللہ عنہ میں اوصاف معلومہ کے ثبوت کے انکار کے سوا نہیں ہو سکتا لیکن یہ موافق (معترضہ)

"ہر ایک آدمی کو کسی کام کے لئے بنایا ہے"

یہ خدمت روافض[2] کے مقابلے میں خارجیوں[3] نے انجام دی۔ ان سب کے باوجود ہم کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ میں شجاعت اور دوسرے اوصاف معدودہ کی افزونی کو اور مشہور لڑائیوں سے دریافت کیا ہے تو پھر میں یہ جانتا ہوں کہ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقدم ہونا بھی شیعوں کے نزدیک نازیبا ہوگا۔ اس دلیل کا تقاضہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ کو خلق کا اول پیشوا مانتے۔ آخر حضرت علیؓ کے ہاتھ سے سینکڑوں کافر مارے گئے اور حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ نے ایک بار بھی ایک کافر کو جہنم میں قتل کرکے نہ پہنچایا۔ ع

"میرے باغ سے میری بہار کا اندازہ لگاؤ۔"

جب طوسی کی تمام فضولیات کی حقیقت سے امامت کے بارے میں جو لکھی گئیں نقاب اٹھا کر ہم نے فراغت پائی اور تم نے خوب جان لیا کہ

"کہ میں تجھے لوگوں کا امام بنانے والا ہوں۔"

---

[1] پوری آیت یہ ہے وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْاَرْضِ کَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَیُمَکِّنَنَّ لَهُمْ دِیْنَهُمُ الَّذِی ارْتَضٰی لَهُمْ (سورۃ نور رکوع ۷)

[2] روافض وہ فرقہ جو حضرت علی کرم اللہ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وصی اور خلیفہ بلا فصل مانتا ہے۔ مترجم

[3] خارجی وہ فرقہ ہے جو حضرت علیؓ کی امامت سے منکر اور ان کو مسلمان بھی نہیں مانتا۔ یہ لوگ علمائے اسلام کے نزدیک دائرۂ اسلام سے خارج ہیں۔ مترجم

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

چیست این نیز دانستہ باشی کہ این عذر شیعہ کہ امام معصوم مصلح شیعہ نیز مجہول من اللہ باشد وحی بر او نمی آید و احکام خدا بر وی نزول نمی فرماید قابل پذیرائی نیست چہ در تمام مناظرہ ہا میان راد و ہی بحود سودی نمی بخشد۔ دلیل محکم بدست می باید۔ واگر با فرض دلیل ناقض دعوی متکلم دعوے در انبان خود داشتہ باشد باز بکلام دہان و زبان آن دعوی را در محض مناظرہ پیش خواہند کرد۔ اینجا قصہ پیچیدہ است۔

نہ بینی کہ وقتیکہ این چنین امامت پس از رحلت حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم منقوض بہمین وصف خاتمیت است چہ امام معصوم شیعہ اگر ہمزگر دہ مشہود مرادف نبی است نزد شان۔ وحی بر او می آید و نسخ احکام سابقہ می فرماید۔ در نبی زیادہ ازین چہ خواہد باشد۔ غرض از امام و پیشوا اگر خود انبیاء نہ باشد کہ در ہر قول و فعل و سر و نہی دیگران اتباع دیگران لکنہ نبی باشد آن دیگران یا ولی۔ و اگر گذر وحی ارشاد او کنند بی واسطہ دیگران را پیشوا خود ندانند۔ چنانچہ ما در بیان از احکام جملہ انبیاء سابق حسب ارشاد نبوی صلعم میکنیم۔ پس وقتیکہ وحی آمد و نسخ احکام سابقہ ذمود و در نبوۃ چہ کمی است کہ نبی نگوید و امت نخواند۔

حکم سے کریں۔ بغیر واسطے کے دوسروں کو اپنا پیشوا نہ بنائیں چنانچہ ہم بہت سے احکام میں نبی صلعم کے ارشاد کے مطابق لکھا نبیا کے احکام کی پیروی کرتے ہیں۔ پس جب امام پر وحی آئی اور اس نے پہلے احکام کو منسوخ کر دیا تو پھر (اس شیعوں کے امام کی) نبوت میں کیا کمی رہ گئی کہ اس کو نبی نہ کہیں امام کہیں۔

سے کیا مراد ہے تو یہ بھی تمہیں معلوم ہو گیا ہوگا کہ شیعوں کا یہ مذکورہ امام شیعوں کی اصطلاح کے مطابق جو اللہ کی طرف سے بنایا جاتا ہے۔ اس پر وحی آتی ہے اور خدا اپنے احکام اس پر نازل فرماتا ہے مقابل قبول نہیں ہے کیونکہ مناظرہ کے مقام میں مدعیوں کو صرف دعوی کر دینا کوئی فائدہ نہیں دیتا بلکہ اس کے لئے کوئی ٹھوس دلیل چاہیئے اور اگر بالفرض کوئی دلیل شکرین دعوے کے دعوے کو توڑنے والی اپنی زنبیل میں بھی رکھتے ہوں تو پھر کس منہ اور زبان سے اس دعوے کو مناظرہ کی محفل میں پیش کریں گے۔ یہاں پر قصہ اسی طرح ہے۔ دیکھتے نہیں ہو کہ اس جیسی امامت کا حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد واقع ہونا اسی وصف ختم نبوت کی وجہ سے ٹوٹ کر رہ گیا ہے کیونکہ شیعوں کا اصلی امام اگر غور کیا جائے تو ان کے نزدیک وہ نبی کے ہم معنی ہے۔ اس پر وحی آتی ہے اور پہلے احکام کو وہ منسوخ بھی کرتا ہے تو نبی میں اس سے زیادہ کیا ہوتا ہے۔ غرض اس کے امام اور پیشوا بنانے سے یہی مطلب ہوا کہ ہر قول، فعل اور امر و نہی میں دوسرے لوگ اس کی پیروی کریں سو یہ بھی کا اتباع کریں وہ دوسرے نبی ہوں یا ولی۔ اور اگر کریں تو اس کے

تحقیق حدیث

"اِخْتِلَافُ اُمَّتِیْ رَحْمَۃٌ"

اکنوں وقت آں است کہ از معنی حدیث

اِخْتِلَافُ اَصْحَابِیْ رَحْمَۃٌ"

کہ حسب تحریر آنعزیز بیہقی در مدخل از ابن عباس و دار قطنی و دارمی و ابن عساکر از ابن عمر روایت کردہ اند و حاکم تصحیح آں نمودہ ہر چہ باد باد ما کشتی در آبدیم از آبدیا کار خود گذاشتہ شود

"تحقیق حدیث"

"میری امت کا اختلاف رحمت ہے"

اب ہم اس مقام پر پہنچ گئے ہیں کہ اس حدیث یعنی

"میرے صحابہ کا اختلاف رحمت ہے"

جیسا کہ آپ کی تحریر کے موافق بیہقی نے مدخل میں ابن عباس سے اور دار قطنی اور دارمی اور ابن عساکر نے ابن عمر سے روایت کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے' اس ناچیز کے نارسا ذہن میں جو کچھ آتا ہے اپنی یادگار کے طور پر چھوڑ دیا جاتے۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

مقدمات کہ بس نفیس ونازک است

[illegible]
دوسرا مقدمہ

بس نفیس ونازک است زیر قلم میکشم۔

مقدمۂ اولیٰ[1] آنکہ افعال لازم حسب اصطلاح صرف ونحو ہموارہ افعال مالم یسم فاعلہ وصفات مفعولیہ می باشند۔ آری بوجہ اقامت مفعول بجای فاعل بہ او ظن بر بنا للمفعول می افتند (کہ مفعول را فاعل می شمارند) مگر اقامت او بجای فاعل فقط در باب اعراب می بود چنانچہ در مفعول فعل مجہول می بینی تا ہم کار سہل بود چہ اختلاف صیغہ بہر ہدایت کافی بود اینجا کہ اعراب ہم اعراب فاعل است وصیغہ ہم صیغۂ فاعل اگر ناظر غلط کاری کند (کہ مفعول را فاعل داند) چہ دور است۔ اینجا اگر حقیقۃ الحال را کما ہو می فہمند چہ ہر فعل را از فاعل ومفعول ناگزیر است وفاعل بی مفعول ومفعول بی فاعل نباشد۔ پس اگر در قَامَ زَیْدٌ مثلاً زید فاعل است مفعول نیز ضروری است لیکن لازم است ز متعدی کہ زید را فاعل قرار دہند ومفعول دیگر برآرند۔ لاجرم این را مفعول خوانی وفاعل بہر او برآری۔

مقدمات جو کہ بہت ہی نفیس اور نازک ہیں

[illegible]
اول دو

یہ مقدمے جو کہ بہت نفیس اور نازک ہیں تحریر کرتا ہوں۔

پہلا مقدمہ اولیٰ[1] یہ کہ وہ افعال جو مفعول نہیں چاہتے صرف ونحو کی اصطلاح کے مطابق ہمیشہ فعل مجہول ہوتے ہیں (یعنی ان کی نسبت فاعل کی طرف نہیں ہوتی) اور مفعول کی صفات ہوتے ہیں۔ ہاں اگر فاعل کی جگہ مفعول کو رکھ دینے کی وجہ سے بہر حال ظاہر پر نظر رکھنے والے غلطی میں پڑ جاتے ہیں (کہ مفعول کو فاعل جانتے ہیں) مگر اس کا فقط فاعل کی جگہ رکھ دینا، اعراب کے بارے میں ہوتا چنانچہ فعل مجہول کے بارے میں تم دیکھتے ہو تو پھر بھی کام آسان تھا کیونکہ صیغہ کا مختلف ہونا ہدایت کے لئے کافی تھا۔ یہاں کہ اعراب فاعل کا اعراب ہے اور صیغہ بھی فاعل کا صیغہ ہے تو اگر دیکھنے والا غلطی کر جائے (کہ مفعول کو فاعل جان لے) تو کیا بعید ہے۔ اس جگہ اگر حقیقت حال کو اسی طور پر سمجھتے ہیں تو سمجھ لیں کہ ہر فعل کے لئے فاعل اور مفعول لازم ہے اور فاعل مفعول کے بغیر اور مفعول فاعل کے بغیر نہیں ہوتا ہے۔ پس اگر مثال کے طور پر قَامَ زَیْدٌ (زید کھڑا ہوا) میں زید فاعل ہے تو مفعول بھی ضروری ہے لیکن لازم ہے کہ متعدی کر کے زید کو فعل کا فاعل قرار دیں اور دوسرا مفعول نکالیں یعنی پھر اس کو مفعول کہو اور اس کے لئے فاعل پیدا کرو۔

معہذا افعال لازم ہمیشہ مطاوع افعال متعدیہ می باشند کہ در مادہ شریک این افعال می باشند چنانکہ میگویند کہ

اَقَمْتُهٗ فَقَامَ وَاَقْعَدْتُهٗ فَقَعَدَ وَقَطَعْتُهٗ فَانْقَطَعَ

وامثال ذالک۔ این مطاوعت بطور مذکور قرینۂ دگر است۔ بہر حال افعال لازمہ افعال مالم یسم فاعلہ می باشند فاعل آن، فاعل افعالی می باشد کہ آنہا مطاوع آن افعال متعدیہ می بود۔

اس کے ساتھ ہی یہ بھی خیال میں رکھیں (افعال لازم ہمیشہ متعدی افعال کے تابع ہوتے ہیں جو کہ مادے میں ان لازم افعال کے شریک بھی) جیسا کہ کہتے ہیں کہ

"میں نے اسے کھڑا کیا تو وہ کھڑا ہو گیا اور میں نے اسے بٹھایا تو وہ بیٹھ گیا اور میں نے اس کو کاٹا تو وہ کٹ گیا"

اور اسی طرح کی اور مثالیں۔ یہ مذکورہ مطاوعت (یعنی فعل لازم کا فعل متعدی کی پیروی میں آنا) اس امر کا ایک دوسرا قرینہ بن جاتا ہے کہ لازمی افعال درحقیقت ایسے افعال ہوتے ہیں جن کا فاعل نامزد نہیں ہوتا

---

[1] جیسے قَامَ زَیْدٌ (زید کھڑا ہوا) میں قام فعل لازم ہے جو مفعول نہیں چاہتا صرف فاعل پر ختم ہو گیا ہے۔ مترجم

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

مقدمہ دیگر چوں اینقدر محقق شد۔ مقدمہ دیگر بشنو کہ گاہی افعال عرضیہ[1] اعنی اوصاف عرضیہ باعتبار خود نسبتی خاص میدارند کہ باعتبار آں نسبت فاعلیۃ آں افعال معروضات آں را می سزد۔ مثلاً آئینہ وقت مقابلۂ آفتاب اگر معروض نور کی باشد بہر ایصال آں نور تا بدر و دیوار وغیرہ اشیاء کہ مقابلہ آئینہ باشد و مقابل آفتاب نبود وجود آئینہ درمیان ضرور کا است۔

بالجملہ یک مفعول گاہی واسطہ مفعولیۃ مفعول ثانی می شود۔ آئینہ و در و دیوار وغیرہ ہمہ در تنویر مفعول آفتاب اند و بہر آئینہ و در و دیوار وغیرہ فاعل ہماں یک آفتاب است و بس۔ مگر بایں نظر کہ بظاہر بر در و دیوار وغیرہ نور از آئینہ می رسد اگر آئینہ را در حق در و دیوار وغیرہ فاعل گوئند بجا است و افعال مکنات خصوصاً ادویات ہم ازیں قسم اند۔ فاعل حقیقی ہماں یک ذات پاک خدا تعالیٰ است و قوۃ ادویہ و دیگر قوا و عملیہ معروض و مفعول است و مفاعیل ظاہرہ کہ از معاعیل خود می انگاریم نیز مفعول او تعالیٰ است مگر اول واسطہ ایصال فعل و اثر ثابتی است و فرق درمیان قسم افعال و آں افعال کہ دوسرے مفعول را اقتضاء کنند، مثل اعطاء و علم وغیرہ آں است کہ در قسم ثانی اور ان کا فاعل درحقیقت ان افعال متعدیہ کا فاعل ہی ہوتا ہے جن کے یہ مطاوع ہوتے ہیں۔

دوسرا مقدمہ جب اس قدر تحقیق میں آگیا تو دوسرا مقدمہ سنو کہ کبھی عرضیہ[1] افعال میری مراد ہے عرضیہ افعال اپنے معروض کے ساتھ ایک خاص نوعیت کا تعلق رکھتے ہیں کہ اس تعلق کے اعتبار سے ان افعال کا فاعل ہونا ان کے معروضات کے لئے موزوں ہوتا ہے۔ مثلاً آئینہ آفتاب کے سامنے ہونے کے وقت اگر نور کا معروض ہوتا ہے تو اس نور کو در و دیوار وغیرہ اشیاء تک پہنچانے کے لئے جو کہ آئینے کے مقابلے میں ہوں اور آفتاب کے بالمقابل نہ ہوں اس آئینہ کا وجود درمیان میں ہونا ضروری ہے۔

بالجملہ ایک مفعول کبھی دوسرے مفعول کی مفعولیت کا ذریعہ ہو جاتا ہے۔ خود آئینہ اور در و دیوار وغیرہ سب تمام روشن ہونے میں آفتاب کے مفعول ہیں آئینے اور در و دیوار وغیرہ کے لئے فاعل حقیقی آفتاب ہے مگر اس خیال سے کہ ظاہر میں در و دیوار وغیرہ کو نور آئینے سے پہنچتا ہے اس لئے اگر آئینے کو در و دیوار وغیرہ کے حق میں فاعل کہیں تو درست ہے اور تمام مکنات[2] عالم کے افعال خاص طور پر ارادی[3] افعال تمام اسی قسم سے ہیں۔ اصلی فاعل وہی ایک خدا تعالیٰ کی ذات پاک ہے اور قوت ارادیہ دوسری قوتوں کے ساتھ معروض و مفعول ہے اور ظاہری مفعولات کو ان کو ہم اپنے فعل کا فاعل وقوع خیال کرتے ہیں۔ دراصل وہ بھی اللہ تعالیٰ کے مفعول ہیں۔ پہلا مفعول دوسرے مفعول کا فاعل

---

[1] عرضیہ افعال وہ کہلاتے ہیں جو ذاتی افعال نہیں ہوتے جیسے آئینے کا نور آئینے کا عرضی فعل ہے اصلی نہیں بلکہ آفتاب سے حاصل ہوا ہے جو اصلی ہے یہی معنی عرضی اوصاف کے ہیں۔ مترجم

[2] مکنات عالم کے افعال سے مراد باری تعالیٰ کے سوا مخلوقات کے افعال مثلاً سورج، زمین وغیرہ کی گردش اور کائنات میں جو کچھ بھی ہو رہا ہے وہ مکنات عالم کے افعال ہیں۔ مترجم

[3] ارادی افعال وہ ہوتے ہیں جو انسان یا کوئی جاندار اپنے ارادے سے کرتا ہے مثلاً اٹھنا، بیٹھنا، چلنا پھرنا، کھانا پینا یہ سب ایسے افعال ہیں جو ارادے سے ظاہر ہوتے ہیں۔ مترجم۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

مقابل آنہا (ضروریات تحقق) کی افعال می باشد۔ و در قسم اول موقوف علیہ و ضروری بہر تحقق فعل فقط یک مفعول می باشد نیک و زائد ازاں چنانچہ ممکن است کہ باشد و ہمچناں ممکن است کہ نباشد۔

حقیقی کے) فعل اور اثر کے پہنچانے کا واسطہ ہے اور اس قسم کے افعال اور ان افعال میں کہ دو تین مفعول کا تقاضہ کرتے ہیں۔ مثل اعطاء وغیرہ، ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ دوسری قسم (یعنی ان افعال میں جو دو تین مفعول چاہتے ہیں) میں ان کے مفعولات خود ان افعال کے مفہوم کے تحقق کے لئے ضروری ہیں۔ اور قسم اوّل میں موقوف علیہ اور ضروری فعل کے تحقق کے لئے صرف ایک مفعول ہوتا ہے ایک سے لے کر سو تک اور اس سے بھی زائد جیسا کہ ہونا ممکن ہے، اسی طرح نہ ہونا بھی ممکن ہے۔

مقدمہ سوم

سوم آنکہ در بعض افعال لازم مثل اختلاف و ائتلاف (غیرہ) درجۃ مرکوز است کہ یک جہۃ متعدی است و یک جہۃ لازم، خلاصہ این کہ اگر برآری این است کہ مضایف اضافی را در تحقق و فہم خود تحقق و فہم طرفین و نسبتین ضروری است۔ فوقیۃ و تحتیۃ مثلاً در حق زید اگر لازمی است باین اعتبار کہ در طرف ثانی موجب تحقق مقابل خود است و در حق طرف ثانی متعدی است۔ و ایضاً باین نظر کہ تحتیۃ و فوقیۃ انواع متقابلہ اند، از یک قسم نسبت کہ وصول نہایت از طرف آنطرف بتصور آید، اطلاق تعدی بحسب ظاہر بیجا باشد۔ لیکن اعتقاد ضروری است کہ ہر کہ را اول گیری لاجرم در طرف ثانیش موثر خواہی گفت کہ اصل تعدی ہست چہ بناء آں بر ہمیں تاثیر است و بس مگر جائیکہ اختلاف نوعیۃ ہم از میان برخیزد آنجا این مضطلع ہم نباشد و در تجویز تاثیر تامل کنی مثلاً مفہوم تقابل و مخالف و توافق و تناقض ہر چند اضافی است لیکن این را اگر مقابل و مخالف و موافق و متناقض آں خوانی آں را نیز مقابلی و مخالف و موافق و متناقض این دانی۔ مثل فوقیۃ و تحتیۃ و فاعلیۃ و مفعولیت۔ اختلاف نوعیۃ نیست کہ اینہمہ خلط نحوی لیکن تعدی را دانی کہ گاہی بی واسطہ حرفی می باشد و وقتی بواسطہ حرفی از حروف جارہ با و علیٰ و فی و امثالہ می باشد اہل نظر باریک بمد را

تیسرا مقدمہ

تیسرے یہ کہ بعض لازم افعال جیسے اختلاف و ائتلاف وغیرہ میں دو حقیقتیں موجود ہیں کہ ایک حیثیت سے متعدی ہیں اور ایک حیثیت سے لازم۔ اس تقریر کا خلاصہ اگر تم نہ سمجھ پاؤ تو یہ ہے کہ اضافی مضایف کے لئے کہ ہیں آنے اور وجود میں آنے کے سلسلے میں دونوں جانبوں اور دو طرفوں کا سمجھ میں آنا اور پایا جانا ضروری ہے مثلاً بندی اور بیٹے کا پایا جانا، اور ہی کا سمجھنا اپنے مقابل کے فہم و تحقق پر موقوف ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ اونچائی مثلاً پست کے تحقق میں اور نیچائی مثلاً زمین کے بارے میں اگر لازم ہے تو اس لحاظ سے کہ وہ دوسری طرف میں اپنے مقابل کے واقع ہونے کا موجب ہے اس لئے دوسری طرف کے حق میں وہ متعدی ہے۔ گو بہر حال اس خیال کے ساتھ کہ اونچائی اور نیچائی ایک دوسرے کے مقابل نوعیتیں ہیں۔ دونوں ایک ہی قسم کی نہیں ہیں کہ اس کا اس طرف سے اس طرف پہنچنا تصور میں آسکے، اس لئے متعدی ہونے کا اطلاق کرنا ظاہر کے اعتبار سے بے جا معلوم ہوتا ہے لیکن اس قدر ضروری ہے کہ جس کسی کو بھی تم پہلے لوگے لامحالہ وہ اپنے دوسرے کے مقابل ہی پاؤ گے کہ متعدی ہونے کی بنیاد یہی ہے کیونکہ اس کی بنا فقط اسی تاثیر پر ہے لیکن جس جگہ کہ نوعیت کا اختلاف درمیان سے اٹھ جائے گا وہاں یہ خلط بھی نہیں ہوگی کہ تاثیر کی تجویز میں تامل کرنے لگو مثلاً تقابل، تخالف، توافق

لہ اس عبارت کا یہ مطلب ہے کہ سقف کی فوقیت اپنے حق میں اور زمین کی تحتیت اپنے حق میں لازم ہے متعدی نہیں ہے لیکن چونکہ سقف کی فوقیت زمین کی تحتیت کا موجب اور زمین کی تحتیت، سقف کی فوقیت کے متحقق ہونے کا موجب ہے اس لئے ان میں سے ہر ایک دوسرے کے حق میں متعدی ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

تعدی میگویند وظاہر بیناں فقط اضافی را کہ بی واسطہ متعدی شود متعدی خوانند۔ مگر در لفظ مفہوم اختلاف چوں غور کردیم دانستیم کہ اختلاف ہر چند لازم است اما اضافی است و ہر دو طرف از یکنوع میباشند مابہ دو کس یا دو چیز اگر اختلاف و تخالف باشد ایں اگر مخالف آں است و مختلف ازاں، آں نیز مخالف ایں است و مختلف ازیں غرض ہر دو طرف یک مفہوم عارض می شود۔

اور تناقض کا مفہوم ہر چند کہ اضافی ہے لیکن تم اگر اس چیز کو اس چیز کا متقابل، مخالف و موافق اور اس کے متناقض کہو گے تو اس کو بھی اس کا مقابل، مخالف، موافق اور اس کے متناقض جانو گے کیونکہ دونوں اضافی، نسبتی اور قابل ہونے اور مفعول ہونے کی مانند نوعیت کا اختلاف نہیں ہے کہ اس قسم کی عقلی کھاد، لیکن متعدی ہونے کو تم جانتے ہو کہ کبھی تو کسی حرف کے واسطے کے بغیر ہوتا ہے اور کسی وقت حروف جارہ میں سے کسی حرف ب، الی، فی اور

من وغیرہ کے واسطے سے ہوتا ہے۔ باریک نظر والے سب کو متعدی کہتے ہیں اور ظاہر بیں صرف انہی افعال کو جو بغیر واسطہ حرف جر متعدی ہوتے ہیں متعدی کہتے ہیں لیکن (لفظ) اختلاف کے معنی میں جب ہم نے غور کیا تو جانا کہ اختلاف ہر چند لازم ہے لیکن اضافی ہے اور اس کے دونوں اطراف ایک ہی قسم کے ہوتے ہیں۔ دو آدمیوں یا دو چیزوں کے درمیان اگر اختلاف اور تخالف ہو یہ اگر اسکے مخالف اور اس کے مختلف ہے تو وہ بھی اس کے مخالف اور اس سے مختلف ہوگا۔ غرضکہ دونوں طرف ایک ہی مفہوم عارض ہے (یہ اس سے مختلف اور وہ اس سے مختلف ہے)

وچوں اینقدر محقق شد بداں کہ در اختلاف اصحابی وغیرہ اضافۂ اختلاف الی الاصحاب ہر چند بظاہر نظر اضافۂ مصدر الی الفاعل است لیکن اگر بغور بینی۔ بدانی کہ اضافت الی المفعول است مگر بواسطۂ فی۔ حاصل کلام اندریں صورۃ آں شد کہ

اور جب اس قدر تحقیق میں آگیا تو جان لو کہ در اختلاف اصحابی وغیرہ اختلاف کی نسبت اصحاب کی طرف ہر چند ظاہر نظر میں مصدر کی اضافت فاعل کی طرف ہے لیکن اگر غور سے دیکھو تو جانو گے کہ اضافت مفعول کی طرف ہے لیکن لفظ جار فی کے ذریعہ سے ہے۔ اس صورت میں کلام کا حاصل یہ ہوا کہ

الاختلاف فی اصحابی رحمۃ

"اختلاف میرے صحابہ میں رحمت ہے"

وغرض شارع ازیں کلام آں است کہ اختلافی کہ در امۃ من از جانب او تعالیٰ افتادہ مشاہو آں رحمت باشد نہ غضب وجہش آں است کہ چوں اصحاب وامۃ را مد نظر و مقصود دانی اتباع نبوی صلی اللہ علیہ وسلم واختلال او امر و نواہی خداوندی باشد۔ باز اگر اختلاف باشد بمجبوری باشد۔ یعنی با اینہمہ اہتمام تمام بجانب اتباع واتمثال کہ از لفظ اصحابی واضح ہویدا است ورنہ اطلاق ایں لفظ نازیبا است۔ چنانچہ پیدا است ممکن نیست کہ منشاء اختلاف حب جاہ یا کینہ پروری یا خواہشہای نفسانی دنیوی باشد اگر باشد نارسائی فہم یکی از مختلفاں باشد۔

اور اور دنیا وشتی نفسانی خواہشات میں سے کوئی خواہش ہو اگر منشائے اختلاف ہوگا بھی تو اختلاف کرنے والوں میں سے کسی ایک کی بھی نارسائی ہوگی۔

لہ یعنی صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اس بات کا پورا اہتمام کرتے ہیں کہ وہ منشائے نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی جان کر اس کا اتباع کریں لیکن اگر اس (باقی کل ۱۲۴ پر)

toobaa-elibrary.blogspot.com

نظر بریں گنجائش مواخذہ نیست کہ عذاب و عتاب بدا مرزناچار و اگذاشتی ضرور افتاد وچوں واگذاشتند امت و اصحاب را وسعتے بہر سید کہ در صورۃ اتفاق ممکن نبود و میدانی تو سع چہ قسم رحمت و عنایت است

و آنکہ

"ستفترق امتی"

فرمودہ بوعید

کُلُّھُمْ فِی النَّارِ

ترسانیدہ اند۔ آنجا اضافت فاعلیۃ اختلاف بجانب مختلفان است چنانچہ امتی را فاعل صیغہ ستفترق نہادہ اند و میدانی کہ انتساب فاعلیۃ بلد دگونہ می باشد :-

یکے بطور اصدار چنانچہ در افعال متعدیہ می باشد۔

دوم بطور انفعال چنانچہ در افعال لازمہ۔

باز انفعال را بدو قسم منقسم ساختہ اند۔

یکے آنکہ منفعل صفت عارضہ را از فاعل اعنی واسطہ فی العروض بگیرد و ذات او بحال خود ماند۔ اعنی حقیقتش دم عروض ہماں باشد کہ قبل عروض بود۔ چنانکہ در اکثر افعال لازمہ از قیام و قعود و غیرہ مشاہدہ میکنی۔ ذات قائم و قاعد وقت عروض قیام و قعود ہم ہماں است کہ پیشتر از عروض بود۔

دوم آنکہ از حقیقت خود برگردد قبل از عروض چیز دگر شد۔ ایں قسم را صیرورۃ[1] گویند۔ پس چنانچہ در

اس پر نظر رکھتے ہوئے مواخذہ کی گنجائش نہیں ہے کہ عتاب اور عذاب کا سزاوار ہو۔ ناچار (اختلاف کرنے والے کا) مواخذہ ذکر ضروری ہوا اور جب چھوڑ دیا تو اصحاب اور امت کو وسیع مل گیا جو کہ (امت کے) اتفاق کی صورت میں ممکن نہ تھی اور تمہیں معلوم ہے کہ یہ (امت کی) توسیع کس قسم کی رحمت اور عنایت ہے۔

اور وہ بات کہ

"عنقریب میری امت اختلاف کرے گی"

فرما کر اس دھمکی کے ساتھ کہ

"تمام جہنم میں ہیں"

ڈرایا ہے۔ اس جگہ اختلاف کے فاعل ہونے کی اضافت اختلاف کرنے والوں کی جانب ہے چنانچہ "امتی" کو "ستفترق" کے صیغہ کا فاعل رکھا ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ فاعلیت کا منسوب کرنا دو طرح پر ہوتا ہے۔

ایک تو صادر کرنے کے طور پر جیسا کہ متعدی افعال میں ہوتا ہے۔

دوسرے انفعال کے طور پر جیسا کہ لازم افعال میں ہوتا ہے۔

پھر انفعال کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے :-

ایک یہ کہ متاثر ہونے والا عارض ہونے والی صفت کو فاعل یعنی واسطہ فی العروض سے حاصل کرے اور اس کی ذات اپنی حالت پر رہے یعنی اس کی حقیقت عارض ہونے کے وقت بھی وہی ہو جو عارض ہونے سے پہلے تھی جیسا کہ اکثر لازم افعال میں جیسا کہ قیام (کھڑا ہونا) اور قعود (بیٹھنا) وغیرہ میں تم دیکھتے ہو۔ کھڑا ہونے والا اور بیٹھنے والا کھڑا ہونے اور بیٹھنے کی حالت پیش آنے کے وقت وہی ہے جو کہ قیام و قعود سے پہلے تھا۔

دوسری قسم وہ ہے جو اپنی حقیقت سے بدل جائے کہ وہ عارض ہونے سے پہلے اور ہی چیز تھی اور عارض ہونے کے بعد اور چیز ہو گئی اس قسم کو صیرورۃ[1] کہتے ہیں جیسا کہ

(بقیہ حاشیہ ۲۷) منشا کے سمجھنے میں کوشش کے باوجود اگر ایک کو غلط فہمی ہو جاتی ہے اور وہ دوسرے اصحاب سے اختلاف کرتا ہے تو پھر اس اجتہادی غلط فہمی کی وجہ سے صحابی قابل مواخذہ نہیں ہے۔ مترجم

[1] ایک حقیقت یا ایک حالت سے دوسری حقیقت یا حالت کی طرف منتقل ہونے کو صیرورت کہا جاتا ہے۔ مترجم

www.Kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

"صار الطین خزفا"

یعنی لفظ "خزفیۃ" عارض میشود بچنان در جملہ صیرورت خیال باید کرد۔ و بخشیں مواقع ہر چند معروض صفت عارضہ ہاں است کہ معروض صفۃ زائلہ بود۔ چہ خزفیت ہر چیزی عارض نبود نہ آنکہ طین سابق ہر طین معروض خزفیۃ شدہ ورنہ لازم آید کہ اجتماع آں دو مفہوم شود کہ مابین آں نسبۃ منع جمع است و باہم رہ تضاد و اتحاد زیرا کہ بقاء معروض دم عروض و ہم تا بقاء معروض آں چناں ضروری است کہ مشکر متصور نباشد لیکن باین نظر کہ نظر رزوال یکی و عروض دیگری ہر دو نظری باشد تضاد ہاں دیگری۔ معروض ہر اجتماعی وصف زائل معروض قرار میدہند۔

پیش نظر کیک صفت کے زائل ہونے اور دوسری صفت کے عارض ہونے کا اظہار یہ دونوں امر مدنظر رکھتے ہیں نہ کہ فقط دوسرے وصف کے عارض ہونا اسی لئے معروض کو وصف زائل کے عنوان سے بھی معروض قرار دیتے ہیں۔

عرض و اعراض جو صیرورۃ کے لئے ہوتے ہیں اگرچہ بظاہر بسیط ہوتے ہیں لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو امکان خاص کی مانند کہ جو دو متعارض امکان عام سے مرکب ہوتا ہے۔ اس قسم کے اعراض بھی دو متعارض اعراض سے مرکب ہوتے ہیں۔ چونکہ مختلف میں پایا جانے والا اختلاف بھی اسی صیرورۃ کی اسی قسم میں داخل ہے۔ اس لئے کہ اس طور پر اس کا فاعل کہ وہی صفت اختلاف کا معروض ہے۔ الصق کو

"ہو گئی پکی مٹی ٹھیکری"

میں "مٹی ہونا" ختم ہو کر "ٹھیکری ہونا" عارض ہو جاتا ہے۔ اسی طرح تمام صیرورات کو خیال کرنا چاہئے۔ اس جیسے موقعوں میں، عارض ہونے والی صفت کا معروض ہر چند وہی ہے جو کہ صفت کا معروض تھا کیونکہ وہی چیز ہوتی ہے جو کہ پہلے مٹی تھی۔ یہ نہیں کہ مٹی کے مٹی ہوتے ہوئے ٹھیکری ہونا بھی اس کو عارض ہو گیا ورنہ تو یہ لازم آئے گا کہ دو ایسے مفہوم پکائے جائیں جن کے درمیان نسبت منع الجمع[1] کی ہے اور وہ دونوں ایک دوسرے کے ضد ہیں (جیسا کہ آگ اور پانی کی کوئی چیز عارض ہوئی اس کا باقی رہنا، عارض ہونے کے وقت اور عارض ہونے کے بعد تک ایسا واضح طور پر ضروری ہے کہ اس کا منکر بے وقوفوں کے سوا دوسرا نہیں ہو سکتا لیکن اس خیال کے

---

[1] منع الجمع ایک ایسی نسبت ہے جو ایسی دو چیزوں کے درمیان پائی جاتی ہے جو ایک دوسرے کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں جیسے آگ اور پانی کہ ان کا ایک جگہ جمع ہونا نہیں ہو سکتا۔ مترجم

[2] امکان خاص اور امکان عام منطق کی دو اصطلاحیں ہیں جن میں سے امکان عام میں مقسمہ جانب مخالف کی عدم ضرورت کا اظہار مقصود ہوتا ہے اور امکان خاص میں جانب موافق اور جانب مخالف دونوں غیر ضروری ہوتی ہیں۔ مثلاً الانسان ممکن الوجود ممکنہ عامہ ہے کہ انسان کا وجود بھی ضروری نہیں ہے اور عدم وجود بھی ضروری نہیں۔ یہی ممکنہ عامہ کی مثال بن سکتی ہے کہ اس میں جانب مخالف کی عدم ضرورت کا اظہار ہوتا ہے دوسرے الفاظ میں امکان خاص دو امکان عام سے مرکب ہوتا ہے جس کے یہ معنی ہیں کہ امکان خاص مرکب ہے اور امکان عام بسیط ہوتا ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

والستہ باشی کہ استثناء الا واحدۃ استثناء منقطع است ویکی کہ متصل باشد مگر تاویلش آں باشد کہ از حالۃ اصلی کہ وحدۃ بود بکثرت کذائی ظہور خواہد کرد۔

بالجملہ اینجا انتساب اختلاف بجانب مختلفان انتساب فاعلیۃ است نہ انتساب مفعولیۃ کہ بواسطہ باشد چہ اگر شق اختلاف امتی اینجا میز صفت بودی می توان گفت کہ اضافت بمعنی فی است یعنی قام۔ اینجا امتی را فاعل قرار دادہ اند نہ مفعول فیہ۔

وجہ دخول نار

و وجہ دخول نار ایں باشد کہ حالۃ سابقہ را کہ مصداق امتی بودن بود از خود کذا شتند

چنانچہ فاعل گردانیدن اوشاں دلیل برآں است و ایں ازیں قبیل باشد کہ در حق اہل کتاب فرمودہ اند

فَاخْتَلَفُوْا مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ الْبَيِّنٰتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ

اعم یا وجود وضوح حقیقت دین و کتاب خود کہ مجئی بینات را لازم است فقط بوجہ عدوان و بغی آپار انگیختند۔ و دانی کہ ایں

قرار دیا تاکہ تم جان لو کہ اصلی حالت سے یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے امتی ہونے کے مصداق سے وہ لوٹ گئے اور یہیں سے تم نے یہ بھی جان لیا ہوگا کہ الا واحدۃ (مگر ایک) کا استثنا منقطع ہے اور یہی ہے کہ استثنا متصل ہو مگر اس کی توجیہ یہ ہوگی کہ امت اصلی حالت سے جو کہ وحدت تھی۔ اسی طرح کی کثرت میں ظہور پذیر ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ یہاں اختلاف کی نسبت اختلاف کرنے والوں کی جانب ان کے فاعل ہونے کے اعتبار سے ہے نہ کہ مفعول ہونے کے اعتبار سے جو باسطہ حرف جار ہوتی ہے کیونکہ اگر اختلاف امتی کی طرح یہاں پر بھی اضافت تو کہہ سکتے تھے کہ اضافت فی کے معنی میں ہے نہ کہ لام کے معنی میں۔ یہاں پر امتی کو فاعل قرار دیا ہے نہ کہ مفعول فیہ۔

آگ میں داخل ہونے کی وجہ

اور آگ میں داخل ہونے کی وجہ یہ ہوگی کہ یہود حالت کو جو کہ "امتی" ہونے کا مصداق تھی انہوں نے اس کو خود چھوڑ دیا چنانچہ ان کا فاعل قرار دینا اس پر دلیل ہے اور یہ باطل اسی طرح کی بات ہوگی جیسی کہ اہل کتاب کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمائی ہے۔

"اہل کتاب نے اختلاف کیا اس کے بعد کہ ان کے پاس واضح آیات آچکی تھیں، آپس میں ضد کی وجہ سے۔"

یعنی اپنی کتاب اور دین کی حقیقت واضح ہو جانے کے باوجود جو صاف نشانیوں کے آنے کے بعد مزید کچھ سوچ سمجھ کر کیا اور بغاوت کی وجہ سے

لہ استثنائے منقطع وہ ہے جو مستثنیٰ منہ کے ذکر کے وقت خود ذکر نہ کیا جائے۔ مثلاً آج تمام طلبہ آئے اور تھوڑی دیر ٹھہر کر چلے گئے۔ خالد کے سوا تو یہ منقطع استثنا کہلاتا ہے اور اگر استثنا کو مستثنیٰ منہ کے ساتھ بیان کر دیا جائے تو یہ متصل استثنا کہلاتا ہے جیسے آج تمام طلبہ آئے لیکن خالد نہیں آیا۔ مترجم

لہ پوری آیت جو اہل کتاب کے بارے میں ہے یہ ہے "كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيِّيْنَ مُبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيْمَا اخْتَلَفُوْا فِيْهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيْهِ إِلَّا الَّذِيْنَ أُوْتُوْهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ الْبَيِّنٰتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِمَا اخْتَلَفُوْا فِيْهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهٖ وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ إِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ" (سورہ بقرہ رکوع ۲۶)

toobaa-elibrary.blogspot.com

جنس اختلاف کہ منشاء آں صفت ذمیمہ باشد انعدام و نفی وغیرہ قابل آں نیست کہ ازاں درگذرند۔

بالجملہ ایں اختلاف از اقسام اراد یہ اوشان است و اختلافی کہ رحمتش خانہ انداز حرکات اضطراریہ۔ وثواب وعقاب متفرع برارادہ است۔ براضطرار متوان شد۔ آری چناکہ شکل نیکو وسیرۃ نیک اگر قابل ثواب نیست مفید رحمت ضرور است ہمچنیں اختلافی کہ بمجبوری باشد اگر قابل ثواب نیست قابلیت اسم رحمت دارد وچوں نباشد ہرچہ از ارادہ بندہ نیست فاعلش محض ارادہ خداوندی است۔ لاجرم از افعال خداوندی باشد۔ اکنوں اگر محرک آں فعل نامزد از افعال بندگان شدہ آں را از اقسام قہر وغضب و آثار آں دانند ورنہ از آثار رحمت شمارند۔ زیرا کہ تحرک غضب را ارادہ نامزد ضروری است وتحرک رحمت گاہی مجبوری باشد کہ از بندگان باشد۔ اعنی فعلی نیک خواہ قلبی باشد یا بدنی وگاہی بی سبب ہم رحمت عام محرک شود چنانچہ تکون ہر عالم وعطاء استعدادات حسنہ وصفات حمیدہ واشکال نیکو ودیگر نعماء بے اختیاری بہمیں طور صورۃ بستہ۔

اہل کتاب نے اس کو چھوڑ دیا اور تمہیں معلوم ہے کہ اس طرح کا اختلاف کہ اس کا پیدا ہونا بندے کی بری عادت کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا سرکشی اور بغاوت وغیرہ اس قابل صفات نہیں کہ اسے اللہ تعالیٰ درگذر کریں۔

بالجملہ یہ اختلاف اسی کی ارادہ کی بھلائی کرتوتوں میں سے ہے اور وہ اختلاف جس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رحمت فرمایا ہے وہ مجبوری کا ہے اور ثواب اور عذاب ارادہ پر ہوا کرتا ہے۔ حالت اضطراری پر نہ ہوگا۔ ہاں جیسے کہ خوبصورت شکل اور خوش خلقی اگرچہ قابل ثواب نہیں ہے تو مستحق رحمت ضرور ہے۔ اسی طرح وہ اختلاف کہ مجبوری ہے اگر ثواب کے قابل نہیں نہ سہی رحمت کے قابل ضرور ہے اور کیوں نہ ہو جو چیز بندے کے ارادے سے نہیں ہے اس کا فاعل محض خدا کا ارادہ ہے لامحالہ وہ خداوندی افعال سے ہوگا۔ اب اگر اس نادرست فعل کا محرک بندوں کے افعال میں سے ہوا ہے تو اس فعل کو قہر وغضب کے اقسام اور اس کے آثار میں سے جانیں گے ورنہ رحمت کے آثار میں سے شمار کریں گے کیونکہ غضب کو حرکت میں لانے کے لئے پختہ ارادہ ضرور ہے اور رحمت کو حرکت میں لانے کا باعث کبھی تو وہ محرک ہوتا ہے جو کہ بندوں میں سے ہو یعنی نیک کام خواہ قلبی ہو یا بدنی اور کبھی بغیر سبب کے عام رحمت حرکت میں آتی ہے چنانچہ تمام دنیا کا پیدا ہونا اچھی قابلیتوں اور صفات حمیدہ کی بخشش اور جسمی شکلیں اور دوسری غیر اختیاری نعمتیں اسی (عام رحمت) کے سبب ظہور میں آئیں۔

باقی رہا یہ شبہ کہ اگر اختلاف متضمن صیرورۃ است محو باید کہ دو ہر دو جا صیرورۃ باشد و لازم آید کہ مصداق امتی بودن ہر جزو ہر دو جا نزاعی گردیدہ باشد۔

جواب جوابش ایں است کہ اول چہ ضرور است کہ اختلاف ہر جا کہ باشد متضمن صیرورۃ باشد۔ لفظاً کان ومعناً بلکہ کہ گاہی متضمن صیرورۃ نمی باشد وگاہی نمی باشد۔ چنانچہ نصاریٰ رسائی نمی یابند۔

باقی رہا یہ شبہ کہ اگر اختلاف متضمن صیرورۃ کو شامل ہے تو چاہئے کہ دونوں جگہوں میں صیرورۃ پائی جائے اور لازم آتا ہے کہ امتی ہونے کا مصداق جو کچھ بھی ہو دونوں جگہ زائل ہو جائے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ کیا ضرور ہے کہ اختلاف جس جگہ بھی ہو وہ صیرورۃ کو شامل ہو کسی کا لفظاً اور صدقاً کوئی دیکھ لو کہ کبھی صیرورۃ کو شامل ہوتے ہیں اور کبھی نہیں چنانچہ علم نحو کے قدسانوں کو پڑھنے والے جانتے ہیں

ہاں اس قدر مسلم ہے کہ عشرتک محلوں میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کے لئے کوئی وجہ ترجیح ہونا چاہئے۔ یہاں پر اختلاف امتی میں رحمت کا

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

اختلاف اشتقاقی صیرورة نباشد ورنه در مشتقات باشد۔ فافهم ما فی الباب که اختلاف اشتقاق در جملهٔ مشتقات هر دو مجهول باشند بنسبة افراد اختلاف۔

واین طرف اختلاف منقسم بدو قسم باشد۔

۱- یکی متضمن صیرورة

۲- دیگر آنکه متضمن صیرورة نبود

واین امر واقف بحسب اینکه اختلاف مستبعد نیست۔ چه اختلاف بین الشیئین بهر دو طور متصور است۔ یکی حالت اول منقلب شود چنانکه اکثر است و آنکه هر دو بر حقیقت خود باشند و در امور ناقصه از حقیقت و مسمی تغییر واقع شود۔ چنانچه زید در حالت قیام مخالف عمرو است۔ اگر قاعد باشد۔ لیکن از این اختلاف قیام وقعود اختلاف در زید و عمرو فرقی نرسیده که صیرورة گفته شود۔ واگر این قدر پسند خاطر نیست میگوئیم که اختلاف هر جا که باشد صیرورة هم با آن خواهد بود۔ بلکه از ضروریات تحقق اوست۔ چه اختلاف را لازم است که حالت اولی که اتفاق بود زائل شده حالت دیگر بجایش پا نهد که آنرا اختلاف گویند۔ مگر بدین معنی که هر چه از لوازم و ضروریات انقلاب است مثل زمان و مکان آنهم از حقیقت خود منقلب گردد۔ فی الجمله هر که موصوف و معروض اختلاف باشد آنرا ضرور است که از حالتی بحالتی رو نهد۔ فالمحصل آنکه در مشتقات اشتقاقی معروض اختلاف اشتقاقی است نه آنکه فاعل اوست و در اختلاف اشتقاقی موصوف و معروض نیست بلکه ظرف چنانچه مقتضی اضافت بمعنی فی نیز همین است و موصوف آن در این جمله مسائل مذاهب است و نیز ظاهر است ..... که اختلاف را گرفتیم بین مذاهب است بلکه صیرورة بمیان آید صورت نه بندد۔ اگر فرض کنیم که شافعی المذهب حنفی شود لاجرم حالت اولش زائل شود و حالت ثانیه بجایش قائم خواهد شد و بهر تقدیر اضافت بمعنی فی وقوع آن در مسئله اختلاف در محاورات قرآنی دلیل کامل

اطلاق کیا جاتا ہے اور دونوں مختلف اشتقاق میں دخول اور کی دعید کا قرینہ وجود کو اس طرف لے جاتا ہے کہ اختلاف اشتقاقی میں صیرورت نہ ہو ورنہ مشتقات میں ہو۔ زیادہ سے زیادہ جملہ اختلاف اشتقاق اور نیز جملہ مشتقات دونوں مجہول قضایا ہیں جو کہ اختلاف کے افراد کی نسبت سے بیان نہیں کی گئی ہے۔

اور اس طرف اختلاف دو قسموں میں تقسیم ہوگا۔

۱- ایک تو وہ جو صیرورت کو شامل ہو

۲- دوسرا وہ جو صیرورت کو شامل نہ ہو۔

اور یہ بات تم تو جانتے ہی ہو کہ نفس اختلاف کے اعتبار سے کچھ بعید بھی نہیں ہے کیونکہ دو چیزوں کے درمیان اختلاف دونوں طریقوں پر متصور ہے۔ ایک یہ کہ پہلی حالت بدل جائے جیسا کہ اکثر ہے اور دوسرے یہ کہ دونوں کے دونوں اپنی حقیقت پر رہیں اور زائد امور میں حقیقت اور مسمیٰ کے علاوہ تبدیلی واقع ہو جائے چنانچہ زید کھڑے ہونے کی حالت میں عمرو کے جبکہ وہ بیٹھا ہوا ہو مخالف ہوگا لیکن اس اختلاف قیام وقعود سے زید کے زید ہونے اور عمرو کے عمرو ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑا کہ اس کو صیرورۃ کہا جائے اور اگر اتنی بات ناپسند خاطر ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اختلاف جہاں کہیں بھی ہوگا صیرورت بھی اس کو لازم ہوگی بلکہ اس کے متحقق ہونے کے لئے اس کی ضروریات میں سے ہے کیونکہ اختلاف کے لئے ضروری ہے کہ پہلی حالت جو اتفاق کی تھی زائل ہو کر اس کی جگہ دوسری حالت آ جائے جس کو اختلاف کہتے ہیں مگر اس معنی کے نہیں کہ جو کچھ انقلاب کے لوازم اور ضروریات ہیں مثلاً زمان و مکان وہ بھی اپنی حقیقت سے بدل جائیں بلکہ جو اختلاف کا معروض اور موصوف ہوگا اس کے لئے ضروری ہے ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف رخ کرے اور یہاں تم جانتے ہو کہ مشتقات اشتقاقی میں اختلاف کا معروض اشتقاق ہے کیونکہ اس کا فاعل ہے اور اختلاف اشتقاقی میں است اختلاف کا معروض اور موصوف نہیں ہے بلکہ ظرف ہے جیسا کہ اضافت بمعنی فی کے معنی میں اضافت کا مقتضا بھی یہی ہے اور اختلاف کا موصوف اس صورت میں تمام مسائل مذاہب

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

است مثل فاختلفوا فیہ وغیرہ بلکہ در کلام اللہ و سورۂ روم ہیں نہ اور کچھ۔ اور ظاہر ہے کہ جو اختلاف مذاہب کے درمیان ہو تا ہے وہ عبودت کے درمیان آئے بغیر صورت اختیار نہیں کر سکتا۔ اگر ہم فرض کریں کہ کوئی شافعی المذہب حنفی ہو جائے تو لازمی طور پر پہلی حالت زائل ہو گئی اور دوسری حالت اس کی جگہ قائم ہو جائے گی اور اضافت یعنی فی کو درست قرار دینے کے لیے اختلاف کے ملے میں فی کی محاکات قرار دیں

آیا مثل فاختلفوا فیہ وغیرہ بلکہ کلام اللہ کی سورہ روم میں :-

"وَمِنْ اٰيٰتِهٖ خَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَاَلْوَانِكُمْ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّلْعٰلِمِيْنَ"

"اور اس کی آیتوں میں سے آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنا اور تمہاری بولیوں اور رنگوں کا اختلاف ہے۔ بیشک اس اختلاف میں دنیا والوں کے لئے نشانیاں ہیں"

فرمودہ اند۔ انچہ پیدا است کہ السنہ و الوان را ظرف اختلاف قرار دادہ اند و مشار الیہ ذٰلِكَ ہمیں السنہ و الوان می نماید۔ زیرا کہ بحکم و من اٰیتہ اول اختلاف را منجملہ آیات شمردند۔ باز اگر مشار الیہ ذٰلِكَ ہمیں خلق و اختلاف دارند۔ لازم آید کہ ہر دو ظرف باشد و ہم مظروف۔ لاجرم مشار الیہ ذٰلِكَ السنہ و الوان باشد۔ اند ریں صورت بشہادت فی ذٰلِكَ اضافۂ اختلاف مستلزم اضافۂ بمعنی فی باشد۔ گر آنکہ باعتبار انفتاح دیدۂ عبرت کہ بشاہدہ اختلاف مذکور، رو میدہد مجازاً نفس اختلاف را ہم ظرف آیات قرار دادہ باشند و صورۃ حال اندریں صورت آں باشد کہ نفس اختلاف نیز منجملہ آیات است۔ باز دلیل ہم آیات بسیار برای عالمان نہادہ اند۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

"فرمایا ہے یہاں سے ظاہر ہے کہ زبانوں اور رنگوں کو اختلاف کا ظرف قرار دیا ہے اور ذٰلِكَ کا اشارہ انہی زبانوں اور رنگوں کی طرف معلوم ہوتا ہے کیونکہ دمن اٰیتہ کے حکم کے موافق اول اختلاف کو منجملہ آیات شمار کریں۔ پھر اگر ذٰلِكَ کا مشار الیہ اسی خلق اور اختلاف کو قرار دیں تو لازم آتا ہے کہ اختلاف ظرف بھی ہو اور مظروف بھی۔ اس لئے ناچار ذٰلِكَ کا مشار الیہ السنہ اور الوان ہوں گے۔ اس صورت میں فی ذٰلِكَ کی شہادت کے باعث اختلاف السنتکم کی اضافۃ فی کے معنی میں ہوگی لیکن دیدۂ عبرت کھل جانے کی وجہ سے جو مذکورہ اختلاف کے مشاہدہ کا نتیجہ ہے وہ یہ ہے کہ مجازی طور پر نفس اختلاف کو بھی آیات کے ہم ظرف قرار دیا گیا ہو اور اس صورت میں صورت حال وہ ہوگی کہ نفس اختلاف بھی منجملہ آیات کے ہے۔ پھر اس اختلاف میں بھی بہت سی نشانیاں اہل علم کے لئے رکھ دی ہیں اور اللہ ہی حقیقت حال کو زیادہ جانتا ہے۔

مختصر | ازیں ہم مختصر گویم کہ ظرفیت مقتضی بقاء ظرف بحالۂ خود است اگرچہ مظروف متغیر الحال باشد فاعلیۃ اگر نسبۃ اضافی است کہ تغیر فاعل را نخواہند فاعل بحال خود باشد۔ و اگر فعل ہمیں تغیر و امثال ست لاجرم تغیر در فاعل رود۔ پس در صورۃ اعنی اختلاف امتی اضافۃ و انسب ظرفیۃ است فیما بین اختلاف و امۃ و در ستختلف

مختصر | اس سے جو مختصر میں کہتا ہوں کہ ظرفیت اس بات کی مقتضی ہے کہ ظرف اپنے حال پر باقی رہے اگرچہ مظروف کی حالت بدلتی رہے اور فاعلیت اگر افعال کی نسبت سے ہے جو فاعل میں تغیر کو نہیں چاہتے تو فاعل اپنے حال میں رہے گا اور اگر فعل خود تغیر اور اس کی مثل ہوں تو یقیناً فاعل میں تغیر پیش آئے گا۔ پس پہلی صورت یعنی "اختلاف امتی" میں اختلاف

لہ سورۂ روم رکوع ۳ - مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

انتساب فاعلیۃ است و فعل متضمن صیرورۃ چنانچہ ہویداست باینہمہ مرجع مرکب اضافی بجانب جملہ اسمیہ باشد کہ دوام وثبوت را خواہد۔ وجود مختلف جملہ فعلیہ است کہ تجدد را مقتضی است و میدانی کہ تجدد در عرضیات متصور است نہ در طبعیات و لوازم ذات۔ لیکن اختلافی کہ مقتضاء ذات باشد ولا محالہ دوام پذیر و اگر باشد ہمیں اختلاف باشد کہ منشاء آں نارسائی فہم بود و اختلافی کہ بوجہ عوارض معلوم از افعال ذمیمہ باشد و نیات ذمیمہ باعث او بود لا جرم متجدد باشد بحسب تجدد وقائع۔ واللہ اعلم بالصواب لیکن اوّل قابل واگذاشتہ است کہ مستلزم توسعہ باشد و ثانی موجب عتاب کہ اکثر منجر بعذاب بود۔ واللہ الہادی

اور امت کے درمیان ظرفیت کی نسبت اور اضافت ہے اور مختلف میں فاعلیت کی نسبت ہے۔ فعل صیرورت تغیر کو شامل ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔ ان تمام باتوں کے باوجود مرکب اضافی کا مرجع جملہ اسمیہ کی طرف ہو اگر تم سمجھے ہو کہ ہمیشگی اور ثبوت کو چاہتا ہے اور جملہ مختلف جملہ فعلیہ ہے جو تجدد کو مقتضی ہے اور تم جانتے ہو کہ تجدد عرضیات میں متصور ہوتا ہے نہ کہ طبعیات اور ذات کے لوازم میں۔ لیکن جو اختلاف کہ مقتضاء ذات ہوتا ہے اور یقیناً اسے ہمیشگی حاصل ہوتی ہے۔ اگر ہے تو وہ اسی قسم کا اختلاف ہوتا ہے کہ اس کا منشاء عقل کی نارسائی ہے اور وہ اختلاف جو کہ عوارض معلوم یعنی افعال ذمیمہ سے ہوگا اور بری نیتیں اس کا باعث ہوں گی۔ یقیناً

وہ واقعات کے نئے نئے طور پر ہونے کے باعث متجدد ہوگا باقی اللہ تعالیٰ ٹھیک جانتا ہے لیکن پہلا اختلاف (اختلاف امتی) درگذر کے قابل ہے جو توسع کا موجب ہے اور دوسرا (مختلف والا) اختلاف عتاب خداوندی کا موجب ہے جو اکثر طور پر عذاب کی طرف لے جانے والا ہے۔ اور اللہ ہی ہدایت دینے والا ہے۔

چوں دریں قدر پرسش عزیز منجر کفایت است۔ وقت آں است کہ قلم را باز دارم چہ بفضلہ تعالیٰ آں عزیز خود استعداد نیکو دارند۔ بمقتضاء حسن ظن خود ایں نارسا را بسعزہ میگیرند غیر اگر پسند آید از لطف است بیدہ الفضل وھو علی کل شیئ قدیر و اگر غلط گفتہ باشم متنبہ فرمایند کہ ناکارہ ہمیں سان در عالم بیکاری قلم برداشتہ نوشتہ ام۔

چونکہ اس قدر لکھنا آنعزیز کے لئے کافی ہے اس لئے اب وقت کا تقاضا یہ ہے کہ قلم کو روک لوں کیونکہ اللہ تعالیٰ کے فضل سے آں عزیز خود عمدہ استعداد کے مالک ہیں۔ اپنے حسن ظن سے اس نارسا کو بھی لیں پکڑ لیتے ہیں۔ خیر اگر پسند آئے تو اللہ کی طرف سے سمجھئے کیونکہ اس کے ہاتھ فضل ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے اور اگر میں نے غلط کہا ہو تو نہ ہنسیں فرمائیں کہ ناکارہ نے اسی طرح بے سوچے سمجھے قلم برداشتہ[1] لکھ دیا ہے۔

بطفیل فضل خود از من سلام رسانند و مرا یکی از مشتاقان دیدار خود دانند۔

اپنی مجلس میں بیٹھنے والوں کو میری طرف سے سلام پہنچا دیں اور مجھے اپنے مشتاقیِ ملاقات میں سے ایک سمجھیں۔

من عدلم از طرف شما و مولوی احمد حسن و مولوی محمود حسن

مجھے معلوم نہیں کہ تمہاری اور مولوی احمد حسن اور مولوی محمود حسن

---

[1] اندازہ لگائیے کہ یہاں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ان جیسے مضامین عالیہ کا فی البدیہ بلا فکر و تامل لکھنے کا اظہار کیا ہے اور واقعہ یہی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کو علم لدنی سے بہرۂ وافر عطا ہوا تھا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

بدلم چه نهاده اند که اکثر موکشان بکار پردازی شما میکشند .	(شیخ الہند اسیر مالٹا) کی طرف سے میرے دل میں کیا رکھ دیا ہے کہ اکثر موکشاں آپ لوگوں کے کام کی طرف کھینچتے ہیں .
باقی از دعا خیر یاد دارند که ذریعه نجات بجز دعاء احباب هیچ نیست .	باقی دعائے خیر میں مجھے یاد رکھیں کہ نجات کا ذریعہ احباب کی دعا کے سوا اور کچھ نہیں ہے .
غالباً بتقریب نکاح مولوی محمود حسن تا دیوبند قدم رنجه فرمایند لیکن افسوس که کول از راه بیکسو افتاده است . فقط	غالباً مولوی محمود حسن کے نکاح کی تقریب میں دیوبند قدم رنجہ فرمائیں گے لیکن افسوس کہ علی گڑھ راہ سے ایک طرف واقع ہوا ہے . فقط

لہ شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی شادی محرم یا صفر ۱۲۹۰ھ مطابق جنوری یا فروری ۱۸۷۳ء کو ہوئی ہے . یہ وہ زمانہ ہے جب مولانا ذوالفقار صاحب بلند شہر میں ملازم تھے . مترجم

(تاریخی نوٹ) اس مکتوب کا ترجمہ ۲۷ ربیع الاول ۱۳۸۸ھ مطابق ۲۴ جون ۱۹۶۸ء بروز پیر شروع کیا گیا اور بتاریخ ۱۵ ربیع الآخر ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۲ جولائی ۱۹۶۸ء بروز جمعہ بوقت پونے دس بجے صبح مہبط انوار کا کچہری میں ختم ہوا . والحمد للہ .

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

تعارف

چھٹا مکتوب

مولوی فدا حسین صاحب کے نام

تعارف مکتوب الیہ

یہ چھٹا مکتوب جو اصل مجموعہ مکتوبات "قاسم العلوم" میں تیسرا مکتوب ہے۔ مولوی فدا حسین صاحب کے نام ہے جن کا ہم آپ سے گزشتہ مکتوبات میں سے کسی ایک مکتوب میں تعارف کرا چکے ہیں جو عصمت انبیا کے متعلق تھا۔ اصل کتاب میں یہ مکتوب تیسرا ہے اور عصمت انبیاء کے بعد یہ کمال چوتھا ہے اور ہم نے اس مکتوب کو چھٹے نمبر میں رکھا ہے لہٰذا مولوی فدا حسین صاحب کا مجمل تعارف و داں ہم نے پیش کیا ہے مطالعہ کر لیا جائے۔

خلاصۂ مکتوب مولوی فدا حسین صاحب

مولوی فدا حسین صاحب نے مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کے متعلق حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر کو اپنے لئے مجوز اور کر لکھا ہے کہ مجھے شاہ صاحب کی مذکورہ بالا آیت کی تفسیر سے تسلی اور اطمینان حاصل نہیں ہوا۔ ان کے نزدیک آیت کی تفسیر تشنہ تفصیل ہے۔ نیز انہوں نے شاہ صاحب کی تفسیر پر یہ بھی تنقید کی معلوم ہوتی ہے کہ شاہ صاحب کا دعویٰ اور ہے اور دلیل اور ہے۔ یہ صورت حال حضرت موصوف کے جواب مکتوب سے معلوم ہوتی ہے۔ حیرت یہ ہے کہ مولوی فدا حسین صاحب نے شاہ عبدالعزیز کی تفسیری عبارت اپنے خیال قاصر میں نہیں کی اس لئے انہیں یہ عبارت پیش کرنی پڑی۔

تفسیر آیت از شاہ عبدالعزیز صاحب

شاہ عبدالعزیز صاحب تفسیر عزیزی سورۂ بقرہ میں مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ واضح رہے کہ اس وقت مطبع حیدری بمبئی کی تفسیر عزیزی مطبوعہ ۱۲۹۴ھ ہمارے پیش نظر ہے۔ بہرحال شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ تفسیری عبارت یہ ہے:-

فَمَآ اُهِلَّ بِهٖ یعنی وگمراں جانور کہ آواز برآوردہ شود بشہرت دادہ شود وقتی آں جانور کہ لِغَيْرِ اللّٰهِ یعنی برائے غیر خدا است۔ مجاہد اگر غیریت باشد یا روحی خبیث کہ بطریق بھوگ (بھوگ) کہ بنام او	اور مَآ اُهِلَّ بِهٖ یعنی وگمراہ جانور کہ جس پر آواز لگائی گئی ہو اور اس جانور کے حق میں شہرت کی گئی ہو کہ لِغَيْرِ اللّٰهِ یعنی خدا کے سوا کسی اور کے لئے ہے خواہ وہ غیریت ہو یا کوئی ناپاک روح ہو کہ بھوگ کے طریقے پر

www.kitaabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

بخشند خواہ جنی مسلط بر خانہ یا سرائی کہ بدون دادن جانور از اینہا ای مسکنہ آنجا دست بردار نشوند یا تو ب را روانہ کردن ندہند خواہ پیری یا طیر یا بایں طبع جانوری زندہ مقرر کردہ وہند کہ ای ہر حرام است و در حدیث صحیح وارد است کہ ملعون من ذبح لغیر اللہ یعنی ہر کہ بہ ذبح جانور تقرب لغیر خدا نماید ملعون است خواہ در وقت ذبح نام خدا گیرد یا نی زیرا کہ چوں شہرت داد کہ این جانور برائے خدا فلانی است ذکر نام خدا وقت ذبح فائدہ نکرد۔ چہ آں جانور منسوب بآں غیر گشت و مجشی در و پیدا گشت کہ زیادہ از نجشہ مردار است۔ زیرا کہ مردار بی ذکر نام خدا جان دادہ است و جان این جانور را آں غیر قرار دادہ کشتہ اند و آں بھی شرک است و ہر گاہ این بخشہ در وی سرایت کرد۔ دیگر بذکر نام خدا حلال نمیشود۔ مانند سگ و گوک کہ اگر بنام خدا ذبح کنند حلال نمیگردند۔

لے کہ ذبح کرنے سے بھی حلال نہیں ہوگا جیسا کہ آتش اور خنزیر اگر ان کو خدا کا نام لے کر ذبح کریں تو حلال نہیں ہو جاتے ہیں۔

ولکنہ این مسئلہ آنست کہ جان را برائے غیر جان آفریں نیاز کردن درست نیست و ماکولات و مشروبات و دیگر اموال را نیز اگرچہ از راہ تقرب لغیر اللہ دادن حرام و شرک است اما ثواب آں چیز بار اگر خاید بدہندہ میشہ از آں غیر ساقط می جانز است۔ زیرا کہ انسان را میرسد کہ ثواب عمل خود را بغیر خود بخشد چنانچہ میرسد کہ مال خود را بغیر خود بدہد و جان جانور مملوک آدمی نیست تا او را بکسی تواند بخشید و نیز دادن مال ازیں جہت مستوجب ثواب است کہ آدمیان ہمی منتفع میشوند و چوں مردہ را بعد از مفارقت ایں جہان قابل انتفاع بھیچ مال نماندہ اند طریق نفع رسانیدن آنہا در شرع چنیں قرار یافت کہ ثواب اموال را کہ بستحقان میرسانند یا نہا خاید سازند و چوں جہان جانور اصلاً قابل انتفاع آدمی نیست در زندگی پس از مردگی نیز قابل انتفاع او نباشد از جہاتیں۔ از طرف مردہ کردن در حدیث صحیح آمدہ است لیکن مفیشہ ہمیں است کہ دادن جان برائے خدا ثوابی کہ دارد بآں مردہ بخشیدہ شود نہ آنکہ ذبح برائے مردہ کردہ آید۔

کہ اس کے نام پر دیتے ہیں خواہ کسی گھر یا سرائے پر مسلط ہوں کہ نام پر کر وہ جانور دیئے بغیر اس گھر کے رہنے والوں کو اپنا اپنچنے سے باز نہیں آتا ہے یا تو پ کو چھوڑتا نہیں دیتا اور خواہ کسی پیر یا پیغمبر کے نام پر اس طریقہ پر جانور مقرر کر کے دیں تو یہ سب طریقہ حرام ہیں اور صحیح حدیث میں وارد ہے کہ ملعون من ذبح لغیر اللہ یعنی جو شخص جانور کے ذبح کرنے سے غیر خدا کا تقرب چاہے تو ملعون ہے خواہ ذبح کے وقت خدا کا نام لے یا نہ لے کیونکہ جب اس نے مشہور کر دیا کہ یہ جانور فلاں کے لئے ہے تو خدا کے نام کا ذکر ذبح کے وقت مفید نہیں کیونکہ وہ جانور اس غیر خدا کی طرف منسوب ہو گیا اور اس میں ناپاکی پیدا ہو گئی جو کہ مردہ جانور کی ناپاکی سے بھی زیادہ ہے کیونکہ مردار نے تو خدا کا نام لے بغیر جان دی ہے اور اس جانور کی جان کو غیر خدا کے لئے نامزد کرنے سے مارا ہے اور وہ باطل شرک ہے اور جب یہ گندگی اس جانور میں سرایت کر گئی تو پھر خدا کا نام

toobaa-elibrary.blogspot.com

حدیث میں آیا ہے لیکن اس کا مطلب یہی ہے کہ خدا کے لئے جان دینے کا جو ثواب ہے وہ اس مردے کو بخشا جائے نہ یہ کہ ذبح ہی مردے کے لئے کیا جائے۔

و بعضی جہال مسلمین دریں مقام کلمہ فہمی کنند و می گویند کہ گوشت پختہ بنام مردہ دادن بلاشبہ جائز است و مغایر از ذبح کردن جانور بنام مردہ ہیں قدر قصد میتائیم۔

برای فہمیدن ایشاں یک نکتہ کافی است کہ بایشاں باید گفت۔ کہ ہرگاہ شما ذبح کردن جانور بنام غیر خدا نذر میکنید اگر عوض آں جانور گوشت ہماں مقدار خریدہ و پختہ بفقرا دہانید در ذہن شما آں نذر ادا میشود یا نی۔ اگر جواب دہید کہ مقصود ما از ذبح غیر از گوشت خورانیدن برای ثواب آں مردہ نبود و ما تقرب ذبح نذر او کردہ آید و شرک صریح لازم می آید۔

و در لفظ ہای آیت کہ در چہار جا از قرآن مجید وارد شدہ تامل باید کرد۔ کہ مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ فرمودہ اند مَا ذُبِحَ بِاسْمِ غَيْرِ اللّٰهِ پس ذبح کردن بنام خدا ہمراہ اشہرت دادن و آواز بر آوردن یا گو فلانی گاو فلانی و برنر فلانی میکند ذبح فائدہ نمیکند۔ و گوشت آں جانور حلال میگردد۔ و اُهِلَّ را بر ذبح حمل کردن خلاف لغت و عرف است۔ ہرگز اہلال در لغت عرب و عرف آں دیار و آں وقت یعنی ذبح نیامدہ در ہیچ شعر و ذبح عبادت۔ بلکہ اَهْلَال در لغت عرب یعنی بلند کردن آواز و شہرت دادن است۔ چنانچہ اہلال ہلال و اہلال طفل تولد و اہلال یعنی تلبیہ حج و غیر ذلک مستعمل است۔ و اگر کسی بگوید کہ اَهْلَلْتُ بِلُغْوٍ ہرگز یعنی ذَبَحْتُ لِلّٰهِ فہمیدہ نمی شود و نیز اگر اُهِلَّ را بر ذبح حمل کردہ شود پس ذبح لغیر اللہ مراد خواہد شد ذبح باسم غیر اللہ از کجا فہمیدہ شود تا مدعای ایں مردم حاصل شود پس دریں عبارت اہلال را یعنی ذبح گرفتن باز لغیر اللہ را بجائے

اور بعض جاہل مسلمان اس موقع پر کچھ نہ کچھ سے کام لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ گوشت کو پکا کر مردوں کے نام پر دینا بلاشبہ جائز ہے اور ہم بھی مردے کے نام پر جانور کے ذبح کرنے سے اتنا ہی ارادہ رکھتے ہیں۔

ان کے سمجھانے کے لئے ایک نکتہ کافی ہے اور وہ یہ کہ ان سے کہنا چاہئے کہ جس وقت تم جانور کے ذبح کرنے کو غیر خدا کی نذر کرتے ہو۔ اگر اس جانور کے عوض اتنا ہی گوشت خرید کر اور پکا کر فقیروں کو کھلا دو تو اس صورت میں تمہارے ذہن میں وہ نذر ادا ہو جاتی ہے یا نہیں۔ اگر ہو جاتی ہے تو ٹھیک کہتے ہیں کہ تمہارا مقصد ذبح سے گوشت کھلانے کے سوا اس مردے کے ثواب کے لئے اور کچھ نہ تھا اور اگر ذبح کے ذریعہ تقرب کے طور پر اس کی نذر کیا جاتا ہے تو یہ صاف شرک ہے۔

اور اس آیت کے لفظوں کو قرآن مجید میں چار جگہ آیا ہے غور کرنا چاہئے کہ مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ فرمایا ہے نہ کہ مَا ذُبِحَ بِاسْمِ غَيْرِ اللّٰهِ۔ پس خدا کے نام کے ساتھ ذبح کرنا اور اسکے ساتھ شہرت کرنا اور آواز دے کر کہنا کہ فلاں کی فلاں گائے اور فلاں بھری فلاں کے نام کی ہے تو کوئی فائدہ نہیں دیتا اور اس جانور کا گوشت حلال نہیں ہوتا ہے اور اُهِلَّ کو ذبح پر محمول کرنا لغت اور عرف کے خلاف ہے۔ اہلال عرب کی زبان اور اس دیار کے عرف میں اس وقت ذبح کے معنی میں نہیں آیا نہ کسی شعر میں اور نہ کسی عبارت میں۔ بلکہ اَهْلَال عرب کی لغت میں آواز بلند کرنے اور شہرت دینے کے معنی میں آیا ہے۔ چنانچہ اهلال هلال اور اهلال طفل نومولود اور اَهْلَال تلبیہ حج وغیرہ کے معنی میں مستعمل ہے اور اگر کوئی کہے کہ اَهْلَلْتُ بِلُغْوٍ ہرگز ذَبَحْتُ لِلّٰهِ کے معنی میں نہیں سمجھا جائے گا اور نیز اگر اُهِلَّ را ذبح پر محمول کیا جائے تو ذبح لغیر اللہ مراد ہوگا ذبح باسم غیر اللہ کہاں سے

www.kitaabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

باسم غیر اللہ ساختن قریب بہ تحریف کلام الٰہی میرسد۔

اھلال کو ذبح کرنے کے معنی میں لینا، پھر لغیر اللہ کو باسم غیر اللہ کا جگر کرنا کلام اللہ کو بدل ڈالنے کے قریب پہنچ جانا ہے

در تفسیر نیشاپوری میگوید

اجمع العلماء علی ان مسلما لو ذبح ذبیحۃ وقصد بذبحھا التقرب الی غیر اللہ صار مرتدا و ذبیحۃ ذبیحۃ مرتد انتھی

وکافران در جاہلیت در وقت برآمدن از خانہ و در راہ بنام بتان آواز میکردند دریں بکہ مقصد میرسیدند طواف خانہ کعبہ میکردند ایں طواف ایشاں بخانہ خدا ہرگز از ایشاں مقبول نبود و لہذا حکم شد کہ

فَلَا تَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا

پس در بخانہ چوں آواز برآوردند و شہرت دادند کہ ایں جا لو از فلانی است و بنام اوست و برای او میکنیم و در وقت ذبح بنام خدا ذبح نمایند اصلا موجب ترتب حیثیت حرمت و سرش کہ نزد عوام طریق ذبح جانور بہ گونہ کہ مقرر است متعین است برای رسانیدن جان جانور بزائے ہر کہ منظور باشد۔ چنانچہ فاتحہ و قل و درود خواندن طریق متعین است برای رسانیدن ماکولات و مشروبات بارواح خواہ بقصد رسانیدن ثواب بآں ارواح نمایند یا بقصد تقرب و دفع شر و چاپلوسی و تملق، آری ذکر نام خدا بران جانور وقتی فائدہ میدہد کہ تقرب بغیر خدا را از دل دور کردہ و خوف آں شہرت و آواز، شہرت آواز دیگر دہند کما ازیں کار برگشتیم۔

آمدیم بر آنکہ دریں سورہ لفظ بہ را بر لفظ لغیر اللہ مقدم آوردند و در سورۂ مائدہ و انعام و نحل موخر۔ وجہش آنست کہ اصل ہمیں است کہ با را متصل فعل و مقدم بر متعلقات دیگر آرند زیرا کہ با دریں مقام برای تعدیۂ فعل است مانند ہمزہ

سمجھا جائے تاکہ ان لوگوں کا مدعا حاصل ہو۔ پس اس عبارت میں

نیشاپوری، تفسیر میں کہتے ہیں۔

"علماء کا اجماع ہے کہ اگر مسلمان نے کوئی ذبیحہ ذبح کیا اور اس کے ذبح کرنے سے غیر اللہ کی طرف تقرب کا ارادہ کیا تو وہ مرتد ہو گیا اور اس کا ذبیحہ مرتد کا ذبیحہ ہوگا (یعنی حرام ہے) (ختم ہوا کلام نیشاپوری)

اور کافر زمانہ جاہلیت میں گھر سے نکلنے کے وقت اور راہ میں بتوں کے نام پر آواز دیا کرتے تھے اور جب کہ مقصد پہنچتے تھے تو خانہ کعبہ کا طواف کرتے تھے۔ ان کا یہ طواف خانہ کعبہ میں ہرگز مقبول نہ تھا۔ لہٰذا حکم ہوا کہ

اپنے اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب بھی (کفار) نہ جائیں۔

پس یہاں بھی جب پکار کر کہہ دیا اور مشہور کر دیا کہ فلاں کا یہ نذرانہ ہے اور اس کے نام ہے اور اس کے لئے ہم کرتے ہیں اور ذبح کے وقت خدا کے نام پر ذبح کرایا تو ہرگز اس کا حلال ہونے کا موجب نہیں ہوا اور اس کا راز یہ ہے کہ عوام کے نزدیک جانور کے ذبح کرنے کا طریقہ تعین طرح بھی مقرر ہے تو جس کے لئے جان پہنچانا ہو اس کا طریقہ متعین ہے چنانچہ سورہ فاتحہ اور قل اور درود شریف کا پڑھنا متعین ہے۔ رجل کو کھانے اور پینے کی چیزوں کے پہنچانے کے لئے خواہ ان روحوں کو ثواب پہنچانے کے ارادے سے کریں یا تقرب اور شرارت کو دفع کرنے اور چاپلوسی اور خوشامد کے دفع کرنے کے ارادے سے۔ ہاں خدا کے نام کو ذکر اس جانور پر اس وقت فائدہ دیتا ہے کہ غیر خدا کے تقرب کو دل سے دور کر کے اور اس شہرت و آواز کے خلاف دوسری آواز اور شہرت دیں کہ اس کام سے ہم نے رجوع کر لیا۔

اب ہم اس بات پر آتے ہیں کہ اس سورۂ بقرہ میں بہ کو لغیر اللہ سے پہلے لائے ہیں اور سورۂ مائدہ اور انعام اور سورۂ نحل میں بعد میں لائے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل تو یہ ہے کہ با کو فعل کے متصل اور دوسرے متعلقات سے مقدم لائیں

toobaa-elibrary.blogspot.com

و تضعیف پس حتی الامکان ملاحق فصل باشد۔ و ایں موضع اول قرآں است۔ و ایں موضع بر ہماں اصل خود استعمال فرمودہ اند و در سورتہائے دیگر آنچہ محل انکار و مدار سرزنش است یعنی ذبح بقصد غیر اللہ مقدم آمدہ و لہٰذا در باقی سورتہا جملہ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ مانیز موقوف داشتہ اند۔ زیرا کہ در اول قرآں مسموع شدہ آمدہ است و ایں ہر چہار چیز کہ مذکور شد یعنی مردار و خون و گوشت خوک و جانور کہ برائے غیر خدا مقرر کردہ ذبح نمایند ازاں جنس است کہ بر جمیع فرق و در جمیع حالات حرام است و ازاں قابل نیست کہ بر فرقہ حرام باشد و برائے دیگراں حلال مانند مال زکوٰۃ و صدقات یا در حالتی حرام باشد و در حالت دیگر حلال مانند دواے گرم کہ بر محمور مزاجاں حرام است و چوں مزاج آنہا بر وفق پیدا کند حلال میشود۔ و آرے در وقت ناچاری خوردن ایں چیز با وجود حرمت معاف میگردد۔ (تفسیر عزیزی سورہ بقر جلد اول ص ۷۷۹ تا ص ۷۸۲)

کیونکہ یہاں اس مقام پر ہمزہ اور تضعیف کی طرح فصل کو متصل بنانے کے لئے ہے۔ پس حتی الامکان فصل سے متصل ہوتا ہے اور یہ قرآن کریم میں پہلی جگہ ہے۔ اس جگہ میں (یہاں) کو اسی اپنے اس جگہ میں استعمال فرمایا ہے اور دوسری سورتوں میں جہاں کہ انکار اور سرزنش کی جگہ ہے یعنی غیر اللہ کے اداے سے ذبح کرنا تو وہاں پر مقدم آئی ہے لہٰذا باقی سورتوں میں جملہ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ کو بھی موقوف رکھا ہے کیونکہ قرآن کے اول حصے میں مسموع ہو کر آیا ہے اور یہ چاروں چیزیں کہ مذکور ہوئیں یعنی مردار، خون اور خنزیر کا گوشت اور وہ جانور جو غیر خدا کے لئے مقرر کرکے ذبح کریں اسی جنس سے ہیں کہ تمام فرقوں پر تمام حالات میں حرام ہیں اور اس قبیل سے نہیں ہیں کہ ایک گروہ پر تو حرام ہوں اور دوسروں کے لئے حلال ہوں جیسا کہ زکوٰۃ اور صدقات کا مال۔ یا ایک حالت میں تو حرام ہوں اور دوسری حالت میں حلال جیسا کہ زہریلا مضر دوا گرم جو کہ گرم مزاجوں پر حرام ہے اور جب اس کے مزاج میں برودت پیدا کرے تو حلال ہو جاتی ہے۔ ہاں حالت اضطرار میں حرمت کے باوجود ان چیزوں کا کھانا معاف ہو جاتا ہے (فتح العزیز یا تفسیر عزیزی جلد اول سورۂ بقرہ ص ۷۷۹ تا ۷۸۲) مترجم۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہ نے مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی تفسیر میں نہایت مدلل اور مفصل جو کچھ لکھا ہے ہم نے آپ کے سامنے پیش کر دیا ہے۔ اس تفسیر کے پیش نظر شاہ صاحب اور دیگر مفسرین میں جو اختلاف ہے وہ صاف ظاہر ہے۔ عام مفسرین کا نظریہ تو یہ ہے کہ وہ جانور جس پر ذبح کے وقت خدا کے نام کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو وہ جانور بھی حرام ہے اور شاہ صاحب کے نزدیک آیت میں وہ جانور مراد ہے جس کو غیر اللہ کی نذر کے لئے مشہور کیا گیا یا پکار کر کہہ دیا گیا ہو کہ مثلاً یہ شیخ سدو کا بکرا ہے۔ ایسا جانور خواہ اللہ کا نام لے کر ذبح کیا گیا ہو اس کا کھانا حرام ہے۔ ہاں اگر نیت کو بدل کر اللہ کی نذر کے لئے شہرت دیا گیا ہو تو پھر حلال ہو جائے گا۔ گویا عام مفسرین مَآ اُهِلَّ بِهٖ کو مَا ذُبِحَ کے معنی میں بدل لیتے ہیں اور شاہ صاحب مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ نَذْرًا یعنی جو اللہ کے سوا کسی بت یا پیر یا پیغمبر کی نذر و نیاز کے لئے اعلان کیا گیا ہو۔ شاہ صاحب کی تفسیر میں کوئی اجمال نہیں نہ یہ بات ہے کہ دعویٰ اور ہو اور دلیل کوئی اور ہو۔

بہرحال مفسرین اور شاہ صاحب کی تفسیر میں اختلاف ہے لیکن حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے دونوں مفسرین کے تفسیری رجحانات میں مطابقت پیدا کی ہے اور فرمایا ہے کہ جو مفسرین یہ فرماتے ہیں کہ ذبح کے وقت جو لوگ جانور کو اللہ کے نام کے سوا کسی اور کا نام لے کر ذبح کرتے ہیں وہ بھی حرام ہے نیز اسی حرمت میں وہ جانور بھی آجاتا ہے جس کو غیر اللہ کے لئے نذر و نیاز کے طور پر پکار کر نامزد کر دیا گیا ہو جیسا کہ شاہ عبدالعزیز صاحب نے فرمایا ہے گویا جانوروں کی حرمت میں یہ دونوں صورتیں شامل ہیں لہٰذا زمانے کے حالات کے ساتھ ساتھ جانوروں کے حرام ہونے کی مختلف صورتیں پیدا ہو سکتی ہیں۔ یہ لکھ کر حضرت

toobaa-elibrary.blogspot.com

مولانا محمد قاسم صاحب تحریر فرماتے ہیں :-

بالجملہ سرمایۂ حرمت این قسم جانوران ہماں نیت غیر اللہ است و وجہ مداخلت آں در ہمیں قضیہ از اوراق سابقہ بہر وجوہ روشن گشت و اینکہ در ذیل اسباب حرمت آں را ذکر نمی‌کنند قابل آں نیست کہ بر بناء آں تردد باید کرد۔ غصب و سرقہ گوشت و جلالہ بودن جانور نیز در عداد اسباب حرمت مذکور نیست۔ اندریں صورت حیرتم کہ بجناب شاہ صاحب قدس اللہ سرہ العزیز چہا تو اہند شد ہمیں قدر خواہد بود کہ آنچہ از قسم ما أهل به لغير الله بود در بحث ما أهل به لغير الله در آوردند و آنچہ ازیں قسم نبود در سلک آں نکشیدند مگر صد ہا مباحث کہ استطراداً در کلام مفسران در میزند ہم دیگر ہستند ہم بادنیٰ مناسبت مذکور می شوند ہمہ از قسم جرائم معدود خواہند شد۔ تنہا شاہ صاحب را دریں جرم گرفتن کار انصاف نیست۔ باایں ہمہ در تفسیر یا عطاف ہر جا اعتبار حال نمی باشد بلکہ بہ زمانہ ماضی دادریں باب قدرو فرق نمایند و وقتی زمانہ استقبال را مطمح نظر می‌گردانند … پس اگر شاہ صاحب بلحاظ زمانہ گذشتہ این قسم را کہ مورد بحث تحقیق آں مستیم فقط باعتبار معنی لغوی و بلحاظ زمانہ ماضی مجملہ ما أهل به لغير الله شمردند اول گناہ نیست کہ ایں قدر شورے جا از چہار طرف بر خاستہ مگر آں کہ آرزوی تبرک شیخ سدو ایں ہمہ جا بیجا گویانیدہ باشد (مکتوب قاسمی)

میں کہتا ہوں کہ اس قسم کے جانوروں کی حرمت کا سبب غیر اللہ کی نیت ہے اور اس معاملے میں اس کی مداخلت کی وجہ گذشتہ اوراق میں دن کی طرح روشن ہو چکی ہے۔ رہی یہ بات کہ حرمت کے اسباب کے ذیل میں اس کا ذکر نہیں کیا ہے اس بات کے قابل نہیں ہے کہ اس کی بنا پر تردد کرنا چاہیے۔ جانور کا غصب اور گوشت کا چوری ہونا اور جانور کا جلالہ ہونا مذکورہ حرمت کے اسباب کی گنتی میں نہیں ہے۔ اس صورت میں حیران ہوں کہ جناب شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہ کے اوپر ماخذ ہو گا وہ اتنا ہو گا کہ جو جانور ما أهل به لغير الله کی قسم سے نہ تھا وہ ما أهل به لغير الله کی بحث میں وہ لے آئے اور جو کچھ اس فہرست میں نہ تھا وہ اس سلک میں انہوں نے نہ پرویا۔ مگر سینکڑوں مباحث ضمنی طور پر چلے آئے اور دوسرے مصنفین کے کلام میں ادنیٰ تعلق کی وجہ سے مذکور ہوتے ہیں وہ تمام جرائم کی قسم میں شمار کئے جائیں گے۔ اکیلے شاہ صاحب کو اس جرم میں پکڑنا انصاف کی بات نہیں ہے۔ اس کے باوجود عطفی اسماء میں ہر جگہ زمانۂ حال کا اعتبار نہیں ہوتا ہے کبھی گذشتہ زمانہ کو اس بارے میں پیش نظر رکھتے ہیں اور کسی وقت زمانۂ استقبال کو مطمح نظر بناتے ہیں چنانچہ مذکورہ مقدمات میں تم نے معلوم کر لیا ہے۔ پس اگر شاہ صاحب نے زمانۂ گذشتہ کے لحاظ سے اس قسم کو کہ ہم جس کی تحقیق میں لگے ہوئے ہیں فقط لغوی معنی کے لحاظ سے مجملہ ما أهل به لغير الله شمار کیا تو اول گناہ نہیں ہے کہ اس قدر بے جا شور چاروں طرف سے اٹھ کھڑا ہوا مگر یہ بات ہو کہ شیخ سدو کے تبرک کی آرزو نے یہ سب بجا و بے جا باتیں کہلوائی ہوں گی۔

غرض یہ ہے کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کا فیصلہ جو شاہ صاحب کی ما أهل به لغير الله کی تفسیر کے بارے میں ہے وہ آپ کے سامنے ہے مزید برآں ہم مقدمہ میں بھی اشارہ کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ کیجئے۔ (مترجم)

toobaa-elibrary.blogspot.com

اصل

چھٹا مکتوب

بنام مولوی فداحسین صاحب

در تحقیق مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ و ایضاح معنی قید عند الذبح

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ کی تحقیق اور عند الذبح (ذبح کے وقت) کی قید کے

کہ اکثر مفسراں افزودہ اند

معنی کی وضاحت جو کہ اکثر مفسروں نے زیادہ کی ہے

کنٹونمنٹ پبلک لائبریری
نزد اردین سنیما۔ مال روڈ راولپنڈی

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

جامع کمالات مولوی فداحسین صاحب زاد اللہ فی کمالہ

کمترین انام سراپا گناہ محمد قاسم پس از عرض سلام مسنون عرض می طراز د۔

امروز ششم رمضان شریف روز چہار شنبہ نامہ آں شفیق کہ بہ نشان میرٹھ (یو۔پی) رقم فرمودہ بودند دریں قصبہ نانوتہ نام کہ مسقط راس این ناچار است رسید و مضمون گردانید۔

جامع کمالات مولوی فداحسین صاحب زاد اللہ فی کمالہ

کمترین مخلوق سراپا گناہ محمد قاسم سلام مسنون عرض کرنے کے بعد لکھتا ہے۔

آج رمضان المبارک کی چھ تاریخ کو بدھ کے روز آں شفیق کا مکتوب جو کہ آپ نے میرٹھ کے پتے پر تحریر فرمایا تھا اس نانوتہ نام کے قصبہ میں جو اس نابکار کی جائے پیدائش ہے پہنچا اور مضمون کیا۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

شوق علم حدیث مبارک باد مگر اینقدر مسافت طویل قطع کردن آں ہم بجائی ایں ہیچمداں رسیدن قرین مصلحت نیست۔ عالم آباد است غالباً در جوار اوشاں بسیاری از اہل کمال باشند ورنہ کلکتہ شاید نسبت دہلی و اطراف آں از انجا نزدیک باشد۔ بحضرت مخدوم العلماء مطاع الفضلاء حضرت اوستاد مولوی احمد علی صاحب باید شتافت کہ بہر طور کشش بجانب اوشاں از منت جہی بر سر احقر در حق اوشاں بہتر است۔ باایں ہمہ حال مشغولی احقر خود دیدہ رفتہ اند حالا ہم مقدم کار مطبع است و باز وقتے تعین کردن آنچہ کہ ماند پارہ بہر اشتغال و تجویز کردہ ام آنچہ باقی ماند بہر اسباق قدیماں ہم کافی نیست تا سبق نو چہ رسد۔ مگر ایں اگر محض قصد تحصیل کتب خاطر بود سبقی جداگانہ میسر آید یا معیت دیگراں باشد آں وقت تکلیف فرمائی اگرچہ بجائی خود نیست چنداں مضائقہ ہم ندارد۔

علم حدیث (حاصل کرنے) کا شوق مبارک ہو مگر اس قدر دور دراز کا فاصلہ طے کرنا اور وہ بھی مجھ نا چیز کے پاس پہنچنے کے لئے مصلحت نہیں معلوم ہوتا (پڑھانے والوں سے) دنیا آباد ہے غالباً آپ کے اطراف و جوانب میں بہت سے باکمال عالم ہوں گے ورنہ دہلی اور اس کے آس پاس کی نسبت وہاں سے کلکتہ شاید زیادہ نزدیک ہوگا۔ مخدوم العلماء اور مطاع الفضلاء میرے استاذ حضرت مولوی احمد علی صاحب[1] محدث سہارنپوری (وارد حال کلکتہ) کے پاس جانے میں کیجئے کہ مجھ پر کرم فرمائی کی بجائے ان کی کشش ہر طرح ہر حال آپ کے لئے بہتر ہے۔ مزید براں احقر کی مصروفیت کی صورت آپ اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کرکے گئے ہیں۔ (میرے لئے) تمام کاموں سے مقدم مطبع[2] کی ڈیوٹی ہے اور پھر تھوڑا سا وقت جو بچتا ہے اس کو کچھ حصہ ذاتی کاموں کے لئے تجویز کر رکھا ہے۔ اس پر بھی جو باقی بچتا ہے وہ پرانے طلب کے لئے بھی کافی نہیں ہے۔ نئے طلب کے لئے کیا ہوگا۔ ہاں اگر صرف علم حاصل کرنے کا ارادہ دل میں ہے (اور کسی خاص کتاب کا نہیں) تو پھر تنہا پڑھنا میسر ہو سکے یا دوسروں کے ساتھ مل کر تو اس وقت بھی اگرچہ آپ کا تکلیف کرنا مناسب نہیں لیکن چنداں مضائقہ بھی نہیں ہے۔

---

[1] حضرت مولانا احمد علی صاحب محدث سہارنپوری محشی بخاری شریف تقریباً ۱۲۲۵ھ مطابق ۱۸۱۰ء سہارنپور میں پیدا ہوئے۔ والد کا نام شیخ لطف اللہ تھا۔ اٹھارہ سال کی عمر میں قرآن شریف حفظ کیا۔ بعد ازاں مولانا سعادت علی صاحب فقیہ سہارنپوری سے عربی کی ابتدائی کتابیں پڑھیں۔ بعد ازاں دہلی میں تمام کتب درسیہ بالخصوص مولانا مملوک علی نانوتوی اور مولانا وجیہ الدین سہارنپوری سے پڑھیں۔ حدیث کی کتابیں شاہ محمد اسحاق صاحب دہلوی سے مکہ معظمہ میں پڑھیں۔ حج سے واپسی پر تجارت میں مصروف ہوئے۔ مولانا محمد قاسم صاحب نے جب یہ مکتوب مولوی فدا حسین کو لکھا ہے۔ اس زمانہ میں مولانا احمد علی صاحب کلکتے میں بسلسلہ تجارت تشریف فرما تھے۔ ۱۸۵۷ء میں اور اس سے پہلے آپ کا دہلی میں مطبع احمدی تھا جو جنگ آزادی میں تباہ ہو گیا۔ بعد ازاں مدرسہ مظاہر العلوم سہارنپور میں حدیث پڑھاتے رہے۔ تمام عمر درس حدیث اور طباعت کتب احادیث ہی میں گزاری۔ بخاری شریف کا نہایت عمدہ حاشیہ لکھا۔ فالج میں مبتلا ہو کر ۶ جمادی الاول ۱۲۹۷ھ مطابق ۱۶ اپریل ۱۸۸۰ء بروز ہفتہ انتقال ہوا اور سہارنپور میں ہی دفن ہوئے (نزہۃ الخواطر و سوانح قاسمی از مولانا محمد یعقوب صاحب)

[2] ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد حضرت مولانا محمد قاسم صاحب مطبع مجتبائی میرٹھ میں منشی ممتاز علی کے یہاں تصحیح کتب کا کام کرتے تھے۔ اسی دوران میں مطبع ہاشمی میرٹھ میں بھی کام کیا۔ یہ خط اسی اثنا کا ہے۔ مترجم۔

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

باقی ماندہ جواب مسئلہ

مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ

پس از انکہ ارشاد ہدایت بنیاد خاتم المحققین حضرت شاہ عبد العزیز قدس اللہ سرہ سرمایۂ تسکین نشد ہیچ امید دارم کہ تقریر پریشان من خار از دل شما بر آورد۔

علاوہ بریں در پی دیگر از کتب معتبر او نہم میسر نمی آیند تفسیر عزیزی کجا تا معلوم شود کہ حضرت چہ تقریر فرمودہ اند و کدام تقریر اناں تقریر اجمالی است کہ بوجہ اجمال تخفیف در دل منکریں نہ نشستہ و دیگر تقریر ہیچ امثال ما نا تمام ہا شرح دلیل و حجت ہا دیگر بن روز تو ہم میدانستید کہ از اناں شان ہیچ اہل کمال متصور نیست۔ با ایں ہمہ شبہات اہل علم از تقریر ہیچمداناں مرتفع شدن معلوم و حیلہ ہاں اسرار خطوط تو دستی بکار نمی نشیند۔ آری پس خاطر آں شفیق ہم عزیز است و ازاں اندیشہ تقنت ہم بیان نیست کہ تقریر ہیں اگر یک دو سخن رقم شود مضائقہ ندارد۔ فقط اگر وہم سد راہ است ہمیں است کہ مقابلہ با دیگراں باشد و او شاں سخن خود را برحق دیدہ و ہمیں وجہ در پی اعتراض و رد و قدح شوند ہیچمداناں را بر جو جدال بیرون زیرکا صنعو نمی گذارم۔ اگر راست آید انا المعرف است ورنہ من

رہا (حسب ذیل) مسئلہ

مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ [1]

کا جواب تو سنئے، جبکہ خاتم المحققین حضرت شاہ عبد العزیز صاحب [2] (دہلوی) قدس اللہ سرہ کے ہدایت بنیاد جواب سے آپ کی تسلی نہ ہوئی تو میں کیا توقع کر سکتا ہوں کہ میری پریشان تحریر [3] آپ کے دل سے خلجان دور کر دے گی۔

علاوہ ازیں اس ویرانے میں دوسری کتابیں تو میسر نہیں آتیں تفسیر عزیزی (از شاہ عبد العزیز صاحب) کہاں، تا معلوم ہو کہ حضرت نے کیا تحریر فرمایا ہے اور ان کی تقریر کا کون سا حصہ مسلسل نہیں ہے جو کہ مجمل ہونے کی وجہ سے ابھی تک شک کرنے والوں کے دلوں میں نہ بیٹھا اور یہ بات کہ ہم جیسوں کی تقریر کا ادھورا اور نا تمام ہونا یا دلیل اور ... اور ان جیسے کاملوں عالم سے جیسا کہ آپ اور میں سب جانتے ہیں تصور بھی نہیں آ سکتا۔ ان سب باتوں کے باوجود اہل علم کے شبہات کا ہم جیسے ناچیزوں سے دور ہونا معلوم اور جاہلوں کے کسی کو اپنے عقیدے و تدبیروں کے سوا اور کوئی بات بھلی نہیں لگتی۔ ہاں تو آپ جیسے مہربان کی دلجوئی عزیز ہے اور پھر آپ سے جھگڑے کا اندیشہ بھی نہیں ہے۔ اس بنا پر ایک دو باتیں اگر لکھ دوں تو مضائقہ نہیں ہے۔ صرف اگر کوئی وہم سد راہ ہوتا ہے تو یہی جگہ غیروں سے مقابلہ ہو اور وہ اپنی بات پر اڑے رہیں،

---

[1] یہ آیت پارہ ۶ سورہ مائدہ کے پہلے رکوع اور بقرہ میں بھی ہے۔ مترجم

[2] شاہ عبد العزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کے سب سے بڑے فرزند اور علم و فضل میں یگانۂ روزگار تھے۔ فن فقہ و حدیث و تفسیر و مناظرہ میں ان کی نظیر مشکل ہے۔ حاضر جوابی میں ان کا ثانی اس دور میں نظر نہیں آتا۔ انہوں نے قرآن کریم کے بعض پاروں کی تفسیر لکھی جس کا نام تفسیر عزیزی یا فتح العزیز ہے۔ اس میں مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ کی تفسیر امتیازی شان رکھتی ہے۔ شاہ صاحب نے اپنے والد محترم شاہ ولی اللہؒ کے بعد ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت اور ان کے اقتدار کے باقی رکھنے میں پوری جدوجہد کی۔ آپ ۱۱۵۹ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۲۳۹ھ میں وفات پائی۔ مترجم

[3] معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کے ان اکابر حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی تحقیق مسائل کو اس دور میں فیصلہ کن اور اطمینان بخش تصور کرتے تھے اور جہاں کوئی مسئلہ الجھ کر پیش آتا مولانا ہی کی طرف رجوع کیا کرتے تھے۔ مترجم

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

خود بجا پہچانی و نادانی خود گواہم۔ | اور اسی وجہ سے اعتراض اور بحث و مباحثہ کے پیچھے پڑ جاتی۔ خیر جو کچھ
بھی ہو غیب[1] سے وہ میرے ملاپیں جو کچھ اتفاق کریں گے میں اس مضمون پر لکھ دوں گا۔ اگر ٹھیک نکلے تو ان کی طرف سے ورنہ اپنی
خطا اپنے بے جا حمق اور نادانی کا اقرار ہے۔

مقدمات و تمہیدات

اول بطور مقدمہ و تمہید چند مقدمہ بنا ہذا عرض میکنم۔ بیان آنکہ تعریف مطلب کردہ خواہد شد۔

تمہید اول

اولیں سخن کہ عرض کردنی است ایں است کہ تحریم حکم سابق ہر گاہ کہ باشد نسخ گویند عام است کہ تحریمی تحریم تحلیل کردہ باشد یا تحلیل بہ تحریم تخصیص بعد تعمیم بود یا تعمیم بعد تخصیص۔

تمہید دوم

دوم آنکہ نسخ از قسم کہ باشد در میان ناسخ و منسوخ ما عام حکم حکم منسوخ است

مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ اَوْ مِثْلِهَا

تمہید سوم

سوم آنکہ شرط کہ باشد نسخ احکام خداوندی نتواں کرد۔

اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ

تمہید چہارم

چہارم آنکہ باحادیث احاد نسخ آیات و دیگر نصوص قطعیہ مثل متواترات اعتقاد نتواں کرد۔

مقدمے اور تمہیدیں

اولی تمہید کے طور پر چند صفحات خدا کے نام پر پیش کرتا ہوں۔ بعد ازاں مطلب کی بات پیش کی جائے گی۔

پہلا مقدمہ

سب سے پہلی بات جو عرض کرنے کے قابل ہے یہ ہے کہ پہلے دیئے گئے حکم کو بدلنا خواہ وہ بدلنا کسی طریقے سے بھی ہو پہلے حکم کا منسوخ کہلاتا ہے۔ خاص اس لیے کہ حرام کو حلال کے حکم میں بدلا ہو یا حلال کو حرام کے حکم میں یا حکم عام کے بعد اس میں تخصیص کر دی گئی ہو تخصیص کے بعد اس کو عام کہہ دیا گیا ہو (نسخ کہلائے گا)

دوسرا مقدمہ

دوسری بات یہ ہے کہ نسخ خواہ کسی قسم کا ہو ہر نسخ کے بارے میں ناسخ حکم اور منسوخ حکم کے درمیان کم سے کم کوئی مماثلت ضروری ہے۔

"ہم منسوخ نہیں کرتے کسی آیت کو یا اس کو بھی بھلا دیتے ہیں تو بھیجتے ہیں بہتر اس سے یا اس کے برابر آیت"

تیسرا مقدمہ

تیسری بات یہ ہے جو بشرط صحت ثابت ہو وہ احکام خداوندی کو منسوخ نہیں کر سکتا (کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں)

"نہیں چلتا ہے حکم کسی کا سوائے اللہ کے"

چوتھا مقدمہ

چوتھی بات یہ ہے کہ احادیث[2] مرفوعہ سے قرآن کی آیات یا یقینی نصوص[3] کی[4] متواتر احادیث[5] کا منسوخ ہونا

---

[1] اس لفظ غیب سے دیگر خطوط کی طرح اس خط سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت کے دل پر اس قسم کے مسائل کا حل غیبی طور پر ہو جانا جانب اللہ سمجھا جاتا تھا۔ مترجم۔

[2] احادیث وہ حدیثیں ہوتی ہیں جن کا طریقہ سند واحد ہو اور دوسرے طریقوں سے اس کی تائید نہ ہو اور شہرت اور تواتر سے درجہ نہ رکھتی ہوں۔ مترجم

[3] قرآن کریم یا حدیث کے صریح اور واضح حکم کو نص کہا جاتا ہے۔ مترجم

[4] حدیث متواتر وہ حدیث ہے کہ ہر زمانے میں اس کے راوی بکثرت ہوں اور ان کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو۔ ایسی حدیث یقینی طور پر سچی ہوتی ہے۔ مترجم (مقدمہ مظاہر حق جلد اول)

toobaa-elibrary.blogspot.com

کہ حکم شکی بہ کثرت زمان و یقینی بمرور زمان مرتفع نشود - و ہمیں است کہ

الیقین لا یزول بالشک (منقول)

منجملہ مسلمات است - بسیاری از احکام فقہیہ مبنی بر آں خواہند یافت ۔

تمہید پنجم | پنجم آنکہ در افعال اختیاریہ دو پہلو است - یکے پہلوئے نیت کہ از احوال و افعال قلبی است

دوم حرکت ظاہری کہ از افعال جوارح است - و ہر یکے را اثری جداگانہ دارد - و اگر نیت اول تبدیل شد و فعل ہماں است کہ بود آثار نیت تبدیل خواہد شد - و آثار فعل ہماں سان بجائی خود خواہند ماند - و اگر نیت بجائی خود است و اصل فعل دگر است - آثار نیت بدستور بکار خود باشند - و آثار فعل رنگ دگر خواہند گرفت - مثلاً اگر شخصی تیری بقصد آنکہ بجانوری خورد و از اتفاقات تقدیریہ ہمیں کہ شخصی بر سر راہ تیر آمد - اندریں صورت ہم تیر دل و جگر کسی بہ پارہ پارہ خواہد دوخت - و اگر کسی تیرا شکی بقصد قتل آدمی تیر را رواں کردہ بر نشانہ نشست اندریں صورت نیز جان او بہمچو تیر روانہ خواہد شد۔

غرض آثار فعل در ہر دو صورت متحد اند - اما احکام و آثار نیت فعل اول با احکام و آثار نیت فعل ثانی نسبتی ندارد - در صورت اول نہ اندیشہ قود با محاسبت و نہ خوف عتاب ہوش ربا مگر

کیا بات کہ کوئی قطعی حکم (قرآن یا حدیث متواتر) اس سے کچھ بے یا اس سے کمزور ہے کہ شبہی حکم سے منسوخ نہیں ہو سکتا اور یہی وجہ ہے کہ قول (مقولہ)

"یقین شک سے دور نہیں ہو سکتا"

مسلمات میں سے ہے - آپ بہت سے فقہ کے احکام اسی اصول پر مبنی پائیں گے ۔

پانچواں مقدمہ | پانچویں بات یہ ہے کہ جو فعل اختیاری ہوتا ہے اس کے دو پہلو ہوتے ہیں - ایک نیت کا پہلو جو دل کے حالات اور افعال میں سے ہے ۔

دوسرا پہلو ظاہری حرکت کا ہے جو جسمانی اعمال میں سے ہے - پھر دونوں (قلبی اور جسمانی پہلو) علیحدہ اثر رکھتے ہیں اور اگر پہلی نیت بدل دی جاوے کہ فعل وہی ہے جو کہ تھا تو نیت کے احکام بھی بدل جائیں گے مگر فعل کے آثار بدستور اپنی جگہ باقی رہیں گے اور اگر نیت اپنی جگہ ہے لیکن فعل دوسرا ہے تو اس صورت میں نیت کے آثار بدستور اپنا کام کریں گے اور فعل کے اثرات دوسری صورت اختیار کریں گے مثلاً اگر کسی شخص نے ہرن (یا کسی جانور) کو تیر مارا اور تقدیر سے ایک بے گناہ شخص تیر کے نشانے پر آ گیا تو ظاہر ہے کہ اس حالت میں تیر اس بیچارے کے دل اور جگر کو ٹکڑے ٹکڑے کر دے گا لیکن اگر تیر پھینکنے والے نے جان کر اس کو قتل کرنے کے لئے تیر مارا اور نشانے پر لگا تو اس صورت میں بھی تیر کی طرح اس کی جان روانہ ہو جائے گی

غرض تیر مارنے کا کام دونوں صورتوں (قصداً اور خطاءً) میں ایک سا ہے لیکن پہلے فعل کی نیت کے آثار اور احکام فعل ثانی (قصداً مارنے) کے نتائج اور احکام کے ساتھ کوئی نسبت نہیں رکھتے - پہلی شکل یعنی بلا قصد تیر لگ

---

[1] مثلاً پہلے ریاکاری کے لئے نماز شروع کی لیکن اثنائے نماز میں نیت کو بدلا اور خلوص سے عبادت کرنے کی نیت کر لی تو پہلی نیت باطل ہو جائے گی - مترجم

[2] مثلاً نماز خلوص کی ہو یا ریا کی نماز کا عمل اپنی جگہ رہے گا - مترجم

[3] قود قصاص کو کہتے ہیں - مترجم

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

هست اندیشهٔ دیت[۱] است - و آن هم به عاقله و در صورت ثانیه جان عوض جان میرود - و عذاب دوزخ و غضب و لعنت خالق عز و عذاب عظیم پاداش این عصیان گردد - و اگر فرض کنیم که نیت قتل یکی بشمشیر بر سرش فرود آورد و دیگری را تازیانه زد و نیشتر زهر آب نشتر نوش نیش یا سنگ گران بر سر افگند درین همه صور چون وحدت نیت عواقب اخروی برابر یکدیگر خواهند آمد - اما تفاوتی که در آثار فعل ست یکی تفاوت زمین و آسمان نمایان است - کیفیت تعذیب هر نوع قتل جدا و انفاذ هر فعل جدا - بالجمله در تفاوت آثار هر دو چیز گنجایش کلام نیست - و آنکه فرموده اند

انما الاعمال بالنیات (حدیث)[۲]

یا در نکاح و طلاق و عتاق صریح آثار نیت یکسر مفقود می یابد۔

مخالف این قول نیست - تفسیر جمله

انما الاعمال

بجمله لاحقه

انما لکل امرء ما نوی (حدیث)

فرموده اند۔

تفصیل اجمال تفصیل این اجمال آنکه چون حکمه در آثار و لوازم و تعیین ابواب سببیت و مسببیت یا در اسباب و

جانے پر بدلہ جان لیوا قصاص کا اندیشہ ہے اور سخت عذاب سزا کا خوف۔ اگر یہ تعریف تو نہ تھا کا گر ہے اور وہ بھی عاقلہ پر (یعنی قبیلہ پر) لیکن دوسری صورت یعنی کہ قصداً مارنے میں جان کے بدلے جان جاتی ہے اور عذاب دوزخ اور خدا کی غضب و لعنت اور عذاب عظیم اس گناہ کی پاداش ہوتی ہے۔ اور اگر فرض کریں کہ ایک شخص نے قتل کے ارادے سے کسی کے سر پر تلوار دے ماری اور کسی کو چابک کا نشتر رسایا یا نشتر زہر آلود دیا یا بھاری پتھر سر پر گرایا ان سب صورتوں میں ایک ہی نیت (یعنی قتل) ہونے کی وجہ سے آخرت کے نتائج ایک دوسرے کے برابر ہوں گے لیکن قتل کے طریقوں میں اور ظاہری اثرات میں آسمان و زمین کا فرق نمایاں ہے۔ ہر طرح کے قتل کی تکلیف کی کیفیت مختلف اور قتل میں دکھ دینے کا طریقہ جدا ہے، بالجملہ دونوں چیزوں کے اثرات کے فرق میں کلام کی گنجائش نہیں ہے اور وہ جو فرمایا ہے کہ

اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے (حدیث)[۲]

یا نکاح، طلاق اور صریح طور پر غلام کو آزاد کرنے میں نیت کے آثار بالکل دکھائی نہیں دیتے۔

اس قول کے مخالف نہیں ہیں۔ (حسب ذیل) جملہ

انما الاعمال کی تفسیر

بعد کے جملے[۳]

وانما لکل امرء ما نوی (حدیث)

میں فرمائی ہے۔

اجمال کی تفصیل اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آثار اور لوازم اور علتوں میں سبب[۴] اور مسبب کا تعلق جیسا پایا

---

[۱] دیت عربی کا ترجمہ کوئی ہوں خوں بہا ہے یعنی جان کے معاوضہ میں قتل کی جگہ مالی معاوضہ دیا جاتا دیت کہلاتا ہے بشرطیکہ ورثا کا راضی ہوں۔ مترجم

[۲] انما الاعمال بالنیات کی حدیث تواتر کا درجہ رکھتی ہے جو یقین کا فائدہ دیتی ہے۔ اس کے راوی حضرت عمر ہیں اور مشکوٰۃ کی یہ پہلی حدیث ہے جس کو امام بخاری اور امام مسلم نے روایت کیا ہے۔ مترجم

[۳] یہ جملہ انما الاعمال بالنیات کی حدیث کا ایک جز ہے۔ مترجم

[۴] سبب اور مسبب کے علاوہ جیسے بادل بارش کا سبب ہے اور بارش مسبب۔ بارش اور بادل میں سبب اور مسبب کا تعلق ہے۔ مترجم

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

تسکین تشنگی و سیرابی و غرق شدن وغیرہ آثار معلوم علاقہ بیان تعبیہ فرمودہ اند۔ ہمچنیں در افعال اختیاریہ و بعض ثمرات ارتباطی بمیان نہادہ اند۔ ثمرات دار دنیا خود مشاہدہ میکنیم و بوقوع ثمرات دار آخرت باعتماد صدق مخبران صادق انبیا علیہم السلام چناں ایمان و آریم کہ وقوع وقائع بصرہ یا خبر دیگراں کہ ایں ایمان را لا یقینی بسر آید یا غائباں را باخبار سامعان علم اشیاء غائبہ حاصل میگردد۔ مگر چنانکہ افعالیکہ ثمرات کثیرہ از ثمرات دنیوی برآں متفرع میشوند ہموارہ جملہ ثمرات مذکورہ برآں متفرع نمیشوند بلکہ جائی ایں ثمرہ و جائی آں متفرع میگردد۔ ہمچنیں در افعالیکہ ثمرات کثیرہ از ثمرات دینی برآں مترتب اند میگردد ہمہ آں ثمرات در ہر جا حاصل نمیشوند بلکہ جائی ایں و جائی آں۔ لیکن چنانکہ گاہے نادر در افعال دنیوی کل جملہ ثمرات یا اکثر مجتمع میگردند ہمچنان در افعال دینی جملہ ثمرات و منافع و اغراض در جائے فراہم می آیند۔ مثلاً بہ قصد دہلی چنانکہ اغراض کثیرہ از تجارت و خرید و فروخت و ملاقات احباب و بزرگان و تحصیل کمال و سیر و تماشا وغیرہ متفرع میتواں شد۔ مگر در اکثر یکے ازیں ہا مترتب شدہ بہ آں در بعض افراد جمع ہم رسیدہ و بعضہا اکثر ایں مجتمع میگردند ہمچنیں در صوم و صلوٰۃ و حج و زکوٰۃ اغراض کثیرہ از ثواب و سعادۃ الدارین و دخول جنت و نجات از نار و قرۃ عین و لذت قلب و حصول برکات و انشراح نیات و حصول عزت در چشم مردم و اتہام از فحش و منکر وغیرہ آنہا ماثورہ متوقع است۔ مگر در ہر جا ہمہ ایں اغراض بحصول نمی انجامد بلکہ گاہے ایں از ہمہ بظہور ساختہ ای و گاہے آں تا مقصود خود چنانچہ آں حاصل میشود و گاہے و بیگاہ ہمہ و اکثر ازیں نقد وقت میگردد خصوصاً کسیکہ نظر بر رضا خدا داشتہ کہ اغراض را تابع بلطف ایں دولت عالیہ جہان می آید کہ طالب گندم را کاہ از گندم ریزی کاہ ہم بدست می افتد۔

پیاس کے بجھنے، سیرابی اور غرق ہونے وغیرہ آثار معلومہ میں ایک علاقہ درمیان میں پوشیدہ رکھا ہے۔ اسی طرح اختیاری افعال اور بعض نتائج کے درمیان میں قدرت نے ایک تعلق قائم کر دیا ہے۔ دنیا کے گھر کے ثمرات ہم خود دیکھتے ہیں اور قیامت بعد آخرت کے گھر کے ثمرات سچے خبروں یعنی انبیاء علیہم السلام کی صداقت کے اعتماد پر ہم اس طرح ایمان رکھتے ہیں جس طرح خبروں اور واقعات کے دیکھنے والوں کی خبروں پر نابیناؤں کو یا غیر حاضر لوگوں کو غائب چیزوں کے سننے والوں کی خبروں پر یقین حاصل ہوتا ہے۔ مگر جیسا کہ ان افعال میں کہ بہت سے فوائد دنیوی ثمرات کے ان پر متفرع ہوتے ہیں۔ ہمیشہ ہی ایک سے تمام مذکورہ فوائد اس پر حاصل نہیں ہوتے بلکہ کسی جگہ یہ فائدہ اور کسی جگہ دوسرا حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح دینی افعال میں بھی ہیں بہت سے فوائد دینی ثمرات کے ان پر مترتب ہوتے ہیں وہ تمام ثمرات ہر جگہ حاصل نہیں ہوتے بلکہ کسی جگہ یہ اور کسی جگہ وہ حاصل ہوتے ہیں لیکن جیسا کہ کبھی کبھی دنیاوی کاموں میں تمام ثمرات یا اکثر جمع ہو جاتے ہیں اسی طرح دینی افعال میں تمام فوائد و منافع اور اغراض کسی ایک جگہ میں جمع ہو سکتے ہیں۔ مثلاً دہلی جانے میں جس طرح کہ بہت سے اغراض مثلاً تجارت خرید و فروخت اور بزرگوں اور دوستوں سے ملاقات کمال حاصل کرنا اور سیر و تفریح وغیرہ حاصل ہو سکتے ہیں لیکن اکثر اوقات میں ان فوائد میں سے کوئی ایک فائدہ حاصل ہوتا ہے نہ کہ تمام۔ مگر بعض افراد میں اور طرح پر تمام فوائد ان میں سے اکثر جمع ہو جاتے ہیں اسی طرح روزہ اور نماز حج اور زکوٰۃ میں بہت سے منافع مثلاً اللہ کی خوشنودی حاصل کرنا۔ جنت میں داخل ہونا جہنم سے نجات پانا۔ آنکھوں کو ٹھنڈک اور دلوں کو لذت، برکتوں کا حصول، بلیات سے حفاظت، لوگوں کی نظروں میں عزت، بے حیائی اور بدکاری سے پرہیز کے سبب احادیث میں جو بہت سے امور کی توقع ہے لیکن ہر دینی معاملے میں یہ فوائد حاصل نہیں ہوتے بلکہ جو شخص اس چیز کو اپنا مرکز اصلی بنا لیتا ہے اس کو یہ اور جو شخص کسی اور چیز کو اپنا مقصد بنا لے کو مقصد سمجھتا ہے اس کو وہ حاصل ہو جاتی ہے۔ اور کبھی کبھی یہ سب چیزیں اور ان میں سے اکثر بیک وقت مقدر ہو جاتی ہیں۔ بالخصوص جو شخص خدا تعالیٰ کی رضا پر ایسا بھروسہ رکھتا ہو کہ باقی تمام اشیاء اس قول کی تفسیر و دولت کے صدقے ہیں اس طرح پوری ہو جاتی ہیں کہ گندم کے ساتھ بھس

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

بالجملہ ہر فعلی بہر غرضی مقرر کردہ اند کہ از ان فعل توقع آن غرض توان داشت نہ غیر آن۔ از آب رفع حرارت و دفع تشنگی امید باید داشت نہ سوختن و پختن۔ و از آتش سوختن و پختن چشم باید داشت نہ تبرید و سیرابی۔ باز از اغراض مقررہ ہر فعلی ہر غرضیکہ مطمح نظر باشد ہمان بدست افتد و اگر دیگری ہم آید اتفاقی است یا بالتبع۔ و چنانکہ فقط سوختن کاہی یا ہیزم منظور نظر بود اندر آن وقت از نیت و پختن طعام حسابی نتوان گرفت و اگر پختن طعام مقصود بود آنرا از سوختہ شدن کاہی یا ہیزم [illegible] ہمچنین در صوم و صلوٰۃ و دیگر عبادات تصور باید فرمود و سر

وانما لکل امرئ ما نوی (حدیث)

باید دریافت۔

ازین تقریر دو سخن بدست افتادہ باشد۔ یکی آنکہ ہر فعل را غرضی یا اغراضی است کہ آن فعل وسیلہ حصول آنست۔ و درمیان آن فعل و آن اغراض ہمچنان مناسبت و مقارنت است کہ در نیت و فعل۔

دوم آنکہ از حصر

اِنَّمَا الْاَعْمَالُ وَاِنَّمَا لِکُلِّ امْرِئٍ مَّا نَوٰی

مقصود نفی اغراض غیر منویہ و نفی اعتبار آن است نہ نفی آثار افعال کہ ازین بحث این کلام کنارہ میسر بود۔ باقی ضرورت و بداہت تحقق آن خود از صوم سابق معلوم شد۔ ازین دو سخن جواب عدم اعتبار نیت ہم در نکاح و طلاق و عتاق دریافتہ باشی۔

کو تخم ریزی کے بعد گندم کے ساتھ بھوسا بھی مل جاتا ہے۔

الحاصل قدرت نے ہر ایک کام متعدد مقاصد کے لئے مقرر کیا ہے کہ اس کام کے کرنے سے ان مقاصد کی توقع رکھ سکتے ہیں نہ اس کے سوا کی (مثلاً) پانی سے گرمی اور پیاس دور کرنے کی امید رکھنی چاہیے نہ کہ جلانے اور پکانے کی اور آگ سے بھسم کر جلانے اور کھانا پکانے کی امید رکھنی چاہیے نہ کہ ٹھنڈک پہنچانے اور پیاس بجھانے کی۔ پھر ہر غرض سے مقررہ مقاصد میں سے وہی مقصد جو پیش نظر ہوتا ہے حاصل ہوتا ہے اور اگر کوئی اور مقصد بھی حاصل ہو جائے تو یہ اتفاقی بات ہے یا ضمنی طور پر حاصل ہو گیا ہے۔ جب صرف بھس جلانے یا لکڑی کو صرف جلانا ہی پیش نظر ہو تو اس وقت کھانا پکانے کا حساب نہیں کرتے اور جب کھانا پکانا اصل مقصد ہو تو اس وقت صرف بھس یا لکڑی کے جل جانے کا حساب نہیں پوچھا جانا چاہیے۔ اسی طرح روزہ، نماز اور دوسری عبادتوں میں بھی حقیقت کا تصور کرنا چاہیے اور

وَاِنَّمَا لِکُلِّ امْرِئٍ مَّا نَوٰی (حدیث)

کا بھید معلوم کرنا چاہیے۔

اس تقریر سے دو باتیں معلوم ہوئی ہوں گی۔ ایک تو یہ کہ ہر کام کے ساتھ ایک یا کئی غرضیں وابستہ ہوتی ہیں وہ کام ان مقاصد کے حصول کا ذریعہ بنتا ہے اور اس فعل اور ان اغراض کے درمیان اسی طرح کی مناسبت اور قربت ہے جیسی کہ نیت اور فعل میں ہے۔

دوسری یہ بات معلوم ہوئی کہ

انما الاعمال اور انما لکل امرء ما نوی

سے ان امور کی نفی مقصود ہے جن کی نیت نہیں کی گئی اور ان کاموں کا اعتبار ختم کرنا ہے نہ کہ افعال کے نتائج کا انکار کیونکہ اس بحث سے یہ بات بالکل علیحدہ ہو گئی ہے۔ باقی ہر فعل کے لازمی نتائج کا ثبوت اور ضرورت خود سابقہ بیانات سے آپ نے معلوم کر لی ہوگی۔

ان دونوں باتوں سے نیت کا نکاح[1]، طلاق اور عتاق میں عدم اعتبار ہ

---

[1] یعنی نکاح، طلاق، عتاق (غلام آزاد کرنے) کو اگر دل میں نیت نہ ہو لیکن زبان سے قبول کر لے، طلاق دے دے اور غلام آزاد کر دے تو نکاح، طلاق اور آزادی ہو جائے گی۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

شرح معنا شرح این معنا این است کہ نکاح و طلاق و عتاق ہزل و جد ہر دو موضوع نشوند۔ توان گفت کہ این معنی بہ این دو غرض مقرر ساختند۔ گاہی این را مطمح نظر سیدانند و نافی این را مقصود دل می پندارند۔ حاشا و کلا۔ چہ این امر مستلزم تحقق امور ثلاثہ در ہر دو صورت است و این جا در صورت ہزل تحقق آں بہ ایں معنا است کہ تحقق آں در صورت جد باشد۔ این ارشاد کہ

ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ

منافی این امر نیست بلکہ مویدِ آں است۔ چہ غرض ہمیں است کہ ہر چند تحقق احد ثلثہ در جد و عدم تحقق آں در صورت ہزل چنانکہ تحقق بہار کہ شاہد است مسلم۔ اما جد در ہزل از امور قلبی است و امور ثلثہ از مواضع اتہم است۔ چہ منافع و مفاسد کثیرہ جانبین بداں مربوط و بانیطرف اصل موضوع کہ کلام و معنی سیاقی آں ہمیں جد است۔

جواب بھی تم نے معلوم کر لیا ہوگا۔

اجمال کی تشریح اس جملے کا حاصل یہ ہے کہ نکاح، طلاق اور غلام کو آزاد کرنا سنجیدگی اور مذاق کے طور پر نہیں کیے جاتے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ امور (نکاح طلاق اور عتاق) اور دوسرے عقود و فسوخ کے مقرر کیے ہیں کیونکہ اس کو مطمح نظر رکھتے ہیں اور کسی وقت بھی اس کو دل کا مقصد خیال کرتے ہیں۔ حاشا و کلا۔ کیونکہ یہ امور نکاح، طلاق اور عتاق یعنی امور ہنسی مذاق اور سنجیدگی دونوں صورتوں میں ضروری طور پر واقع ہو جاتے ہیں اور پہلی مذاق کی صورت میں ان امور کا تحقق نہ ہونا اس طرح معلوم ہے جس طرح اس کا سنجیدگی کی صورت میں باقی رہنا۔ باقی یہ عبارت کہ

"تین چیزیں (نکاح، طلاق اور عتاق) ایسی ہیں کہ سنجیدگی میں اور ہنسی میں واقع ہو جاتی ہیں۔"

اس دعوے کے منافی نہیں ہے بلکہ اس دعوے کی تاکید کرتا ہے کیونکہ غرض قوی یہ ہے کہ ہر چند تینوں احد کا تحقق سنجیدگی میں اور اس کا تحقق ہونا ہنسی میں جیسا کہ عقل اس کی شہادت دیتی ہے مسلم ہے لیکن سنجیدگی اور مذاق قلبی معاملات میں سے ہیں اور وہ تینوں احد نکاح، طلاق اور عتاق ہونے کے مواضع تہمت سے ہیں کیونکہ دونوں جانبوں کے بہت سے منافع اور نقصانات اس سے وابستہ ہیں اور اس طرف کلام کا اصل مقصد اور اس کے پیرے متعلق ہیں۔

لہ مطلب یہ ہے کہ خواہ سنجیدگی میں اور خواہ مذاق میں نکاح قبول کر لے یا طلاق دے دے یا غلام کو آزاد کر دے تو ان امور کا وقوع ہو جائے گا۔ مترجم

لہ یعنی مراد اعمال یا نیات ہے یعنی اگر نیت نہیں ہے بلکہ صرف مذاق مقصود ہے تو وہ عمل متحقق نہیں ہوگا۔ مترجم

لہ یہ حدیث جس سند سے ہے عَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ اَلنِّكَاحُ وَالطَّلَاقُ وَالْعَتَاقُ لیکن بعض روایات میں جیسا کہ ابوداؤد اور ترمذی میں ہے نکاح، طلاق اور الرَّجْعَةُ کے الفاظ ہیں۔ یعنی یہ تینوں امور ہنسی مذاق اور سنجیدگی دونوں صورتوں میں واقع ہو جاتے ہیں بخلاف بیع و شراء کے کہ وہ مذاق میں منعقد نہیں ہوتی۔ مترجم

لہ یعنی دنیا داروں کی طرف سے ایسے مواقع میں تہمت تراشی ہو سکتی ہے اور کسی کی زبان نہیں پکڑی جا سکتی چنانچہ حدیث میں اس لئے فرمایا گیا ہے اِتَّقُوْا مَوَاضِعَ التُّهَمِ یعنی تہمت کے مواقع سے احتیاط کرو۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

نظر برین مصلحت دیوان قضا کان است کہ کلام را بر اصل معنی حمل کنند۔ ورنہ اندیشہ ہا است ہر کہ مفرق خواہد دید بکلیہ ہزل از گفتہ خود رو خواہد یافت و این طرف فقط بگفتہ کی از متخاصمین بی بینہ و شاہد دیگر را ملزم نخواہند نمود و در عالم فسادہای فراواں از حلت و حرمت و ظلم و ستم و استحلال آیات الہٰی خواہند کرد و دو صورت تکذیب مدعی ہزل نیز اگرچہ ازین قسم فسادات قدری رو دہد لامحالہ چنداں بگد در صورت اعلان این اشتہار عام فوت ہزل نخواہد گردید یقیناً رسید۔ ہر کس را فکر انجام درکار خود باید۔

کہ طلاق در صورت ہزل نیز واقع می شود یا نہ۔ اگر واقع می شود پس ہر شخص کہ آنرا زبان می راند انجام کار خود را ملزم گیر خواہد شد۔

الغرض درین چنین مواضع اگر نزاعت داد و فریاد خواہد رسید قاضی دین این مقدمہ را نافذ خواہد گردانید یا خلاف مسئلہ نفوذ قضا قاضی ظاہراً و باطناً ہم دیانتہ باشد۔ یا اگر نکند کہ صورتاً آثار حکم بحکم مترتب خواہند شد و در یکقدر نہ باعتبار نقل مذہب ہی امت نہ باعتبار حق۔ مگر بر ہیچ روایت بطلان بست نہ بر اتفاق ثانیہ چہ بر تقدیر ثانیہ لازم نخواہد آمد کہ حلت عیال اظفر و عیال اطفال ہمہ بسبب رویت سابق حلال خواہند و فرمود اگر چہ در واقع یکم شوال و یوم ذی الحجہ یک روز پیشتر بود۔ باقی باعتبار حق در عموم آثار نہ موثر و عموم لوازم از عدم بیچ کدام نیست۔

بالجملہ اینجا بنظر کلام در تحقق این عقود است نہ اینکہ عقود مذکورہ کہ رہ بنیت متحقق شدند۔ و اگر متحقق شدند باز ہم زیادہ ازین بہیت کہ امر یا امور خارجیہ یا آثار خود بی نیت متحقق شدہ اگر نیت بود و اثر او ظاہر نشد و مادر بی عزت تحقق آثار نیت و اعتبار آن ہستیم نہ اگر ہر نحو اثر متحقق و موجود نیت بپا راستہ۔ ہزارہا افعال اضطراری از ہر کس بوجود می آیند و در ہزارہا افعال اختیاری خطا و نسیان اتفاق می افتد۔ بالجملہ از حدیث

اس پر نظر رکھتے ہوئے محکمہ قضا کی مصلحت یہ ہے کہ کلام کو اصل معنی پر محمول کیا جائے نہ نسبت سے اندیشے ظاہر ہوں گے جو شخص نقصان دیکھے گا وہ دل لگی کا بہانہ کر کے نتائج وغیرہ سے منہ پھیر لے گا اور دوسری بات یہ کہ صرف مدعی اور مدعا علیہ میں سے کسی ایک کے کہنے پر گواہ کے بغیر دوسرے کو ملزم ظاہر کریں گے اور دنیا میں بہت سے فساد حلال اور حرام ہونے اور ظلم و ستم اور اللہ کی آیات کے ساتھ مذاق کے ظہور پذیر ہوں گے اور مدعی ہزل کی تکذیب کی صورت میں بھی اگرچہ اس قسم کے تھوڑے بہت فسادات نمودار ہوں گے لیکن نہ اتنے بلکہ اس اشتہار کے

www.tabligh.org

غرض یہ ہے کہ اور جیسے مواقع ہیں اگر داد و فریاد کی نوبت پہنچے گی تو ہمارے قاضی صاحب ان معاملات کو نافذ کر دیں گے اور اسی مقام سے ہمیں اس بات کی سمت بھی معلوم ہو گئی ہو گی کہ قاضی کو فیصلہ ظاہراً و باطناً نافذ ہوتا ہے یا یہ کہ قضا اگرچہ ظاہراً ہو گئی لیکن قضا کے آثار تمام کے تمام مترتب ہو جاتے ہیں اس کی بات میں نزاع نقل کے اعتبار سے کسی کو ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص کہے کہ میں نے اپنی بیوی کو طلاق دی تو ہم دیکھیں گے کہ اس نے کتنی طلاقیں دی ہیں اگر ایک دی ہے تو ہم کہیں گے کہ عدت کے اندر رجوع کر سکتا ہے اور اگر تین دی ہیں تو ہم کہیں گے کہ اب وہ اس کے لئے حرام ہو گئی ہے اور اس کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر کوئی شخص کہے کہ میں نے اپنی بیوی کو طلاق دی ہے اور میں نے اس سے رجوع کر لیا ہے تو ہم کہیں گے کہ اس کا رجوع کرنا صحیح ہے اور اگر کوئی شخص کہے کہ میں نے اپنی بیوی کو طلاق دی ہے اور میں نے اس سے رجوع نہیں کیا ہے تو ہم کہیں گے کہ اس کا رجوع کرنا صحیح نہیں ہے۔

الحاصل اس مقام پر ایسے امور (جن کا وقوع یا نہ وقوع شرعاً طلاق وغیرہا) کے واقع ہونے کے بارے میں کلام ہے نہ یہ کہ مذکورہ عقود نیت کے بغیر متحقق ہو گئے۔ اور اگر متحقق ہو گئے تو پھر کیا اس سے زیادہ یہ ہے کہ امور خارجیہ میں سے ایک امر یا خود آثار نیت کے بغیر متحقق ہو گئے۔ نہ یہ کہ نیت تھی اور اس کا اظہار نہیں ہوا۔ ورنہ حالیکہ ہم نیت اور اس کے مجرد ہونے کے باعث کو واقع ہونے کی ضرورت کے درپے ہی نہیں کہ ہر فعل کے پائے جانے اور واقع

لہ مثلاً آگ موجود ہے اور اس کے آثار کھانا پکانا، پانی گرم کرنا وغیرہ ہم ہیں۔ مترجم

لہ مثلاً آگ ملزوم اور پانی گرم کرنا حرارت حاصل کرنا آگ کے لوازمات میں سے ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

ہونے کے لئے نیت درکار ہے۔ بہت سے کام بے اختیاری میں ہر شخص سے وجود میں آتے ہیں اور بہت سے اختیاری کاموں میں بھول چوک کا اتفاق

ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ تو حدیث

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ (حدیث)

عدم اعتبار و عدم تحقق آثار افعال ثابت است و نیز حدیث

ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ (حدیث)

عدم اعتبار نیت و آثار آں مفہوم۔ آں چیزہ دلالت دارد بر چیز دگر۔

تمہید ششم ششم آنکہ نسخ احکام خداوند تعالیٰ از جزم محض نیست بلکہ از تفسیر آں بشہادت شواہد نقلیہ و عقلیہ از جہت جزم احتمال وہم متقدم و وہم متاخر جائز است چہ در تفسیر اثبات آں است نہ ابطال آں۔ تا بوجہ قناعت واجب و ممکن باہم دیگر در ایں اختلاف تفکر آید یا استبعادی پیدا شود۔ آری تفسیر بجائز مقولات شاہد و عقیدہ قرائن و شواہد [illegible] باشد سوائے نبی از کس [illegible] کہ ایں امر بعد از اعلام خداوند تعالیٰ متصور است و سیلہ [illegible] خداوند بر انبیاء کار دگر نیست۔ چنانچہ فرمودہ اند

انما الاعمال

عدم اعمال کے اثرات کا متحقق نہ ہونا اور صحیح ہونا نیت پر ہے اور حدیث

ثلث جدهن جد وهزلهن جد

سے نیت اعمال کے آثار کا معتبر نہ ہونا سمجھا جاتا ہے۔ وہ ایک چیز ہے اور یہ دوسری چیز

چھٹا مقدمہ چھٹی بات یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ کے احکام کو منسوخ کرنا اگرچہ شبہ سے محفوظ نہیں ہے تو درست ہے مگر اس کی تفسیر نقلی اور عقلیہ دلائل کی شہادت کے ساتھ یقینی اور متواترات سے اور اگلے اور پچھلے شخص سے جائز ہے کیونکہ تفسیر میں ان احکام کا اثبات ہے نہ کہ ان کا ابطال۔ تا آنکہ واجب اور ممکن کے درمیان فرق کی وجہ سے اس وجہ سے یہ تفسیر معلوم ہے اس کو محال جانا تفاوت یا عقل سے بعید جو کلام ہو۔ ہاں برابر کے شکوک میں سے کوئی ایک شک کا تعین کرنا قرائن اور دلائل کے اعتبار سے ایک کی دوسرے پر کوئی فضیلت اور شرف نہ ہو نبی کے سوا اور کسی سے ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ امر خداوند تعالیٰ

کی ہوئی اطلاع کے بعد حتمی ہے اور قطعی جانتے ہیں جو کہ خداوند تعالیٰ کے علم کو [illegible] انبیاء کے سوا کسی اور کا کام نہیں ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ

نے فرمایا ہے۔

عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ

و نیز است حدیث مشہور

مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ كَفَرَ (حدیث)

الغرض امرے کہ رائے را دراں دخل نباشد و جز علم آں متصور نیست بجز آنکہ نبوت باشد واسطہ نبی علیہ السلام و دریں چنیں امر را بخود گوید گویا دعویٰ وحی و نبوت میکند۔ اگر ایں چنیں کس را [illegible] نجات

الا بشہادت شواہد عقلیہ و نقلیہ تفسیر جائز است تنہا

غیب کو جاننے والا ہے کہ اپنے غیب کو کسی پر ظاہر نہیں کرتا سوائے کسی برگزیدہ رسول کے۔

اور اسی معنی میں مشہور حدیث ہے کہ

جس نے قرآن کی اپنی رائے سے تفسیر کی اس نے کفر کیا (حدیث)[1]

الغرض وہ امر کہ (رسالت) رائے کو اس میں دخل نہ ہو۔ وحی کے بغیر اس کا علم تصور میں بھی نہیں آ سکتا۔ پس جو شخص نبی نہ ہو اور نبی علیہ السلام کے ذریعہ کے بغیر اس جیسے معاملہ میں اپنی رائے زنی کرے تو وہ گویا کہ درپردہ نبوت کا دعویٰ کرتا ہے۔ اگر اس جیسے شخص کو کافر کہیں تو درست ہے

الا اصل عقلی اور نقلی دلائل کی شہادت کے ساتھ

---

[1] یہ اور دوسری حدیث من فسر القرآن برأیہ فلیتبوأ مقعدہ من النار۔ مترجم

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

وہم متاخرین میتوانند شد۔ ایں ماقیاس بر نسخ نمایند۔

تمہید ہفتم

ہفتم آنکہ باعتبار تقدم و تاخر زمانہ و افراد انسانی آدم فرق و فضل علم و قلت علم و شرف عمل و عدم آں نیست یعنی محض وصف تقدم باعث شرف و علم و عمل نتواں شد۔ ورنہ انبیاء گزشتہ و کبار عوام زمانہ سابق از خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم علیہ و علی آلہ و اصحابہ اجمعین افضل باشند و ایں طرف امثال ما و شما از اولیاء آنندہ و حضرت امام مہدی و عیسیٰ علیہما السلام اجمعین کوئی سبقت برہم۔ فی بلکہ شرف علم بر عدد کثرت عمل و فہم و شرف عمل بر کثرت عمل و چستی و چستی جہت است آری از اتفاقات اکثر متقدمین را سامان ایں دو شرف میسر آمدہ و متاخرین را اکثر میسر نیامدہ۔ مگر بامنیہ بر فضل خدا منعقد بر ہماں قانون است۔ و در ہر زمانہ یک دو فرد را چناں زیور فضل خود مشرف و کرامت پوشیاں می گرداند۔ اما ہر روزگار بوجہ معاصی سد انگیز دوہ ام تہت خیز کہ پیش نظر جہلا شدہ چنداں اقتداء او شاں نمیکند کہ بوجہ استماع معاصی متقدمین کہ معتقد اں روایت کردہ اند و عدم استماع مساوی او شاں کہ اسباب روایت آں اکثر منعقد و میگردند متقدمین را اقتدا میکنند لیکن آنانکہ فہم حقیقت شناس دارند از تقدم و تاخر زمانہ قطع نظر بر اقوال و افعال ہر کس را جداگانہ نظر انداختہ فرق مراتب میکنند۔ عارفیا ست آنچہ گفتہ اند۔

اقتدا کرتے ہیں لیکن جو اہل حقیقت شناس ہیں وہ زمانہ کے آگے پیچھے ہونے سے قطع نظر ہر (فرد بشر) شخص کے افعال اقوال پر جداگانہ نظر ڈال کر مراتب کا فرق کرتے ہیں اور سچ ہے وہ بات یہ ہے کہ کہا ہے

یُعْرَفُ الرِّجَالُ بِالْمَقَالِ وَلَا یُعْرَفُ الْمَقَالُ بِالرِّجَالِ (مقولہ عرب)

"آدمی کو گفتگو سے پہچانا جاتا ہے اور گفتگو آدمیوں سے نہیں پہچانی جاتی۔"

ساتواں مقدمہ

ساتویں بات یہ ہے کہ زمانے کے آگے اور پیچھے ہونے کے اعتبار سے بنی آدم کے افراد میں علم کی زیادتی اور کمی اور عمل کی بزرگی اور اس شرف کے فقدان کا فرق نہیں ہے یعنی زمانے کے اعتبار سے کسی کا پیچھے ہونا علم و عمل میں شرف کا باعث نہیں ہو سکتا ورنہ گذشتہ انبیاء تو درکنار اگلے زمانے کے تو امتی تھا لہٰذا سید نا صلی اللہ علیہ وسلم و علی آلہ و اصحابہ اجمعین سے افضل ہوتے اور اس طرف ہم اور تم جیسے آئندہ کے اولیاء اور حضرت امام مہدی رضوان اللہ علیہم اجمعین پر سبقت لے جاتے۔ نہیں بلکہ علم کی زیادتی عقل و فہم کی عمدگی اور عمل کا شرف، محنت کی چستی اور کوشش پر ہے۔ ہاں اتفاقات سے اکثر متقدمین کو ان دونوں امور کے سامان میسر ہوئے اور متاخرین کو وہ سامان حاصل نہ ہوئے لیکن سب کے باوجود خداوند تعالیٰ کا فضل ابھی تک اسی طرح بے انتہا ہے۔ ہر زمانے میں ایک دو آدمیوں کو اللہ تعالیٰ اپنے فضل کے خاص میں لے لیتا ہے کہ متقدمین کے وہ شخص کا تار رنگ بن جاتا ہے۔ ہاں زمانے والے حسد انگیز معاصی اور تہمت لگانے والے اتفاقات کی وجہ سے کہ لوگوں کے پیش نظر ہوتے ہیں۔ زیادہ کچھ ان کے پیچھے نہیں چلتے ہیں کہ لوگ اوّلوں کی خوبیاں سننے کی وجہ سے ہوگا متقدمین نے روایت کی ہیں اور ان کے مقابلے میں دوسروں کی خوبیاں نہ سننے کی وجہ سے کہ ان کی خوبیوں کی روایت کے اسباب اکثر مفقود ہو جاتے ہیں۔ متقدمین کی

---

[1] محل وہ آیات ہوتی ہیں جن کے معنے واضح نہ ہوں۔ مترجم

[2] انہی لوگوں میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ ہیں کہ اگرچہ تیرہ سو سال بعد پیدا ہوئے لیکن کہتے ہیں متقدمین علماء سے علم میں افضل ہیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

تمہید ہشتم

ہشتم آنکہ چنانکہ فہم ثاقب مانند دیدہ بصیرت اوشان کشف ہا و اقوال شان اگرچہ در بعضی امور باہم مخالف بنظر آیند مگر اکثر چنین است کہ باہم موافق و متحد المعنی میباشند الا بوجہ قصور فہم ناظرین اختلاف پیدا میگردد. الغرض (ملخصاً)

قلندر ہرچہ گوید دیدہ گوید

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نیز فرمودہ اند:-

اِتَّقُوْا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَاِنَّہٗ یَنْظُرُ بِنُوْرِ اللّٰہِ

(حدیث)

جائے غور است - آنکہ بوسیلہ نور آفتاب و دیگر اشیائے منورہ می نگرند ادراکات اوشان ہمہ الا ماشاء اللہ صحیح باشد و متوافق و آنکہ نور خداوندی سرمایہ ادراک اوشان بود در غلط کنند و مخالف یکدگر باشند. اندریں صورت در چنیں کسان تخالف چگونہ باشد. آری اگر بخلاف عروض نقصان در فہم یا کدورت در دیدہ بصیرت باشد چہ عجب۔

الغرض چنانکہ در ادراکات دیدہ سر حول و گرد و غبار و دیگر اسباب معروف و مشہور کہ بس قلیل الوجود اند موجب غلط کاری میشوند ہمچنین در ادراکات دیدہ بصیرت وہم و خیال و الف و عادت وغیرہ اسباب و احوال مشہورہ باعث غلط کاری و کم بینی میگردند. لیکن پیدا است کہ در چنیں افراد ایں امور از عوارض نادرہ قلیل الوجود عالم اند. نہ از عوارض لازمہ یا کثیر الوجود تا احتمال صحت مغلوب شود. وہمچنین در [illegible]

آٹھواں مقدمہ

آٹھویں بات یہ ہے کہ جو لوگ روشن ضمیر کے مالک ہیں یا اللہ نے ان کی عقل کی آنکھیں روشن کی ہیں ان کی (بعض) باتیں اگرچہ بظاہر آپس میں ایک دوسرے کے خلاف دکھائی دیتی ہیں مگر اکثر یہ ہے کہ وہ باتیں باہم ایک دوسرے کے موافق اور معنی میں متحد ہوتی ہیں۔ ہاں دیکھنے والوں کی کم فہمی کی وجہ سے ان میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ الغرض (ملخصاً)

قلندر[1] جو کچھ کہتا ہے دیکھ کر کہتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا ہے:-

"مومن کی فراست سے ڈرو کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے"

(حدیث)

یہ حدیث جائے غور ہے۔ جو لوگ آفتاب اور دوسری روشن چیزوں کے نور کے ذریعہ دیکھتے ہیں ان کے تمام ادراکات الا ماشاء اللہ صحیح اور ایک دوسرے کے موافق ہوتے ہیں اور جن کے ادراک کا سرمایہ نور خداوندی ہو تو کب وہ غلط اور ہیں پڑتے ہیں اور ایک دوسرے کے مخالف ہوتے ہیں۔ اس صورت میں ایسے لوگوں میں مخالفت کس طرح ہو سکتی ہے۔ ہاں اگر خلاف عروض فہم میں کوتاہی یا عقل کی نگاہ میں کوئی کدورت ہو تو پھر کیا عجب ہے کہ مخالفت ہو)

الغرض جیسا کہ سر کی آنکھ کے ادراکات میں بھینگا پن (بھینگانی) اور گرد و غبار اور دوسرے مشہور اور معلوم اسباب جو کہ کبھی ہوتے ہیں۔ غلط کاری کا موجب ہوتے ہیں۔ اسی طرح عقل کی آنکھ کے ادراکات میں وہم و خیال اور خصلت و عادت وغیرہ اسباب اور مشہور حالات غلط کاری کے پیش کا باعث ہو جاتے ہیں لیکن ظاہر ہے کہ ایسے افراد میں یہ امور علم کے قلیل الوجود اور غیر لازم عوارض میں سے ہیں نہ کہ عوارض لازمی کثیر الوجود

---

[1] قلندر صوفیا کا ایک فرقہ ہے جو ذات خداوندی میں فنا ہو جاتا ہے اور مست رہتا ہے۔ یہ لوگ شریعت کے بظاہر پابند نہیں ہوتے۔ نماز بھی نہیں پڑھتے۔ ایک قسم کے دیوانے ہوتے ہیں جیسے بو علی قلندر پانی پتی۔ حضرت نظام الدین اولیاء کے خلیفہ تھے بہت بڑے عالم تھے لیکن قلندری میں مست ہو کر ان سے بھی [illegible] گو یہ لوگ قابل مواخذہ نہیں ہوتے اور اولیاء اللہ ہوتے ہیں۔

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

آیہ آخرا اصل قرار دادہ و درپی توفیق نشوند۔ بلکہ بوجہ مذکور مرد است کہ ہمچو فاصران در اقوال بزرگان تا مقدور توافق و تطابق جویند۔ ہاں اگر ناچار آیند باز ہر چہ تو بدبائی نظر آید آں را اختیار فرمایند۔ اقوال میں حتی المقدور موافقت اور مطابقت تلاش کریں۔ ہاں اگر لاچار ہو جائیں تو پھر جو چیز دلائل سے نظر آئے اس کو اختیار کریں۔

تمہید نہم نہم آنکہ شی واحد باعتبار اوصاف کثیرہ کہ بطور تبادل بریں متواردہ باشد میتواند کہ حرام یا حلال باشد مثلاً حیوانات ماکول اللحم بشہادت آیت

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ

باسباب کثیرہ حرام میگردد و اگر اسباب مذکورہ فی الآیۃ راجع بدو نوع یا سہ نوع میگردند۔ باری در اختلاف نوعی موت و واھلال لغیر اللہ و ذبح علی النصب کلام نیست باو حرمت ہر چہ عنصر یا جلالہ بود ہمیں نیز مسلم است۔ علی ہذا القیاس

نواں مقدمہ نویں بات یہ ہے کہ ایک چیز بہت سے اوصاف کے اعتبار سے کہ بدل پدل کر اس پر تواردہ ہوتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ وہ چیز حرام یا حلال ہو جائے مثلاً وہ حیوانات جیسے کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ آیت ذیل کی دلیل کے باعث کہ

"حرام کی گیا ہے تم پر مردہ جانور اور خون اور خنزیر کا گوشت اور جس پر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو اور گلا گھٹ کر مرا ہوا اور چوٹ سے اور گر کر مرا ہوا اور سینگ سے مرا ہوا اور جس کو درندوں نے کھایا ہو مگر جس کو تم نے ذبح کر لیا اور وہ جانور جو بتوں کے تھان پر ذبح کیا گیا ہو اور یہ کہ تم قسمت کا حال معلوم کرو تیروں کے ذریعے"

بہت سے اسباب کی وجہ سے (مذکورہ بالا جانور) حرام ہو جاتے ہیں اور اگر آیت میں مذکور اسباب دو یا تین قسموں کی طرف لوٹ جاتے ہیں جیسے موت اور جو اللہ کے نام پر ذبح کرنے اور تھانوں پر ذبح کئے گئے جانوروں کے بارے میں نوعی اختلاف میں کوئی شبہ نہیں ہے جیسے کچھ اموال [illegible]

لے یہ آیت سورۃ مائدہ پارہ ۶ رکوع ۱ میں موجود ہے۔ مترجم

سے قسمت کا حال تیروں کے ذریعے معلوم کرنا بھی حرام ہے۔ کفار مکہ نے خانہ کعبہ میں قریش کے سب سے بڑے بت ہبل کے پاس تیر رکھے ہوئے تھے کسی تیر پر "امرنی ربی" لکھا تھا اور کسی پر "نہانی ربی" لہٰذا ان کو جس کام کے کرنے میں تردد ہوتا تھا تیر کو نکالتے تھے اگر اس پر "امرنی ربی" نکلتا میرے رب نے اس کام کے کرنے کا حکم دیا ہے تو اس کام کو کر لیتے تھے اور اگر "نہانی ربی" نکلتا میرے رب نے منع کیا ہے تو اس کام کو نہ کرتے تھے (تفسیر علامہ شبیر احمد عثمانی) حافظ ابن کثیر نے اسی تفسیر کو ترجیح دی ہے اور بعض نے ان تستقسموا بالازلام کا ترجمہ یہ کیا ہے "اور یہ کہ تقسیم کرو جوئے کے تیروں سے" یعنی زمانہ جاہلیت میں ذبح کئے ہوئے جانور کا گوشت تقسیم کرنے میں یہ تیر استعمال ہوتے تھے اور وہ ایک جوئے کی صورت تھی۔ (علامہ عثمانی)۔ مترجم

سے اگر کوئی کسی کی مرغی چھین کر کھائے تو یہ غصب کی گئی مرغی حرام ہے اور اسی طرح جلالہ (وہ گندگی کھاتے) مرغی یا کھانے وغیرہ اگر نجاست خوار ہوں اور ان کی اکثر غذا گندگی ہو تو ان کا بھی کھانا حرام ہے۔ ہاں اگر تین دن بند کر کے پھر ذبح کیا جائے تو جائز ہے۔ مترجم۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

دربول و براز و خمر و دم وغیرہ اشیاء نجسہ گوشت ماکول اعم اگر پختہ شود آنوقت ہم در حرمت تامل نباشد۔

جانوروں کا گوشت پکایا جائے تو اس وقت بھی اس گوشت کی حرمت میں تامل نہ ہوگا۔

تمہید دہم دہم آنکہ در اوصاف ماضیہ دہم اوصاف آتیہ باصطلاح ہمہ موصوف را تعبیر میکنند و ای تعبیر نہ تنہا در عرف است محاورات قرآن و حدیث نیز شریک ایں عرف اند۔ و ہر مجاز ایں چنیں استعمالات گواہ۔ اطلاق شرکاء بر معبودان باطلہ وقت قیامت چنانکہ میفرماید۔

اَيْنَ شُرَكَآءِيَ الَّذِيْنَ كُنْتُمْ تَزْعُمُوْنَ

باعتبار ماضی است نہ حال۔ و اطلاق مشوی بر جہنم در آیت

بِئْسَ مَثْوَى لِلْمُتَكَبِّرِيْنَ

باعتبار استقبال

دسواں مقدمہ دسویں بات یہ ہے کہ کسی موصوف کو گذشتہ ہونے کی وجہ سے حرمت (کا آجانا) مسلم ہے۔ علی ہذا القیاس پیشاب، پاخانہ، شراب اور خون وغیرہ جن اشیا میں حلال

تمہید یازدہم یازدہم آنکہ ذکر استطرادی نہ تنہا معاد و متاخرین است بلکہ متقدمین نیز۔ ہم شرب او شان اند بلکہ متقدمین در کنار خود کلام جناب باری تعالیٰ و کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم یا دفی مناسبت از بحثی بہ بحثی انتقال میفرمایند۔

بر سر مطلب چوں ایں مقدمات یازدہ گانہ تمہید شدند اکنوں بر سر مطلب می آئیم۔

مدعائے اصل بشنوید لفظ مَا در مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ از الفاظ عموم است و اگر بالفرض آنرا موصوف گویند و موصول نگیرند باز ہم بوجہ وقوع در سیاق نفی عام خواہد گردید۔ چہ در ایجاب و سلب اعتبار معنی است نہ الفاظ ظاہر است کہ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ وَمَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ

ہونے کی وجہ سے حرمت (کا آجانا) مسلم ہے۔ علی ہذا القیاس پیشاب، پاخانہ، شراب اور خون وغیرہ جن اشیا میں حلال

دسواں مقدمہ دسویں بات یہ ہے کہ کسی موصوف کو گذشتہ ہونے کے اوصاف اور آنے والے اوصاف سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ تعبیر نہ صرف ہمارے عرف میں ہے بلکہ قرآن و حدیث کے محاورات بھی اس عرف میں شریک ہیں اور ان جیسے استعمالات پر گواہ ہیں (چنانچہ) باطل معبودوں پر قیامت کے وقت شرکا کہا جانا جیسا کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں۔

"تمہارے وہ شرکا کہاں ہیں جو تم اپنے زعم میں خیال کرتے تھے"

ماضی کے اعتبار سے ہے نہ کہ باعتبار حال کے اور لفظ مثوی کا اطلاق جہنم پر اس آیت

"برا ہوگا مثوی کافروں کا"

استقبال کے اعتبار سے ہے۔

گیارھواں مقدمہ گیارھواں مقدمہ یہ ہے کہ ضمناً کسی کا ذکر نہ صرف متاخرین علماء کی عادت ہے بلکہ متقدمین بھی اس استطرادی ذکر میں متاخرین کے ساتھی ہیں بلکہ متقدمین اپنے پہلو میں اللہ تعالیٰ کے کلام اور کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو معمولی مناسبت کی وجہ سے ایک بحث سے دوسری بحث میں منتقل کر دیتے ہیں۔

بر سر مطلب جب یہ گیارہ مقدمات تمہید کے طور پر بیان ہو گئے تو اب ہم اصل مطلب کی طرف آتے ہیں۔

اصل مدعا سنئے آیت مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ میں مَا کا لفظ عام الفاظ میں سے ہے (یعنی ہر وہ جانور کے معنی میں) اور اگر فرض کر لو اس کو ہم موصولہ کہیں (یعنی ایسا جانور) اور موصولہ نہ مانیں تو پھر بھی نفی کے سیاق میں واقع ہونے کی وجہ سے مَا عام ہو جائے گا کیونکہ اثبات و نفی میں معانی کا اعتبار ہے ذکر

toobaa-elibrary.blogspot.com

اللّٰہِ وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَيْهِ
کہ در جائی دیگر از قرآن شریف وارد است در معاد بر است
اگر باشد فرق عموم و خصوص باشد۔ الغرض در آیت

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَيْهِ

دو احتمال است

۱۔ یکی آنکہ مقصود منع از خوردن ذبائح نام بتان است و از عدم ذکر اسم اللہ عدم ذکر اسم اللہ اعتقاد عدم استحقاق خداوندی و آں ذبیحہ و استحقاق بتان و مشارکت اوشاں در الوہیت و آثار مقتضیات آں۔ تا آنکہ از عبادات خصہ برائے اوشاں جا کردند، سجدہ کردند و نذرہا نمودند۔ ذبائح بنام اوشاں گردن زدند۔ اندریصورت ایں ذکر نہ کردن از قبیل آں ذکر نکردن خواہد بود کہ از آیت

لَا يَذْكُرُوْنَ اللّٰہَ اِلَّا قَلِيْلًا

مفہوم است چنانکہ آں ذکر نکردن دگر است و ایں ذکر نکردن کہ در صفات مومنین است دگر۔ ہمچنیں ترک تسمیہ خداوندی وقت ذبح کہ از مومنان موصاں اجر رسیاں یا قصد اتفاق افتد دگر باشد و آں ذکر نکردن کہ از معتقدان بتاں بوجود می آید دگر۔ بریں تقدیر ہمیں آیت کہ بظاہر مخالف مذہب امام مالک و امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ می نماید مانحن حلت متروک التسمیہ عمداً کہ نزد اوشاں است خواہد بود۔

احتمال دوم آنکہ کلام خداوندی بر ظاہر خود بود عام است

لہ سورہ مائدہ۔ مترجم

الفاظ کا۔ اور ظاہر ہے کہ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ وَمَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰہِ اور لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَيْهِ کہ قرآن شریف میں دوسری جگہ آیا ہے دونوں آیت حکم حرمت میں برابر ہیں۔ اگر فرق ہے تو صرف عام اور خاص کا فرق ہے (یعنی آیت عام اور دوسری خاص ہے) الغرض اس آیت میں

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَيْهِ

میں دو احتمال ہیں

۱۔ ایک تو یہ کہ بتوں کے نام پر ذبح کئے گئے جانوروں کے کھانے سے منع کرنا مقصود ہے اور اللہ کا نام نہ لینے سے، خدا کے نام کے ذکر کا عدم اعتقاد ہے، اس ذبیحہ میں خدا کے استحقاق کا نہ ہونا اور بتوں کا مستحق ہونا اور ان بتوں کا خدائی میں الوہیت کے آثار میں شریک ہونا یہاں تک کہ عبادات کا ایک حصہ ان بتوں کیلئے بجا کر دیا ان کو سجدہ کیا اور نذریں چڑھائیں۔ ان بتوں کے نام پر جانور ذبح کئے۔ اس صورت میں یہ (اللہ کا جانور پر ذبح کے وقت) نام نہ لینا اس نام نہ لینے کے قبیل سے ہوگا کہ جو آیت

لَا يَذْكُرُوْنَ اللّٰہَ اِلَّا قَلِيْلًا

سے مفہوم ہے جیسا کہ وہ ذکر نہ کرنا اچھا ہے اور یہ ذکر نہ کرنا جو کہ منافق مومنوں میں ہے اور اسی طرح خدا کے نام کا ذبح کے وقت نہ لینا کہ موحد مومنوں سے بھول کر یا جان کر اتفاق ہو جاتے اور بات ہے اور وہ خدا کا نام زبردستی نہ لینا جو کہ بتوں کے معتقدین سے ظہور میں آتا ہے دوسری بات ہے۔ اس تقدیر پر بھی آیت کریمہ بظاہر امام مالک اور امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کے مذہب کے مخالف معلوم ہوتی ہے، قصداً متروک التسمیہ جانور کی حلت کا ماخذ کہ ان کے نزدیک حلال ہے، ہو جائے گا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ خدا کا کلام اپنے ظاہر پر ہے

toobaa-elibrary.blogspot.com

کہ نام خدا بوجہ قربان کردن بنام بتان ترک دادہ باشند یا بوجہ دیگر بریں تقدیر باز دو احتمال است۔

یکے آنکہ از عدم ذکر یا ذکر دن بقصد و تعمد مراد باشد و مفاد لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ ترک اسم اللہ بود۔

دوم عدم ذکر مطلق عام است کہ بتعمد باشد یا بہ نسیان۔

احتمال دوم ماخذ مذہب امام احمد است علیہ الرحمۃ وہمیں است ظاہر معنی و احتمال اول ماخذ مذہب حنفی است و با تعمد تدریہ ہمیں احتمال اقوی است بہ نسبت احتمال اول شق دوم۔

وجہ قوتش محتاج بیان نیست۔ ہر ہر کس داناکس پر ہویدا است کہ در صوم و صلوٰۃ و دیگر فرائض عبادات ہم تاسی تا دم نسیان مرفوع القلم است۔ حکم تسمیہ وقت ذبح بر اتب فروتر از ان است۔ دریں حکم ہیچگونہ مرفوع القلم نباشد۔

فرق ایں است کہ عبادات مذکورہ باشارہ

یَا اَیُّھَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّکُمُ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ وَالَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُوْنَ

(قرآن کریم)

مطلوب بغرض نجات از نار و دیگر بلیات یا دخول در مرتبۂ تقویٰ علی اختلاف الاحتمالات بود و اینجا یاد کردن نام مقدس بغرض عام اس سے کہ خدا کا نام، بتوں کے نام پر نذر کرنے کی وجہ سے چھوڑ دیا ہو یا کسی اور وجہ سے۔ اس فروختگی کی بنا پر دو احتمال ہیں

ایک یہ کہ جانور کے ذبح کے وقت اللہ کا نام لینے سے جان بوجھ کر یا دانستہ مراد ہو اور لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ کا مقصد اللہ کے نام کا ترک کر دینا ہو۔

دوسرے مطلق اللہ کا نام نہ لینا عام اس سے کہ جان بوجھ کر ہو یا بھول چوک سے ہو۔

دوسرا احتمال امام احمد (ابن حنبل) علیہ الرحمۃ کے مذہب کا ماخذ ہے اور ظاہر معنی یہی ہیں اور پہلا احتمال مذہب حنفی کا ماخذ ہے اور غور و فکر کے اعتبار سے شق دوم کے پہلے احتمال کی بنسبت یہی احتمال زیادہ قوی ہے۔

اس کی قوت کی وجہ محتاج بیان نہیں ہے کیونکہ ہر کس و ناکس پر واضح ہے کہ روزے اور نماز اور دوسری فرض عبادات میں بھی، بھولنے والا بھول کے وقت تک مرفوع القلم ہے۔ ذبح کے وقت اللہ کا نام لینے کا حکم اس سے کئی درجہ نیچے ہے۔ اس حکم میں وہ شخص کیوں قابل معافی نہ ہوگا۔

فرق یہ ہے کہ مذکورہ عبادات نماز روزہ وغیرہ آیت ذیل کے اشارے کے مطابق

اے لوگو عبادت کرو تم اپنے رب کی جس نے تمہیں اور تم سے پہلے لوگوں کو پیدا کیا تاکہ تم پرہیزگار ہو جاؤ۔

(قرآن کریم)

دوزخ اور دوسری بلیات سے نجات یا تقویٰ کے مقام میں مختلف احتمالات کی بنا پر داخل ہونا مطلوب ہے اور اس جگہ اللہ تعالیٰ

لہ یعنی اگر ذبح کرتے وقت اللہ کا نام جان کر یا بھولے سے چھوڑ دیا تو امام احمد کے نزدیک دونوں صورتوں میں ذبیحہ حرام ہوگا۔ مترجم

لہ یعنی اللہ کا نام ذبیحہ پر بھولے سے دیا جائے تو لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ میں شامل نہیں وہ ذبیحہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ مترجم۔ سے قرآن کریم پارہ اول رکوع ۳ سورۂ بقرہ۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

حلت اکل و اباحت خوردن چنانکہ ترک عبادات مذکورہ بوجہ سہو قادح در حصول مطلوب و مقصود و غرض مذکور نیست۔ چنانکہ ہر مید انند ترک تسمیہ سہواً وقت ذبح دریں مقصود کہ بغرض مقصود از عبادات تواند رسید چگونہ قادح باشد۔

بالجملہ چنانکہ در

اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَ اٰتُوا الزَّکٰوۃَ

و امثال ذلک باستثناء عقلی کہ ہم نصوص نقلی بران شاہد است ساہی و ناسی را ازیں خطابات مستثنیٰ داشتہ اند۔ اینجا ہم این استثناء را کار باید فرمود۔ وجہ ترجیح نسبت شق اول ہمین است کہ معنی مجازی و التزامی نی ضرورت داعیہ بر معنی حقیقی و مطابقی مقدم نتواں شد و ظاہر است کہ باعتبار معنی مطابقی

مَالَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ

مخصوص بذبائح نام بتان نیست۔ ہر جانور یکہ وقت ذبح آں نام غیر خدا یاد کردہ شود در

مَالَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ

داخل است۔ معہذا اگر ذکر نام خدا را شرط نگردانند چنانکہ مقتضاء مذہب شافعی و مالکی است آں دم حاصل مطلب ایں باشد کہ تزکیہ حلت از آثار ذکر نام خدا نیست۔ یا اینکہ یاد کردن را در حلت و تزکیہ دخلی نیست۔ تنہا فعل ذبح ہر نحو کہ باشد دریں بارہ کافی است۔

اندریں صورت ذکر نام خدا وقت ذبح فرض باشد یا مستحب ملکی جداگانہ باشد کہ از ترک وعدم آں در حلت و حرمت ہیچ حسابی نباشد۔ و اگر باشد بوجہ اقتران و انضمام محض تبرک باشد۔ چنانکہ در تسمیہ وقت خوردن لقمہ حلال

کا مقدس نام لینا کھانے کی حلت اور اباحت کی غرض سے ایسا ہی ہے جیسا کہ بھول کی وجہ سے روزہ اور نماز عبادتوں کا چھوٹ جانا مطلب اور مقصد اور مذکورہ غرض کے حصول میں قادح نہیں ہے جیسا کہ تمام جانتے ہیں کہ بھول کر وقت ذبح بسم اللہ کا چھوٹ جانا اس مقصد میں کہ وہ عبادات کے غرض مقصود تک نہیں پہنچ سکتی کس طرح قادح ہوگا

حاصل یہ کہ جیسا کہ

اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَ اٰتُوا الزَّکٰوۃَ

اور اس جیسی آیات میں عقلی استثناء کے ساتھ کہ نصوص منقول اس پر گواہ ہیں بھولنے والے کو ان خطابات سے مستثنیٰ رکھنا تو اس (مقام ذبح) میں بھی اس استثناء کو کام میں لانا چاہئے اور اس کی قوت کی وجہ شق اول کی نسبت یہی ہے کہ مجازی و التزامی معنی کسی ضرورت کے تقاضے کے بغیر تحقیقی اور مطابقی معنی پر مقدم نہیں ہو سکتے اور ظاہر ہے کہ مطابقی معنے کے اعتبار سے

مَالَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ

بتوں کے نام پر ذبح کئے گئے جانوروں کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ ہر وہ جانور کہ اس کے ذبح کے وقت اللہ کا نام یاد نہ کیا جائے۔

مَالَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ

میں داخل ہے۔ اس کے ساتھ اگر خدا کا نام لینے کی شرط لگائیں جیسا شافعی اور مالکی مذہب کا مقتضا ہے تو اس وقت بحاصل مطلب یہ ہوگا کہ (ذبیحہ کی) پاکیزگی اور اس کی حلت خدا کے نام کے اثبات میں سے نہیں ہے یا یہ (مطلب ہے) کہ خدا کو (ذبح کے وقت) یاد کرنے کو حلال اور پاکیزہ ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ صرف ذبح کامل خواہ کسی طریقے سے بھی ہو اس بارے میں کافی ہے۔

اس صورت میں ذبح کے وقت خدا کے نام کا ذکر فرض ہو یا مستحب ایک علیحدہ حکم ہوگا کہ اس نام کے ترک کر دینے اور اس کے نہ لینے سے جانور کا حلال اور حرام ہونا کسی حساب میں نہیں ہے اور اگر کسی حساب میں ہے تو اللہ کے نام کے ذبیحہ کے ساتھ شامل

toobaa-elibrary.blogspot.com

امید واریم۔ یا ورد دم کنانیدن آب وغیرہ توقع محدث نہ آنکہ اگر نام خدا نبرد خورد شل حلال نبود لیکن چنانکہ ایں طرف ایں است در ذکر نام غیر خدا ہم اگر اشری باشد بالائی باشد کہ در سلب فضل ذبح آنرا دخلی نبود اندریں صورت مثل بیع فاسد کہ امر ممنوع مجاور عقد جا شدہ تا آنکہ مثل بیع باطل داخل در سلب عقد اثر ذکر نام غیر اگر می بود کراہت بیع و نہ حرمت غلیظہ کہ بعد تصریح حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ بہ یمین اِنَّهٗ لَفِسْقٌ مہری بران کردہ اند۔ ایں کلام استطرادی بود کہ در بعض مطاوی تقریر انشاء اللہ تعالیٰ بکار خواہد آمد۔

اصل مطلب ایں است کہ مجمل حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ہمانا بعینہٖ لَا تَاْكُلُوْا است۔ و آیۃ مذکورہ در مفاد خود با آیت

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

دم مساوات میزند۔ و اگر آیت اول با آیت ثانی تعانق نیست بلکہ ایں چیز دگر است و آں چیز دگر، تاہم در بودن

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ

بعنی لَا تَاْكُلُوْا کلام نیست۔ فہم اگر بہت ہم سہل ہست ورنہ ہمہ دشوار۔ بالجملہ کار یکہ لَا تَاْكُلُوْا کردہ حُرِّمَتْ

ہو جانے سے محض برکت حاصل ہوتی ہے جیسا کہ حلال غذا کے کھانے کے وقت بسم اللہ کہنے پر بھی برکت کی امید ہوتی ہے یا پانی وغیرہ پر دم کرانے میں ہم توقع رکھتے ہیں نہ یہ کہ اگر غذا کا نام کوئی نشہ تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا لیکن جیسا کہ اس طرف یہ اشارہ ہے خدا کے سوا کا نام لینے میں بھی اگر کوئی اثر ہوتا ہے تو وہ بالائی ہوتا ہے کہ فعل ذبح کے اندر اس کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اس صورت میں بیع فاسد کی طرح جس میں عقد بیع کے ساتھ کوئی ناجائز شرط لگائی جاتی ہے نہ یہ کہ بیع باطل کی مانند یہی عقد میں داخل ہو غیر اللہ کے نام لینے کا اثر اگر ہوتا تو مکروہ ہوتا نہ کہ سخت حرام کہ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ کی وضاحت کے بصدائے اِنَّهٗ لَفِسْقٌ کی قسم کے ذریعہ اس پر مہر نگاری ہے۔ یہ ضمنی کلام تھا کہ تقریر کے بعض گوشوں میں انشاء اللہ تعالیٰ کام آئے گا۔

اصل مطلب یہ ہے کہ مجمل حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ عینک لَا تَاْكُلُوْا کے معنی میں ہے اور آیت مذکورہ اپنے معنی کے اعتبار سے

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

کی آیت کے ساتھ برابری کا دعویٰ کرتی ہے اور اگر پہلی آیت دوسری آیت کے ساتھ دانہیں رکھتی ہے بلکہ یہ چیز اور ہے اور وہ اور تو پھر بھی

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ کے

لَا تَاْكُلُوْا کے معنی میں ہونے میں شبہ نہیں ہے اگر سمجھ لے تو سب کچھ آسان ہے ورنہ سب باتیں دشوار ہیں۔ حاصل کلام یہ کہ

لہ اگر کسی نے اپنی بکری بیچی اور یہ شرط لگائی کہ اس کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ میرا ہے تو ایسی بیع فاسد کہلاتی ہے جس میں کوئی ایسی شرط لگائی جائے جو بیع کو فاسد کر دے۔ فاسد بیع کہلاتی ہے۔ ایسی بیع کا حکم یہ ہے کہ جب تک خریدار کے قبضے میں نہ آجائے تب تک وہ خریدی ہوئی چیز اس کی ملک میں نہیں آتی اور جب قبضہ کر لیا تو ملک میں تو آگئی لیکن حلال اور طیب نہیں ہے اس لئے اس کو کھانا پینا یا کسی اور طرح کام میں لانا درست نہیں بلکہ ایسی بیع کا توڑ دینا واجب ہے۔ دوبارہ صحیح طور پر بیع کریں (شامی جلد ۴ ص ۵۳)

لہ جو بیع شرع میں بالکل ہی غیر معتبر اور غیر ہو اور ایسا سمجھیں کہ اس نے بالکل خریدا ہی نہیں اور اس نے بیچا ہی نہیں ایسی بیع کو باطل کہتے ہیں مثلاً نا بالغ کی مچھلیوں کی بیع باطل ہے جب تک پکڑ کر ذبح نہ کی جائیں بیع منعقد نہیں ہوگی۔ ایسی بیع کا حکم یہ ہے کہ خریدنے والا اس کا مالک نہیں ہوا

باقی ص ۲۲۸ پر

toobaa-elibrary.blogspot.com

عَلَيْكُمْ نیز در پی آن است۔ و آنچہ بتقدیم اسم اللہ بر علیہ حرف زیاد کردن نام خدا کردہ از انچہ بر آن تنہا نام غیر یا با نام خدا نخواندن منع فرمودہ اند۔ در

مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

بتصریح ازاں باز داشتہ اند

الحاصل این دو آیت کریمہ باہم متفاوت اند۔ اگر فرق پیدا کنند زیادہ ازیں نمی تواند کہ آیت لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وہم آں ذبیحہ را شامل باشد کہ اصلا نام کسی بران نخواندہ باشند وحُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ وقتیکہ حرمت را بہ

مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

بچسپانند ازیں دو قسم خالی نمی آید۔ مگر ظاہر است کہ ایں فرق از عموم وخصوص مطلق بر خاستہ ایجاب و سلب ما اصلا دراں مداخلت نیست تا بنام آں زنند۔ پس اگر لفظ مَآ در مَآ اُهِلَّ بِهٖ موصولہ است لازم عام باشد۔ و ہرچہ در صلہ باشد اگرچہ در حکم نکرہ باشد عام گردد۔ چنانکہ الف لام استغراق نکرہ را عام گرداند چنانچہ واقفان فنون عربیہ دانستہ باشند باز آں عموم ہم باعتبار انواع وافراد ذبائح باشد و ہم باعتبار اوقات اہلال۔ چہ معنی مصدری ذکر کہ در لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ فرمودہ اند بوجہ دخول آں در سیاق نفی عام گردید و افادۂ حصر ذکر شدہ اگر دانید و اگر موصوفہ است و ہمہ میدانند کہ نیست البتہ نظر بمفہوم مَآ اُهِلَّ عام نتواں گفت مگر وقتیکہ در سیاق

جو کام لَا تَاْكُلُوْا نے کیا ہے وہی عمل (جانور کی حرمت کا) حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ نے کیا ہے اور اِسْمُ اللّٰهِ کو علیہ سے پہلے لاکر خدا کا نام یاد کرنے میں مسئلہ کو محصور کر کے اس ذبیحے سے کہ جس پر صرف غیر اللہ کا نام یا اللہ کے نام کے ساتھ غیر اللہ کا نام بھی منع فرما دیا ہے چنانچہ

مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

میں تعرّض کے ساتھ اس سے باز رکھا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ یہ دونوں آیات کریمہ ایک دوسری کے ساتھ بغلگیر ہیں۔ اگر کوئی فرق نکالیں بھی تو اس سے زیادہ نہیں نکال سکتے کہ آیت لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ کو اور اس ذبیحے کو بھی شامل ہے کہ سرے سے اس پر بالکل کسی کا نام لیا ہی نہ ہو اور آیت حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ جس وقت کہ حرمت کو

مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

کے ساتھ چسپاں کریں تو ان دونوں قسموں[1] سے خالی ہو کر باہر آتی ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ فرق صلہ کے عام اور خاص ہونے کی وجہ سے پیدا ہوا۔ ایجاب اور سلب کی اس میں بالکل داخلت نہیں ہے۔ تاہم اس کے نام سے نامزد کریں۔ پس اگر مَآ اُهِلَّ بِهٖ میں مَا موصول ہے تو یقیناً مَا عام ہوگا۔ اور جو کچھ صلہ میں ہوگا اگرچہ وہ نکرہ کے حکم میں ہوگا لیکن وہ مَا عام ہو جائے گا جیسا کہ استغراق کا الف۔ لام نکرے کو عام بنا دیتا ہے چنانچہ فنون عربیہ سے واقف جانتے ہی ہیں۔ پھر وہ عموم ذبائح کے انواع و افراد کے اعتبار سے ہوگا اور ذکر کے اوقات کے اعتبار سے بھی۔ کیونکہ ذکر کے مصدری معنی جو کہ لَمْ يُذْكَرِ میں پوشیدہ رکھے ہیں اس کے نفی کے سیاق میں داخل ہونے کی وجہ سے عام ہو گئے اور ذکر خدا کے حصر کا اس نے فائدہ

(بقیہ صفحہ ۲۵۷) بلکہ اس کو مالک بیچنے والا ہی ہے تو اللہ خریدنے والے کو نہ تو اس کا کھانا جائز ہے اور نہ کسی کو دینا جائز ہے۔ (فتاویٰ عالمگیری)

[1] دونوں قسموں سے مراد ایک تو جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اور دوسری قسم مُہِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

حرمت کربلا تا کُلُوا در مفاد خود بجا بر است اینکه نظر افگنده شود۔ آن وقت مردمان فهمیده را دریں قدر تامل نیماند کہ ما اگرچہ موصوف بود و نکرہ مگر بوجہ وقوع آں در سیاق نفی ہماں عموم کہ بود باز آمد۔ وچوں ما عام شد مستثنیٰ نیز کہ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ است عام باشد۔ چہ اول مقتضاء اتصاف ہمیں است دوم وقوع موصوف در سیاق نفی خود مستلزم وقوع صفت در سیاق آنست۔ چہ پیدا است کہ ہر یک از مستثنیٰ محمول و متعلقات آں در سالبہ باشد ہم در سیاق آں بود۔

پہنچایا اور اگر ما (آیت مذکورہ میں موصولہ نہیں بلکہ) موصوفہ ہے اور سب جانتے ہیں کہ موصوف نہیں ہے تو (اس وقت) البتہ ما اُهِلَّ کے مفہوم پر نظر رکھتے ہوئے ما کو عام نہیں کہہ سکتے۔ مگر جس وقت کہ حرمت کے سیاق میں جو کہ لَا تَاْكُلُوْا کے ساتھ اپنے معنی میں برابر ہیں رکھ کر غور کیا جائے تو اس وقت سمجھدار آدمیوں کو انتخابات میں تامل نہیں رہتا ہے کہ ما اگرچہ موصوفہ اور نکرہ ہو مگر اس کے سیاق نفی میں واقع ہونے کی وجہ سے وہی عموم ہو کہ حاوٹ آیا اور جب ما عام ہو گیا تو اس کی صفت بھی جو کہ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ ہے عام ہوگی کیونکہ مرصوف کے لئے کا پہلو قائم ہے۔ دوسرے موصوف (یعنی ما) کا سیاق نفی میں واقع ہونا خود صفت کے نفی کے سیاق میں واقع ہونے کو مستلزم ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ جو کچھ محمول کے متعلقات اور اس محمول کے متعلقات سالبہ میں ہوتے ہیں وہ سب نفی کے سیاق میں ہوتے ہیں۔

فہم نیز کلام آنست کہ ہر حادث را از مکان و زمان و فاعل و مفعول بہ ناگزیر است۔ پس ہر مفہومیکہ از مفہومات مصادیق حادثہ باشد تعقل آں فی تعقل اشیاء مشارالیہا نتواند۔ اگرچہ تعقل اجمالی باشد۔

میری غرض اس کلام سے یہ ہے کہ ہر حادث کیلئے مکان اور زمان اور فاعل اور مفعول بہ کا ہونا ضروری ہے۔ پس وہ ہر مفہوم جو حادث کے مصادیق کے مفہومات میں سے ہو اس کا سمجھنا اشیاء کے سمجھنے کے بغیر نہیں ہو سکتا خواہ وہ تعقل اجمالی ہی کیوں نہ ہو۔

اب فرمائیں کہ اس سے زیادہ اور کیا انتفاء ہوگا کہ مذکورہ اشیاء کو متم نہ کر سکیں گے۔

بحث کان ناقصہ کان را اگر ناقصہ گویند مطلبش ہمیں است کہ خواہ مخواہ لحاظ خبر ضروری است۔ تا باقتران آں افادہ و استفادہ مطلب تواں کرد۔

کان ناقصہ کی بحث کان کو اگر ناقص کہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ خواہ مخواہ (کان) کی خبر کا لحاظ رکھنا ضروری ہے تاکہ اس خبر کو ملانے کے ساتھ مطلب کا خود فائدہ حاصل کرنا اور دوسروں کو فائدہ پہنچانا حاصل ہو سکے۔

باقی ماند اینکہ اندریں صورت در

كَانَ زَيْدٌ قَائِمًا

و

ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا

چہ فرق ماند کہ اثنا در عداد ناقصہ شمردند و ایں را ذو شمرند۔

باقی رہی یہ بات کہ اس صورت میں

كَانَ زَيْدٌ قَائِمًا

اور

ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا

میں کیا فرق رہا جب کہ کان والے جملے کو ناقصہ کی گنتی میں شمار کیا اور دوسرے کو نہ کیا۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

جواب جوابش این است کہ صدور فعل از کسی چیزے دگر استدعا آں بر کسی دیگر چیز دیگر۔ باعتبار اول ہر فعل لازم است اگرچہ متعدی باشد و باعتبار ثانی متعدی متعدی است۔ وجہش ہمیں بس است کہ در صورت اول خلاصہ اخبار و مضمون جملہ صدور فعل المضرب عن زید باشد و ظاہر است کہ اخبار از یقدد السقاق بجانب مفعول نخواہد۔ ہاں اگر غرض از سرد این قسم اشغال اخبار از اعتبار ثانی بود آں وقت لحاظ مفعول ضروری است پس باعتبار اول ہر فعل لازم و تام است و باعتبار ثانی ہر فعل ناقص و متعدی و این دو اعتبار در کان ہم جاری است۔ وجہش است کہ قسمی را تامہ نام نہادند اگرچہ در استعمال کان درآں معنی بس قلیل است و بازآں معنی بایں جا کہ خبر از تحقق ذات فاعل میدہد نہ صفت آں مفرد محض است کہ در مرتبہ مضمون بود بے اضافت ہم درآں نیست تا غرض متعلق بایں مضمون شود بخلاف معنی ثانی کہ مفاد ناقصہ است و اضافتی است خاص نوع مبائن بنظر آمدہ در ضرب وغیرہ ہرچند معنی نقصان چنانکہ دیدی تحقق جہاں قدر باشد کہ در کان ناقصہ اگرچہ غرض باخبار و اخبار ہر یکی ازیں دو اعتبار متعلق میشود باز ہر دو اعتبار اضافت محض بودند کان را دو قسم کردہ

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ کسی سے فعل کا صادر ہونا دوسری بات ہے اور اس کام کا کسی دوسرے پر واقع ہونا دوسری چیز ہے۔ اول کے (یعنی صادر ہونے کے) اعتبار سے ہر فعل لازم ہے۔ اگرچہ وہ متعدی ہو اور دوسرے (یعنی واقع ہونے) کے اعتبار سے متعدی المتعدی ہے اور اس کی وجہ یہی کافی ہے کہ پہلی صورت میں زید کا خاصہ ہے اور (دوسرے میں) زید سے اوپٹ کے فعل کے صادر ہونے کا مضمون ثابت ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اثبات کی خبر دینے سے مفعول کی طرف کوئی توجہ نہیں ہوگی۔ ہاں اگر اس قسم کے افعال کے بیان سے دوسرے جملے کے اعتبار سے خبر دینی مقصود ہو تو اس وقت مفعول کا لحاظ ضروری ہے۔ پس پہلے اعتبار سے ہر فعل لازم اور تام ہے اور دوسرے اعتبار سے ہر فعل ناقص اور متعدی ہے اور یہ دونوں اعتبار کان میں بھی جاری ہوتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ (کان) کی ایک قسم کو کان تام نام رکھا لیکن چونکہ کان کا استعمال اس معنی میں بہت کم ہے اور پھر وہ معنی اس وجہ سے کہ فاعل کی ذات کے متحقق ہونے کی خبر دیتا ہے ذکر اس کی صفت کی محض مفرد ہے کہ اس کے ساتھ مرتبہ مضمون میں اضافت نہیں ہوتی اس لیے کہ اس سے کوئی خاص غرض متعلق ہو اور دوسرے معنی کے متعلق ہیں جو کہ کان ناقصہ کا حاصل ہے اور خاص اضافت ہے کہ نوع کے مغائر نظر آتے اور ضرب زید عمرواً وغیرہ میں ہر چند نقصان کے معنی جیسا کہ تو نے سمجھ لیا ہے اتنے ہی ہیں جتنے کہ کان ناقصہ میں۔ مگر چونکہ ان دونوں اعتبار میں سے ہر ایک کا خبر کرنے اور ظاہر کرنے ایک غرض متعلق ہے۔ پھر دونوں اعتبارات محض اضافت تھے اس لئے کان کی دو قسمیں کر کے

یکے را تامہ و

دیگر را ناقصہ ہر چیز نام نہادند۔ و در ضرب وغیرہ ایں فرق نقصان و تمامی چندان نبود بلکہ باعتبار ہر دو معنی نقصانی برابر بود۔ اگرچہ تاویل صدور کہ خبر از تحقق فعل میدہد در حق صدور آں فعل بمنابہ زیادت در حق کان تامہ باعتبار اول تامہ تواں گفت۔

ایک کو کان تامہ اور

دوسرے کو کان ناقصہ پہچاننے کے لئے نام رکھا اور ضرب

وغیرہ میں یہ کمال اور نقصان کا فرق اتنا نہ تھا بلکہ ہر دو معنی کے اعتبار سے اس کو نقصان سزاوار تھا اگرچہ صدر تاویل سے جو فعل کے ثبوت کی خبر دیتا ہے اور صادر ہونے کے حق میں وہ فعل زید کی جگہ میں ہے لیکن کان تامہ کے حق میں پہلے اعتبار سے تامہ کہا جا سکا۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

الغرض قسیم کان بنا قصہ بغرض تمیز از کان تامہ است نہ بہر تمیز از افعال دگر یا آنکہ کان ناقصہ را بقطع نسبت خبریہ وضع کردہ اند دباقی افعال را بہر محمول۔ غرض از ضرب زید ہماں است کہ از ضُرِبَ زَیْدٌ ضَاْرِبٌ اگرچہ اشارہ بنسبت خبریہ ہم شد چنانکہ اشارہ بسوی زمانی می بود در کَانَ زَیْدٌ قَائِمًا یا ضَارِبًا مقصود ہماں اظہار و اخبار نسبت است۔ اگرچہ بضرورت اشارہ بجانب محمول ہم باشد۔ وچوں اصل نقصان در بہر مفہوم ناقص از نقصان نسبت میگیرند آنگہ بمطابقت نسبت موضوع بود بتسمیہ ناقص ازو بگیراں اولی است کہ نقص آنہا در اصل موضوع کہ تعیین تخصیص ضرور باشد آنگہ اصل موضوع نباشد۔

بہر حال در نقصان ہمچو مفاہیم کہ از ارزافاعل و مفعول وغیرہ متعلقات افعال ناگزیر است کلام نیست بلکہ افعال لازمہ ہم قطع نظر از فاعل ناقص اند۔

الغرض ہر کہ متمم چیزی است و مقوم آں۔ آں چیز بی آں ناقص است۔ پس آں چیز اگر در چیز نفی یا اثبات آید متممات آں در ہماں چیز باشند۔ و ہر گاہ کہ بجہت وقوع آں در ہماں چیز متفرع شدنی است ہم رانفرا گیرد۔ اگر عموم است در ہمہ راہ یا بدو اگر خصوص است در ہمہ۔ چوں ایں کلام بغرض تحقق نقصان مذکور بود تحقق نقصان مذکور بغرض تحقیق و تحقیق چیز و تشریح وقوع دراں اکنوں لازم آں است کہ باز پس گردیم و از

الغرض کان کلیا ناقصہ نام رکھنا کان تامہ سے تمیز کے واسطے ہے نہ کہ دوسرے افعال سے تمیز دینے کے لئے۔ یا یہ ہے کہ کان ناقصہ کو نسبت خبریہ کے مقابلہ میں وضع کیا ہے اور باقی افعال کو محمول کے لئے۔ ضرب زید سے غرض وہی ہے جو کہ ضُرِبَ زَیْدٌ ضَاْرِبٌ سے ہے۔ اگرچہ نسبت خبریہ کی طرف بھی اشارہ ہو جیسا کہ زمانے کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور کان زید قائما یا ضاربا میں مقصود وہی نسبت کا اخبار اور اظہار ہے۔ اگرچہ ضرورت کی وجہ سے محمول کی طرف بھی اشارہ ہو اور چونکہ ہر ناقص مفہوم میں اصل نقصان، نسبت کے نقصان کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے تو جو نسبت کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہے وہ ناقص نام رکھتے ہیں دوسروں کی بنسبت زیادہ اولی ہے کہ ان کے نقص کو اصل موضوع لہ میں رکھ دیا اور شامل کر دیا ہے نہ یہ کہ وہ اصل موضوع نہ ہو۔

بہر حال ایسے مضامین کے ناقص ہونے میں جیسے کہ فاعل مفعول وغیرہ متعلقات افعال ضروری ہیں، کلام نہیں ہے بلکہ لازم افعال بھی فاعل سے قطع نظر ناقص ہیں۔

الغرض جو بھی کسی چیز کو پورا کرنے والا اور اس کو قائم رکھنے والا ہے وہ چیز اس متمم اور مقوم کے بغیر ناقص ہے۔ پس وہ چیز اگر نفی یا اثبات کی جگہ میں آجائے تو اس کے تمام متممات اسی چیز میں ہوں گے اور ہر وہ حکم کہ اس کے واقع ہونے کی وجہ سے اس چیز میں متفرع ہونے کے قابل ہے سب کو حاصل کرلے گا۔ اگر حکم عام ہے تو تمام میں راہ پالے گا اور اگر خصوص ہے تو وہی سب میں پہنچ جائے گا۔ چونکہ یہ کلام مذکورہ کمی کے تحقق کی غرض سے تھا اور مذکورہ

لے نسبت خبریہ سے مراد یہاں ایسا تعلق ہے جو کان کے اسم کے متعلق کسی بات کی خبر دے رہا ہو جیسے کَانَ زَیْدٌ قَائِمًا میں کان کے اسم یعنی زید کے قیام کی قائما کے ذریعے خبر دی جارہی ہے۔ یہی نسبت خبریہ ہے۔ مترجم

ٹے علم نحو میں جس کا نام خبر ہے اس کو منطق میں محمول کہا جاتا ہے۔ مثلاً کان زَیْدٌ قَائِمًا میں زید مبتدا اور قائما خبر ہے لیکن منطق میں قائما خبر کو محمول کہا جاتا ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

اصل مطلب تحریم۔

مراجعت بسوئے اصل مطلب

چوں جملہ لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ منفیہ است واصل منفی ذکر است اوقات وازمان کہ از متممات آن است۔ چہ ذکر امری است زمانی نیز منفی خواہند بود۔ وبدیں وجہ ذکر باعتبار اوقات عام خواہد بود۔ واگر طالبی را بخیال آید کہ ازمان واوقات ذکر مذکور نیست وہرچہ مذکور نیست آنرا داخل در چیزے سیاق نفی شمردن نشاید تا عموم لازم آید۔

جواب جوابش این است کہ ہمچو تجلی ذکر نکرہ است وہر انسانی کہ باشد اطلاقش صحیح است ونیز ذکر نکرہ است وہر ہر ذکری کہ باشد اطلاقش درست وپیداست کہ ذکر ہر دم را ذکر توان گفت وہر یکی از افراد ذکر توان خواند پس در صورت وقوع ذکر در چیز نفی کہ بوجہ تقضی لَمْ یُذْکَرْ لازم آمدہ لاجرم عموم افراد ذکر لازم خواہد آمد۔ وازیں عموم عموم اوقات وازمان ذکر ضروری خواہد شد۔ معہذا اگر فعلی یا فاعل فعل پیوستہ خبری از اسناد فعل بفاعل بگوش سامع رسانیدہ وازیں طرف مطمئن گردانیدہ باری از طرف تعیین زمانہ ہماں تردد طلب بحال خود است۔ اگر پیش از سوال یا قبل آں اصل ہم گفتہ شود آں زمانہ لاجرم از متممات کلام سابق خواہد بود ورنہ سخن مستقل کہ از سیاق نفی سابق دامن کشاں بجائی دیگر قرار گیرد وچوں از تعیین زمانہ ہیچ نگفتہ اند وبدلالت التزامی از زمان غیر معین از زمان ماضیہ خبر دادند کہ ہماں نکرہ است پس بوجہ دخول آں در چیز نفی معلوم عموم چرا لازم نیاید۔

نقصان کا تعلق چیز کی تحقیق اور تنقیح کی غرض سے اور اس خبر میں واقع ہونے کی تشریح کی وجہ سے تھا اس لئے اب یہ ضروری ہے کہ ہم پھر (اصل مضمون کی طرف) واپس ہوں اور اصل مطلب یعنی

اصل مطلب کی طرف واپسی

چونکہ جملہ لَمْ یُذْکَر اسم اللہ علیہ منفیہ ہے اور اصل وہ چیز جس کی نفی کی گئی ہے ذکر ہے تو اوقات اور ازمان جو اس کے متممات میں سے ہیں کیونکہ ذکر زمانی امر ہے تو وہ بھی منفی ہوں گے اور اس وجہ سے ذکر اوقات کے اعتبار سے عام ہوگا اور اگر کسی طالب کے خیال میں یہ آئے کہ ذکر کے ازمان اور اوقات مذکور نہیں ہیں اور جو چیز مذکور نہیں اس کو نفی کے سیاق اور چیز میں شمار کرنا درست نہیں تاکہ عموم زمانہ لازم آئے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ تجلی کی طرح ذکر نکرہ ہے اور ہر انسان پر جو بھی ہو اس کا بولنا درست ہے تو ذکر بھی نکرہ ہے اور جو ذکر بھی ہو اس پر اس کا اطلاق درست ہے اور ظاہر ہے کہ ہر وقت کے ذکر کو ذکر کہہ سکتے ہیں اور اس کو ذکر کے افراد میں سے کہہ سکتے ہیں۔ پس نفی کی جگہ میں ذکر کے واقع ہونے کی صورت میں کہ لَمْ یُذْکَر کے تقضی کی وجہ سے لازم آیا ہے تو یقیناً ذکر افراد کا عام ہونا لازم آئے گا۔ اور اس عموم افراد سے ذکر کے ازمان اور اوقات کا عموم ضروری ہوگا۔ اس کے ساتھ ساتھ اگر کسی فعل نے اپنے فاعل کے ساتھ مل کر فاعل کی طرف فعل کے مسند ہونے کی خبر سننے والے کے کان تک پہنچا دی اور اس طرف سے مطمئن کر دیا تو پھر بھی زمانے کے تعیین کی طرف سے وہ مطلب کا تردد اپنے حال پر ہے۔ اگر سوال کے بعد یا اس سے پہلے اس کے متعلق بھی کہا جائے تو وہ زمانہ یقیناً کلام سابق کے متممات میں سے ہوگا ورنہ مستقل بات کہ سابق نفی کے سیاق سے دامن کھینچتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر قرار پکڑے اور چونکہ زمانے کے تعیین کے متعلق کچھ نہیں کہا ہے اور دلالت التزامی کے ذریعہ از منہ ماضیہ کے متعلق غیر معین زمانے کی خبر دی ہے کہ وہ بھی نکرہ ہے پس اس کے معلوم

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

خلجانے دیگر

اصولی خلجانے دیگر ہم کہ شاید بدل نصوت پیشہ بخلد لہذا بر آمد نش اول مناسب دیدہ شد۔ گوئندہ رامی رسد کہ گوید کہ مآ در مآ اُھِلَّ بِہٖ و مَالَمْ یُذْکَرِاسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ موصولہ است لیکن چنانکہ دریں دو جملہ موصولہ گفتیم کہ

کُلُوْا مِمَّا ذُکِرَاسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ

نیز موصولہ خواہیم گفت۔ بہ سوائے نفی و اثبات در

کُلُوْا مِمَّا ذُکِرَاسْمُ اللّٰہِ

و در

لَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِاسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ

ہیچ فرق نیست ہمہ ارکان متحد المادہ اند۔ اندریں صورت ہم عموم موصول چنانکہ پیشتر گفتہ شد صلہ نیز عام خواہد بود۔ و قیاس نیز ہمیں است۔ الف لام داخل بر اسم فاعل و مفعول منجملہ موصولات است۔ و وقت دخول ان اسم فاعل کہ پیشتر نکرہ بود عام میگردد۔ و ہمچنیں جملہ فعلیہ مثل یا تینی بدخول الذی و من وغیرہ موصولات عام میگردد۔ و ہمیں است کہ حکم شرط میگیرد۔ حالانکہ جملہ فعلیہ در حکم نکرات است۔ چنانچہ دانندگان میدانند۔

الغرض کلمہ مآ در مآ ذُکِرَ نیز عام خواہد بود و صلہ اش کہ ذکر بست ہو جو عموم موصول نیز عام خواہد شد و ہو جو عموم زمانی در ہر وقت کہ نام خدا گفتہ باشند خوردن جمیع مأکول الحرم حلال گردد۔ عام است از یکہ وقت ذبح گفتہ باشند یا وقت دیگر۔ و اگر در ینجا تقیید وقت ذبح خواہند کرد در لَا تَاْکُلُوْا و مَا اُھِلَّ نیز تقیید وقت ذبح لازم

نفی کی جگہ میں داخل ہونے کی وجہ سے عموم کیوں لازم نہ آئے۔

ایک اور خلجان

اب ایک اور خلجان باقی رہ جاتا ہے جو کہ شاید بمجرد اوطبیعت انسان کے دل میں کھٹکے لہذا اس خلجان کا نکال اول مناسب سمجھا گیا۔ کسی کہنے والے کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ یہ کہے کہ لفظ مآ در آیت، مَا اُھِلَّ بِہٖ اور مَالَمْ یُذْکَرِاسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ میں موصولہ ہے لیکن جیسا کہ ہم نے اوپر دو جملوں میں اس کو موصولہ کہا تو

کُلُوْا مِمَّا ذُکِرَاسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ

میں بھی مآ کو موصولہ کہیں گے کیونکہ نفی اور اثبات کے سوا

کُلُوْا مِمَّا ذُکِرَاسْمُ اللّٰہِ

اور

لَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِاسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ

میں کوئی فرق نہیں ہے۔ سب ارکان مادہ میں متحد ہیں۔ اس صورت میں موصول کے عام ہونے کی وجہ سے جیسا کہ پہلے کہا گیا صلہ بھی عام ہو گا اور قیاس یہی ہے۔ اسم فاعل اور مفعول کے اول میں آنے والا الف لام بھی موصولات میں سے ہے اور اس الف لام کے ہم خیال کہ اول میں آنے کے وقت سے پہلے کہ وہ اسم فاعل نکرہ تھا اب عام ہو جاتا ہے اور اسی طرح جملہ فعلیہ جیسے یا تینی اس کے اول میں الذی اور من وغیرہ اسماء موصولات کے آنے سے فعل عام ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ مشرط کا حکم اختیار کر لیتا ہے حالانکہ جملہ فعلیہ نکروں کے حکم میں ہوتا ہے جیسا کہ جاننے والے جانتے ہیں۔

الغرض لفظ مآ آیت مَا ذُکِرَ میں بھی عام ہو گا اور اس کا صلہ بھی کہ ذُکِرَ ہے موصول کے عام ہونے کی وجہ سے عام ہو گا اور زمانے کے عام ہونے کی وجہ سے جس وقت میں بھی کہ خدا کا نام لیا جائے گا گوشت کھانے جانے والے جانور حلال ہو جائیں گے۔ عام اس سے کہ ذبح کے وقت نام لیا جائے یا دوسرے وقت۔ اور اگر اس جگہ وقت ذبح نام لینے کی قید لگائیں گے تو لَا تَاْکُلُوْا اور

toobaa-elibrary.blogspot.com

خواہد آمد۔

چوں از تقریر تحریر ایں خلجان فارغ شدیم تحریر جوابش نیز می پردازیم۔

جواب اوّل می باید شنید کہ در آیت لَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ کہ صلہ را بقید علیہ مقید کردہ اند و در آیت مَا اُھِلَّ صلہ را بقید بہ مقید نمودہ اند۔ چوں ایں دو قید فرق ہیں است ایں مجموعہ را بہ وجہ بناں مجموعہ قیاس نباید فرمود۔ علیٰ را در ضرر استعمال میکنند و وقت اضرار ذبیحہ ہماں وقت ذبح است و بآ را ہر چند در معانی کثیرہ می آرند مگر اینجا بہر استعانت آوردہ اند و مرجع بہ ہماں حیوان معلوم است کہ در ہر وقت استعانت ایں کار بآں متصور است۔ بلکہ

اَلشَّیْءُ اِذَا اُطْلِقَ یُرَادُ بِہِ الْفَرْدُ الْکَامِلُ (۱)

و میدانی کہ اطلاق حیوان یا اشارہ بآں علی وجہ الکمال اگر متصور است قبل از ذبح متصور است و چوں کار در ہر ذبح بر حلق نہادند و راندند نتیجہ ایں فعل چیست ہمیں حیوانیتش را بودن میخواہند۔

الغرض در

لَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ

مَا اُھِلَّ میں بھی ذبح کے وقت کی قید لازم آجاتے گی۔

جب اس خلجان کی تقریر اور تحریر سے ہم فارغ ہو چکے تو اس کا جواب لکھنے کی طرف بھی ہم متوجہ ہوتے ہیں۔

جواب اوّل تو یہ بات سننی چاہئے کہ آیت لَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ وَاِنَّہٗ لَفِسْقٌ وآیت اِلَّا مَا ذَکَّیْتُمْ میں صلہ کو لفظ علیہ کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے اور آیت مَا اُھِلَّ میں صلہ کو لفظ بہ کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے۔ چونکہ دونوں قیدوں کے مفاد میں صاف فرق ہے اس لئے اس مجموعے کو تمام وجوہ سے اس مجموعہ پر قیاس نہ کرنا چاہئے۔ حرف علیٰ کو ضرر کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اور ذبیحہ کے ضرر کا وقت ذبح کا وقت ہے اور حرف بآ کو ہر چند بہت سے معنی کے لئے استعمال میں لاتے ہیں لیکن یہاں (آیت) میں استعانت (مدد حاصل کرنے) کے لئے لاتے ہیں اور لفظ بہ کا مرجع وہی معلوم حیوان ہے کہ ہر وقت اس کام میں استعانت اس کے ساتھ خیال میں آتی ہے بلکہ

جب کوئی چیز مطلق[1] بولی جاتی ہے تو اس چیز کا اعلیٰ فرد مراد ہوتا ہے۔

اور تم جانتے ہو کہ حیوان کے لفظ کا اطلاق یا اس کی طرف اشارہ اگر کمال کے درجے پر متصور ہے تو جانور کے ذبح ہونے سے پہلے (جانور ہونے کا کمال) متصور ہے اور جب اس کے گلے پر چھری رکھ دی اور چلا دی تو پھر اس ذبح کے فعل کا نتیجہ معلوم ہے کہ کیا ہے یہی ہے کہ اس کی حیوانیت کو ہی الکل[2] پھینکنا چاہتے ہیں۔

الغرض

لَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ

---

[1] مثلاً مفہوم جانور کا فرد کامل شیر ہے لہٰذا جانور سے اس کا فرد کامل شیر مراد لیا جائے گا۔ مترجم

[2] کیونکہ ذبح سے پہلے پورے جسم اور روح کے مجموعے کو جانور کا فرد کامل کہا جاتا ہے۔ جب چھری چلا کر جانور ذبح کر دیا گیا تو اب یہ کامل جانور نہ رہا۔ لہٰذا ذبح سے پہلے ہی جانور کہلانے کا مستحق ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

و

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

اشعار وقت ذبح از الفاظ جملہ می برآید نہ از خارج و در

مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

اشارہ بوقت ذبح از ہیچ کلمہ فہمیدہ نمیشود۔ و اگر بالفرض مہمل کلمہ علیٰ کہ بہر حضرتی آید فقط ہمیں اہلال بہر ذبح گیرند بدون نیت و ابطال اضرار را ہم منجملہ اضرار قرار دہند البتہ مَا ذُكِرَ و مَا لَمْ يُذْكَرْ نیز مثل مَا أُهِلَّ باعتبار اوقات عام باشد مگر از بقدر عموم بجز ایں چہ لازم آید کہ ایں چنیں جانور از را بخورید اما اینک چگونہ خورید ہرگز ازیں کلام ثابت نیست نہ صراحۃً نہ اشارۃً۔ بہ نسبت ایں مضمون ایں کلام ساکت است۔ چنانکہ

خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

از طریقہ استعمال مَا فِي الْأَرْضِ ساکت است۔ البتہ ایں وقت محل امر

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

بمقابلہ مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کہ قربانی نام غیر باشد ترغیب اکل قربانیہا بنام خدا خواہد بود کہ قبل از ذبح بنامی او تعالیٰ مقرر کردہ باشند۔

غرض از عموم اوقات ذکر عموم کیفیات اکل لازم نمی آید آں عموم بطفیل عموم کلمہ مَا بدست آمد۔ ایں عموم از کلام کہ درست کنند۔ و چوں ایں کلام از کیفیت اکل و مقدمات و مبادی آں ساکت است رجوع بشارع لازم آمد۔

ازاں طرف طریقہ ذبح تعلیم فرمودند ہم خوردن بدست راست و تسمیہ وقت ذبح بر داشتن و بیت نشستن تعلیم فرمودہ

و

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

وقت ذبح اشارہ جملے کے الفاظ ہی سے نکلتا ہے نہ خارج سے و در

مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

ہیں وقت ذبح اشارہ کی طرف کسی لفظ سے بھی نہیں سمجھا جاتا ہے اور اگر بالفرض لفظ علیٰ کے معنی جو کہ ضرر کے لئے آتا ہے تو اگر اس سے مراد صرف ذبح کے وقت (غیر اللہ کا) نام لینا اور نیت اور اہلال اضرار کو ہم منجملہ اضرار قرار دیں تو البتہ مَا ذُكِرَ اور مَا لَمْ يُذْكَرْ بھی مَا أُهِلَّ کی طرح اوقات کے اعتبار سے عام ہوگا۔ مگر اس قدر عموم سے اس کے سوا اور کیا لازم آتا ہے کہ اس جیسے جانور کھا لو لیکن یہ بات کہ کس طرح کھاؤ اس کلام سے ہرگز ثابت نہیں ہے۔ نہ صاف طور پر نہ اشارے کے طور پر اس مضمون کے بارے میں یہ کلام خاموش ہے۔ جیسا کہ

خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

مَا فِي الْأَرْضِ کے طریقہ استعمال سے خاموش ہے۔ البتہ وقت لفظ كُلُوا (جو کہ امر حاضر ہے) مطلب

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

میں مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کے مقابلہ میں جگہ غیر خدا کے نام پر مخصوص کے نام کی قربانیوں کے کھانے کی رغبت دلانا ہوگا جو کہ ذبح سے پہلے اس تعالیٰ کے لئے نذر کے طور پر مقرر کی ہوں گی۔

غرض ذکر نام خدا کے اوقات کے عموم سے اکل کی کیفیات کا عام ہونا لازم نہیں آتا ہے (بلکہ) وہ عموم تو لفظ مَا کے عموم کے ذریعہ حاصل ہوا۔ اس عموم اوقات کو کس لفظ سے صحیح کریں گے اور چونکہ یہ کلام اکل کی کیفیت اور اس کے مبادی اور مقدمات سے خاموش ہے اس لئے شارع علیہ السلام کی طرف رجوع کرنا ضروری ہوا

اس طرف سے ذبح کرنے کا طریقہ بتا دیا اور دہنے ہاتھ سے کھانے اور لقمہ اٹھانے کے وقت بسم اللہ کہنا اور بیٹھنے کا طریقہ

toobaa-elibrary.blogspot.com

گو بعضی ازیں کیفیات ضروری باشد و بعضی اولیٰ و انسب لیکن را نیز گذارید۔ اما گو تعمیم صلہ نیں کہ ذکرتم ماضی مجہول است و زمانی مشار الیہا کہ بدلالت التزامی از کلمہ ذکرتم ماضی مجہول فہمیدہ میشود و لواحق و متممات آں است و بہ و علیہ اگرچہ از متممات و لواحق است مگر بذکر علیہ و بہ دریافتیم کہ تقیید باین قیود مقصود است۔ و چوں در کلامی مقید را مسند یا مسند الیہ حکمی گرداند اسنادش تنہا بمطلق راجع نشود بلکہ بحیثیت امتزاجی مطلق و قید کہ ہمانا مقید است مرجع و قیم آں گو نتواں شد بلکہ ذکر قید دلیل آں است کہ مرجع اسناد لفظ مطلق است۔ مگرچوں ہر مطلق را از قیود لاگزیر است بضرورت ظہور در خارج لاجرم قیدی ازاں قسم کہ باعتبار آں مطلق بوقوع آید شود مگر آں قید در حق اسناد اتفاقی باشد

تعلیم فرمایا۔ اگرچہ تعلیم دی گئی کیفیات میں سے بعض ضروری ہیں اور بعض زیادہ بہتر اور بعض زیادہ مناسب اور اس کو بھی سمجھ لیجئے ہم کہتے ہیں کہ صلہ فقط ذکرتم فعل ماضی مجہول ہے۔ اور جس زمانے کی طرف اس لفظ ذکرتم میں اشارہ کیا گیا ہے جو دلالت التزامی کے ذریعہ زمانہ ماضی مجہول سمجھا جاتا ہے وہ اس کے متممات اور لواحق میں سے ہے اور بہ اور علیہ زیادات ہیں کہ وہ فقط اگرچہ متممات اور لواحق میں سے ہیں مگر لفظ علیہ اور بہ کے ذکر سے ہم نے سمجھ لیا کہ ان لفظوں کے ذریعہ ان قیود کی قید لگانا مقصود ہے اور جب ہم کسی کلام میں کسی مقید کو مسند یا حکم مسند الیہ بنائیں تو اس کی اسناد تنہا مطلق کی طرف راجع نہیں ہوتی ہے بلکہ مطلق کی امتزاجی حیثیت اور قید کو بھی مقید ہے۔ اس اسناد کی قائم رکھنے والی اور اس کا مرجع ہوتی ہے اور جو قید کہ مذکور نہیں ہوتی قید مذکوری ما سند اسے کا مرجع اور نہیں ہو سکتی بلکہ اس کا ذکر کیا گیا خود اس بات کی دلیل ہے کہ اسناد کا مرجع فقط مطلق ہے مگر چونکہ ہر مطلق کے لئے کچھ شرطیں ضروری ہیں۔ خارج میں ظہور کی ضرورت کے مطابق یقیناً اس قسم کی قید کا وہ مطلق کے اعتبار سے جو واقع ہوتی ہے مگر وہ قید اسناد کے حق میں اتفاقی ہوتی ہے

سخن دیگر

چوں ابقدر تحقیق شد سخن دیگر بگوئیم صلہ و موصول در واقع مسند و مسند الیہ باشند پس صلہ اگر مقید است آں بحیثیت امتزاجی در حقیقت صلہ باشد و مطلق بے قید۔ اندریں صورت عموم موصول بہماں حیثیت امتزاجی سرایت خواہد کرد۔ نہ در امر دیگر۔ لیکن در صورت سرایت عموم در صلہ عموم صلہ بالعرض خواہد بود نہ بالذات۔ چنانچہ ظاہر است پیدا۔ ماں عموم خواہد بود کہ در موصوف بالذات است نہ عموم دیگر۔ مگر موصوف بالذات در ما نحن فیہ موصول است کہ عمومش باعتبار افراد حیوانی است زیرا کہ مراد از ما در ما ذکرتم و ما لستم بہ کہ در ما احل ہمیں حیوانات اند نہ غیر مطلقاً

دوسری بات

جب اتنی بات محقق ہو گئی تو اب ہم دوسری بات کہتے ہیں (جو یہ ہے) کہ صلہ اور موصول حقیقت میں مسند اور مسند الیہ ہوتے ہیں پس صلہ اگر مقید ہے تو وہ امتزاجی حیثیت در حقیقت صلہ ہو گی نہ کہ مطلق بلا قید۔ اس صورت میں موصول کا عموم اسی حیثیت امتزاجی میں سرایت کرے گا نہ کہ دوسرے امور میں لیکن صلہ میں عموم کی سرایت کی صورت میں عموم صلہ بالعرض ہو گا نہ بالذات۔ چنانچہ ظاہر ہے لہذا وہی عموم ہو گا کہ جو موصوف بالذات میں ہے نہ کوئی اور عموم۔ مگر موصوف بالذات اس بحث میں جس میں ہم ہیں موصول ہے کہ اس کا عموم حیوانی افراد کے اعتبار سے ہے کیونکہ لفظ ما سے مراد چونکہ ما ذکرتم اور ما لستم بہ کرو اور ما احل میں

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

عموم صلہ نیز باعتبار افراد حیوانی خواہ بود نہ باعتبار انواع صلہ و اوصاف دیگر کہ اندریں صورت مطلب موضوع لازم خواہد آمد یعنی عموم صلہ کہ بوجہ ذکر کردن زمانہ معین متوہم است چنانکہ گم نہاں یا از مجملات انگیخیں عموم نفہم می آید، برعکس در موصول سرایت خواہد کرد۔ مگر چنانکہ عموم موصول در صلہ سرایت میکند انچنیں خصوص صلہ در موصول ہیں کار میکند۔ یعنی از عموم اصلی فرو آمدہ در ضمن قید صلہ مقید میگردد۔ و ازیں جہت ترکیبی کہ از آں عام و ازیں خاص پیوستہ صورت ظہور گرفتہ مسند یا مسندالیہ کلام می باشد۔ باز اگر آں کلام موجب است کلام مذکور در عرف و امتزاج صلہ و موصول عام باشد۔ و باعتبار قیود غیر مذکورہ مجمل کہ تفصیلش در منقولات جزا کلام شارح متصور نیست چہ ہر چہ کلام ازاں ساکت است و در حق مخبر عنہ علی سبیل البدیہ مجمل و دلالتش از کلام امید نتوان کرد۔ البتہ از متکلم باید پرسید و می باید شنید۔ و اگر آں کلام سلبی است مسکوت عنہ مذکور کہ بوجہ ضروری بودن علی سبیل البدیہ یکی از احتمالات مدلول التزامی است، نیز داخل سلب خواہد بود۔

و ہش اگر پرسی ایں است کہ تعمیم و تعریف و ہم اجمال و تنکیر یک جان اند کہ بدو قالب آرمیدہ اند و یک معنی است کہ بہر دو لفظ آفریدہ اند چہ پیدا است کہ از تعمیم تعیین لازم می آید۔ و میدانی کہ غرض از تعریف ہمیں تعیین است و ہمیں است کہ لام استغراق را بجملہ اقسام تعریف شمردہ اند و ہمچنیں نکرہ احتمالات کثیرہ غیر معینہ

ہے بر سبیل حیوانات ہیں نہ اور کوئی۔ اس عموم کے پیش نظر (صاحب کا) صلہ یعنی افراد حیوانی کے اعتبار سے ہوگا نہ کہ باللہ والایمان صلہ دوسرے اوصاف کے اعتبار سے۔ کیونکہ اس صورت میں قلب مستلزم لازم آئیگا یعنی عموم صلہ جو کہ زمانہ معین کے ذکر کرنے کی وجہ سے توہم کیا گیا ہے جیسا کہ فہم لوگوں کو اس پہلے مجملات سے عموم سمجھ میں آتا ہے اسکے برعکس موصول میں سرایت کریگا مگر جیسا کہ عموم موصول صلہ میں سرایت کرتا ہے اسی طرح خصوص صلہ موصول میں بھی عمل کرتا ہے یعنی اصل مفہوم سے نیچے لاکر صلہ کی قید میں مقید کر دیتا ہے۔ اور یہ ترکیبی ہیئت جو کہ اس عام اور اس خاص سے مل کر ظاہر ہوگی وہ کلام کا مسند یا مسند الیہ ہوتی ہے پھر اگر وہ کلام موجب (مثبت) ہے تو مذکورہ کلام صلہ اور موصول کے امتزاج کے مفاد میں عام ہوگا اور غیر مذکورہ قیود کے اعتبار سے مجمل کہ اس کی تفصیل منقولات میں شارح کے کلام کے سوا متصور نہیں اس لئے کہ جو کوئی کلام اس سے خاموش ہے اور مخبر عنہ کے حق میں علی سبیل البدیہ ثابت ہے تو کلام سے اسکی دلالت کی امید نہیں کر سکتے بلکہ علم سے پوچھنا (دریافت کرنا) چاہئے اور اگر وہ کلام (موجب یعنی مثبت نہیں بلکہ) سلبی (منفی) ہے تو مذکورہ مسکوت عنہ علی سبیل البدیہ ضروری ہونے کی وجہ سے مدلول التزامی کے احتمالات میں سے ایک احتمال ہے نیز سلب میں داخل ہو جائے گا۔

اسکی وجہ اگر پوچھتے ہو تو یہ ہے کہ تعمیم و تعریف و اجمال اور تنکیر بھی ایک جان ہے کہ دو قالب میں آرام کر رہی ہے اور ایک معنی ہیں جو دو لفظوں کے لئے پیدا ہوئے ہیں کیونکہ واضح ہے کہ تعمیم سے تعیین لازم آتی ہے اور تم جانتے ہو کہ تعریف سے غرض بھی تعیین ہے اور یہی وجہ ہے کہ لام استغراق کو معرفہ کے حروف میں سے (علماء نحو نے) شمار کیا ہے۔ اور اسی طرح نکرہ بہت سے

لہ لام استغراق ایسا لام ہوتا ہے جو کسی اسم کے اول میں آئے تو اس اسم کی جنس کے جتنے بھی افراد ہوں ان سب کو اپنے اندر شامل ہو۔ جیسے فرض کرو الحمد میں اگر ہم حمد سے پہلے لام کو استغراق کے لئے مان لیں تو گویا ہر ایک کی حمد کو یہ لام شامل ہوگا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

کہ علی سبیل البدلیۃ بر مدلول آں وارد بے شوند در برابر دارد۔ مثلاً رَجُلٌ در جَاءَنِی رَجُلٌ احتمالات کثیرہ دارد کہ در وقت واحد محقق نتواں شد۔ آری علی سبیل البدلیۃ و منع الخلو تخییلی و متصور است۔ ایں یک رجل احتمال زید ہم دارد و ہم احتمال عمرو بکر و غیرہم پس ایں یک مفہوم است کہ مظاہرش صدہا بے تواں شد و از سیاق کلام تعیین کی ہم ازاں فہمیدہ نمی شود۔ آری بدلالت التزامی ایں قدر معلوم شد کہ لا جرم کی ازاں احتمالات باشد۔ چہ تعین غیر معین بجملہ لوازم خود غیر مفہوم غیر معین است و ہمیں است مفاد اجمال۔

الغرض در اجمال و تنکیر یا عتبار افادہ عدم تعین ہیچ فرقی نیست پس اگر کلام مجمل باشد و منفی آں احتمال غیر معین کہ بصیغہ مفاد نکرہ است بوجہ وقوع آں در سیاق نفی عام خواہد شد پس از یں چوں بجانب ما نحن فیہ رجوع کردیم آیت

كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

رثابت یافتیم۔ و در بارۂ تعین وقت ذکر مجمل چہ زمانہ از ضروریات ذبیحہ است بدیں وجہ بدلالت التزامی ایں قدر دریافتیم کہ لا جرم ایں ذکر در زمانہ از زمان دو قسم از اوقات خواہد بود۔ لیکن تعیین آں وقت از یں کلام نتواں کرد

نظر بریں حسب قرار داد سابق یعنی تقریر ہذا و ہم بعض غیر معینہ احتمالات جو کہ یکے بعد دیگرے اس کے مدلول پر وارد ہوتے ہیں متقابل ہیں ہو سکتا ہے۔ مثلاً رَجُلٌ جَاءَنِی رَجُلٌ میں بہت سے احتمالات رکھتا ہے جو کہ ایک وقت میں جمع نہیں ہو سکتے۔ ہاں علی سبیل البدلیۃ اور بطور منع خلو تخییلی اور متصور ہیں۔ یہ ایک رجل (آدمی) ایسا بھی احتمال رکھتا ہے کہ زید ہو اور عمرو بکر وغیرہما کا بھی احتمال رکھتا ہے پس یہ ایک مفہوم ہے کہ اسکے مظاہر سینکڑوں ہو سکتے ہیں اور سیاق کلام سے ان (زید، عمر و بکر) میں سے کسی ایک کا معین ہونا سمجھا نہیں جاتا۔ ہاں دلالت التزامی سے اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ ضروری طور پر ان احتمالات میں سے کوئی ایک ہوگا کیونکہ غیر معین کا تعین ہر غیر معین مفہوم کے لوازم میں سے ہے اور یہی اجمال کے معنی ہیں۔

الغرض اجمال اور تنکیر میں عدم تعین کے افادے کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے پس اگر کلام مجمل اور منفی ہو تو وہ غیر معین احتمال جو کہ نکرہ کا مفاد ہے اس کے نفی کے سیاق میں واقع ہونے کی وجہ سے عام ہوگا۔ اس کے بعد جب ہم نے اس بحث کی طرف جس میں ہم ہیں رجوع کیا تو آیت

كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

کو ہم نے ثابت پایا اور ذکر کے وقت کے تعین کے بارے میں مجمل پایا ۔۔۔ کیونکہ ذبح کی ضروریات میں سے ہے اس وجہ سے دلالت التزامی کے ذریعہ ہم نے اتنا پایا کہ ضروری طور پر یہ ذکر زمانوں میں سے کسی زمانہ اور اوقات میں سے کسی وقت میں ہوگا لیکن اس ذکر کے وقت معین ہونا اس کلام (الٰہی مذکورہ بالا) سے نہ کر سکے۔

اس بنا پر سابق سے یعنی اس تقریر اور بعض سابقہ مقدمات

لہ علی سبیل البدلیۃ کے معنی کسی کے بدلے میں کسی کے ہونے کے ہیں مثلاً جَاءَنِی رَجُلٌ سے مراد شاید یہ ہو سکتا ہے کہ اس کے بدلے میں خالد ہو رجل سے ہر گز مراد نہیں ہو سکتا کہ زید بھی اور خالد بھی ہو۔ مترجم

لہ منع خلو اصطلاح منطق کی دو اصطلاحیں ہیں منع خلو میں دو چیزوں میں دونوں کے جمع ہونے کی ممانعت ہوتی ہے اور منع جمع میں دو چیزوں کا ایک جگہ جمع ہونے کی ممانعت ہوتی ہے مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

مقدمات سابقہ رجوع بشارع کردیم۔ ازاں طرف وقت ذکر مذکور ہماں وقت ذبح قرار دادند واں طرف آیت

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ

را دیدیم کہ ہر دو کلام سلبی است اگرچہ بظاہر آیت اِنَّمَا حَرَّمَ و آیت حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ مجموعہ موجبات بنظر می آیند۔

شرح اجمال شرح ایں اجمال ایں است کہ از حُرِّمَتْ دریں آیات حرمت اکل مراد است وبدیں وجہ حرام را بغیر ماکول ولَيْسَ بِمَاكُوْلٍ تعبیر نمودہ۔ و ایں طرف مجموعہ موصول وصلہ در حکم متعلق مع القید اعنی مقید است و آں ہمہ صفت موصوف چہ جملہ معنوی درمیان است ومے دانی کہ صفت و موصوف اگر در طرف جملہ وقضیہ می افتد بار نسبت جملہ بر مزاج مرکب می باشد نہ تنہا بر مطلق یا قید۔ اندریں صورت جملہ اِنَّمَا حَرَّمَ الخ و حُرِّمَتْ الخ در قوت

هذه المذكورات ليست بماكولة

یا

لَا يُؤْكَلُ هٰذِهِ الْمَذْكُوْرَاتُ

شد۔ نظر بریں ہمہ مذکورات در سیاق نفی داخل شدند۔ الغرض در نفی ماقبل کہ در یافتی و ایجاب ظاہری تحریم اگر فرق است فرق اعتباری است۔ مصداق و مفاد واحد است۔ بلکہ مقصود بالذات اگر ہست ہمیں عدم اکل است کہ لا ریب نفی است نہ ایجاب اندریں صورت ہر قدر کہ تنکیر باشد ہماں قدر تعمیم لازم آید کے مطابق ہم نے شارع علیہ السلام کی طرف رجوع کیا تو اس طرف سے مذکورہ ذبح کا وقت وہی ذبح کا وقت قرار دیا اور اس طرف یہ آیت

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

اور

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ

کو ہم نے دیکھا کہ دونوں کلام سلبی (منفی) ہیں اگرچہ بظاہر یہ آیت اِنَّمَا حَرَّمَ اور آیت حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ مثبت نظر آتی ہے۔

تفصیل اجمال اس اجمال کی شرح یہ ہے کہ ان آیات میں حُرِّمَتْ سے حرمت اکل مراد ہے اور اس وجہ سے حرام کو غیر ماکول اور لیس بماکول کے ساتھ تعبیر کر سکتے ہیں اور اس طرف صلہ اور موصول کا مجموعہ متعلق مع القید یعنی مقید کے حکم میں ہے اور وہ بھی موصوف کی صفت ہے کیونکہ جملہ معنوی درمیان میں ہے اور تمہیں معلوم ہی ہے کہ صفت و موصوف اگر جملہ اور قضیہ کی سائڈ میں واقع ہوتے ہیں تو جملے کی نسبت کا بار مرکب کے مزاج پر پڑتا ہے نہ صرف مطلق یا قید پر اس صورت میں جملہ اِنَّمَا حَرَّمَ الخ اور حُرِّمَتْ (واقع جملہ) آخر تک

هذه المذكورات ليست بماكولة

یا

لَا يُؤْكَلُ هٰذِهِ الْمَذْكُوْرَاتُ

کی قسم میں ہوا۔ اس کے پیش نظر تمام مذکورات نفی کے سیاق میں داخل ہو گئے الغرض در تاویل کی گئی نفی جو کہ تم نے معلوم کی اور تحریم کے ظاہری اثبات میں اگر فرق ہے تو اعتبار کر لینے کے لحاظ سے ہے مصداق اور معنی دونوں کے ایک ہیں بلکہ مقصود بالذات اگر ہے تو یہی عدم اکل ہے چونکہ جملہ شرطیہ نفی ہے ذکر اثبات۔ اس صورت میں جس قدر تنکیر ہوگی۔ اسی قدر تعمیم لازم آئیگی۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

تفصیل اجمال ہر قدر کہ تنکیر باشد ہماں قدر تعمیم لازم آید، چہ طور

تفصیل ایں اجمال ہمچو نکرہ بجیء الوجوہ اگر بہت عموم وشی واشمال ذلک است۔ ورنہ اگر مفہومی بوجہ نکرہ است بوجہ دیگر معرفہ نیز باید گفت۔ مثلاً انسان ورجل وغیرہ اگرچہ نکرہ است مگر نہ بجیء الوجوہ۔ مفہوم انسانیت کہ ہمانا مدلول مطابقی است از جملہ ماعدا تمیز دادہ مدلول لفظ را در سرحد انسانیت معین ومخصور گردانیدہ مدی ابہای باعتبار افراد ایں ماہیت ہماں سان بجای خود است پس بقدر ایں ابہام تنکیر باشد وہمیں قدر بوجہ وقوع در سیاق نفی تعمیم لازم خواہد آمد یعنی تا حدیکہ احتمالات را رسائی است ہماں قدر عموم را نیز کار فرمائی باشد۔ مگر دانی کہ جملہ ہای مذکورہ قطع نظر از وقوع در سیاق نفی باعتبار ازمان ذکر مجمل اند و در حکم نکرہ و باعتبار وقوع در سیاق نفی ہمہ جملہ ہای مذکورہ عام و در حکم معرفہ گردیدہ اند

ایں چند وجوہ فارقہ مابین جملہ لَا تَاْکُلُوْا ونیز جملہ مَا اُھِلَّ بِہٖ ومابین جملہ کُلُوْا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ چوں بدست آرند ناظر را اختیار است کہ ہر چہ پسندیدہ خاطرش باشد گیرد۔ مگر ہر چہ یاد باد باعتبار تسلیم عموم مَا اُھِلَّ باعتبار ازمان وخصوص کُلُوْا مَا ذُکِرَ باعتبار آں چارہ نیست۔

مطلب اصل

اکنوں باصل مطلب باید پرداخت میگویم چوں مَا اُھِلَّ بِہٖ باعتبار ازمان اہلال عام شد اگر آنرا بوقت ذبح خاص گردانند ایں تصرف نہ از قسم تفسیر باشد بلکہ از قسم تغییر بود کہ لازم نسخ کلام است، نہ اثبات آں و پیشتر دانستہ کہ چنانکہ تغییر عام بجانب خصوص

اس اجمال کی تفصیل کہ جس قدر تنکیر ہے اسی قدر تعمیم ہوگی کس طرح

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نکرہ تمام وجوہ کے ساتھ اگر ہے تو وہ مفہوم انسان اور اسی کی مانند ہے۔ ورنہ اگر کوئی مفہوم ایک وجہ سے نکرہ ہے تو وہ دوسری وجہ سے معرفہ اسکو بھی کہنا چاہئے مثلاً انسان اور رجل وغیرہ اگرچہ نکرہ ہیں مگر تمام وجوہ کیساتھ نہیں اس لئے انسانیت کے مفہوم نے جو مدلول مطابقی ہے باقی تمام ماسوا سے تمیز کرکے لفظ کے مدلول کو انسانیت کی سرحد میں خاص اور محصور کر دیتا ہے۔ ہاں اس ماہیت کے افراد کے اعتبار سے ابہام اسی طرح اپنی جگہ ہے اس لئے اس درجہ ابہام کے مطابق انسان میں نکرہ پن ہوگا اور اسی قدر سیاق نفی میں واقع ہونے کی وجہ سے تعمیم لازم آئیگی یعنی اس حد تک کہ احتمالات کو رسائی ہے اسی قدر عموم کو بھی کارفرمائی حاصل ہوگی۔ مگر تم جانتے ہی ہو کہ مذکورہ جملے سیاق نفی میں واقع ہونے سے قطع نظر کرکے ازمان ذکر کے اعتبار سے مجمل ہیں اور نکرہ کے حکم میں ہیں اور سیاق نفی میں ہونے کے اعتبار سے تمام مذکورہ جملے عام اور معرفہ کے حکم میں ہو گئے ہیں۔

جب یہ چند فرق کرنے والی وجوہات جو کہ لَا تَاْکُلُوْا اور مَا اُھِلَّ بِہٖ اور کُلُوْا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ کی آیتوں میں ہیں مل گئیں تو پھر قاری کو اختیار ہے کہ جو بات اسکے دل کو بھلے اسے اختیار کرے۔ مگر ہر چہ باد باد باعتبار زمانہ مَا اُھِلَّ کے عموم اور کُلُوْا مَا ذُکِرَ کے خصوص کو اس کے اعتبار سے تسلیم کرنے کے لئے چارہ نہیں ہے۔

اصل مطلب

اب اصل مطلب کی طرف چلنا چاہئے میں کہتا ہوں جب مَا اُھِلَّ بِہٖ باہلال کے زمانوں کے اعتبار سے عام ہوا تو اگر اس کو ذبح کے وقت کیساتھ خاص کریں تو یہ تصرف نہ صرف تغییر کی قسم سے نہیں ہوگا بلکہ تبدیل کر دینے کی قسم سے ہوگا جو کہ یقیناً نسخ کلام الٰہی ہے نہ کہ اس کا اثبات اور پیشتر

toobaa-elibrary.blogspot.com

نسخ است این ہم مسلم است کہ حکم ناسخ افضل باشد از منسوخ یا مساوی آں نہ ادون ازاں۔ چنانچہ در مقدمات گذشتہ دریافتہ است کہ تغییر اطلاق مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ بہ اُهِلَّ بِهٖ عِنْدَ الذَّبْحِ تغییر بادون است نہ مساوی و افضل۔ چہ از تقیید عند الذبح یک گونہ شائبہ ایہام اجانت نیت تقرب الی الغیر است کہ باتفاق حلالاں و حرماں ممنوع و شرک است۔ و در صورت اطلاق ہر چند ظاہر است کہ ہرگز اجانت تقرب الی الغیر ایہاماً نہ قصداً فہمیدہ نمی شود۔ اندریں صورت مواقق وعدہ

مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا

خود از خداوند کریم نسخ اطلاق

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

متصور نیست تا بہ بندگاں چہ رسد کہ بحکم مقدمات سابقہ نسخ کلام خداوندی از بشر ممکن نیست، ہر کدام کہ باشد مفسرانہ دریں باشند یا حال۔

تبصرہ بر قول عباس رضی اللہ عنہ کہ گفتہ دریں باب،

وقول حضرت عبد اللہ بن عباس اگر پایۂ ثبوت رسد از درجہ احاد نخواہد

گذشت۔ با ایں ہمہ مرفوع نیست کہ احتمال وحی موجب استادگی و تامل باشد و شائقان نوش جان کردن مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ بتاویل نسخ دل شاد گشتہ بر قول مانعان گوش نہ نہند۔

بالجملہ شائقاں را گنجائش تمسک باقوال مفسراں نیست۔

حاصل ایں ہمہ تقریر آں است کہ اگر قول مانعاں را تم نے جان لیا ہے کہ جیسا کہ عام کی تبدیل خصوص کی جانب نسخ ہے تو یہی مسلم ہے کہ ناسخ کا حکم منسوخ سے افضل[1] یا اس کے برابر ہو گا نہ کہ منسوخ سے کم درجہ جیسا کہ مقدمات میں گذرا اور ظاہر ہے کہ مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کے اطلاق کی تبدیل مَا اُهِلَّ بِهٖ عِنْدَ الذَّبْحِ کے ساتھ تقیید وانی کے ساتھ تغییر ہے نہ کہ برابر اور افضل کے ساتھ کیونکہ عند الذبح کی تقیید سے غیر اللہ کے تقرب کی نیت کی اجانت کے ایہام کا شائبہ نہ رہا ہے کہ حلال اور حرام کہنے والوں کے لئے متفقہ فیصلے کے مطابق ممنوع اور شرک ہے۔ اور اطلاق کی صورت میں صراحت ظاہر ہے کہ ہرگز غیر اللہ کے تقرب کی اجانت نہ بلا قصد اور نہ قصداً سمجھی نہیں جاتی ہے اس صورت میں مواقق وعدہ

مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا

خود خداوند کریم سے نسخ اطلاق

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

متصور نہیں ہے تو بندوں کی کیا حیثیت ہے کیونکہ مقدمات مذکورہ کے مطابق خداوند تعالیٰ کے کلام کا نسخ بشر سے ممکن نہیں ہے خواہ کوئی بھی ہو مقدمین میں سے کوئی مفسر ہو یا موجودہ زمانے کا ہو۔

قول عباس رضی اللہ عنہ پر تبصرہ جو انہوں نے اس بارے میں کیا

اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا قول اگر پایۂ ثبوت کو بھی پہنچ جائے تو بھی یہ خبر واحد کے درجے سے زیادہ نہیں ہے اس کے باوجود مرفوع بھی نہیں ہے کہ وحی کا احتمال توقف اور تامل کا سبب ہو اور مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کو چھوڑ کر جانے والے شائقین نسخ کی تاویل کیساتھ باغ باغ ہو کر منع کرنے والوں کے قول پر کان نہ لگائیں۔

حاصل کلام یہ کہ شائقین کو مفسرین کے اقوال سے سند پکڑنے کی گنجائش نہیں ہے نتیجہ یہ ہے، اس تمام تقریر کا کہ اگر مانعین کے قول کو مفسرین

[1] جیسا کہ قرآن کریم میں ہے مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا اَوْ مِثْلِهَا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

مخالف تفسیر مفسراں گیرند تفسیر مفسراں مخالف منطوق قرآنی خواہد افتاد۔ چارنا چار اعتراف باں لازم خواہد آمد کہ کلام ربانی بقول بشر منسوخ شد۔ نعوذ باللہ۔ و اگر فہم خود را متہم دانند و گویند اصل ہمیں است کہ اقوال اکابر اگرچہ در بادی النظر مخالف یکدگرے نمایند اما بعد تدبر مطابق یک دیگرے برآیند چنانکہ ایں ناکارہ ہم در مقدمات اشارہ بداں کردہ۔ آں وقت من ذمہ کش توفیق و تطبیق۔

مطابقت اقوال مفسرین | بالجملہ باجلہ اکابر بحسن ظن باید ساخت و تا معذور وجوہ توانست باید جست۔

میگویم چوں منصب مفسراں دریافتی کہ بدلالت دلائل و شہادت شواہد تعیین مبہمات مے کنند در تغیر حقیقت از ہمیں راہ باصلی کہ موجب الحاق قید وقت ذبح گردید باید رفت چوں تدبر را کار فرمودیم بدو معنی دلالت کرد۔

تجدد نیت | اوّل آنکہ نیات از اقسام متجددات غیر قار الذات است چنانچہ شافعیان معقول مادیں بارہ فقط ہمیں قدر تنبیہ کافی است۔ و ایں ہمہ بیہی است کہ چنانکہ در حرکت صاعدہ و ہابطہ تضاد است ہمیں سان در نیت للہ و نیت لغیر اللہ تضاد است۔ یعنی بعد تشریح ایں امر کہ سرایۂ علت تنہا نام خدا است و کی تفسیر کے مخالف ہیں تو مفسروں کی تفسیر منطوق قرآنی کے خلاف پڑیگی مجبوراً اس بات کا اقرار لازم آئیگا کہ بقول بشر کلام ربانی منسوخ ہوگیا۔ اللہ کی پناہ۔ اور اگر ہم اپنی سمجھ کو اتہام نگائیں اور کہیں کہ اصل بات تو یہی ہے کہ اکابر کے اقوال اگرچہ بظاہر ایک دوسرے کے مخالف معلوم ہوتے ہیں لیکن تدبر کے بعد ایک دوسرے کے موافق نکلتے ہیں جیسا کہ اس عاجز نے مقدمات میں بھی اس طرف اشارہ کیا ہے لہٰذا اس وقت ہیں اکابر کے اقوال میں موافقت اور مطابقت پیدا کرنے کا ذمہ دار ہوں۔

اقوال مفسرین میں مطابقت | خلاصہ یہ ہے کہ تمام اکابر کیساتھ ہمیں حسن ظن رکھنا چاہئے اور حتی المقدور ان کے خیالات میں موافقت کے اسباب تلاش کرنے چاہئیں۔

میں کہتا ہوں کہ جب آپ کو مفسرین کا مقام معلوم ہوگیا کہ دلائل کی رہنمائی اور شواہد کی شہادت کے ذریعہ مبہم مسائل کی وہ تعیین کرتے ہیں نہ کہ تغیر متعینات اس لئے اسی راہ سے ہمیں ایک بات کی طرف چلنا چاہئے جو وقت[1] ذبح قید کے الحاق کا موجب ہوئی جب ہم نے تدبر سے کام لیا تو تدبر نے ہمیں دو معنی کی طرف رہنمائی کی۔

تجدد نیت | اول یہ کہ نیتیں متجددات[2] غیر قار الذات سے ہیں چنانچہ معقولات سے مشغل رکھنے والوں کیلئے اتنی ہی تنبیہ کافی ہے اور یہ بھی بدیہی ہے کہ جیسا کہ حرکت صاعدہ (اوپر کی طرف حرکت) اور حرکت ہابطہ (نیچے کی طرف حرکت) میں تضاد ہے اسی طرح اللہ کے لئے نیت اور غیر اللہ کیلئے نیت میں بھی تضاد ہے۔ یعنی اس امر کا شرعی تجزیہ کرنے کے بعد کہ جانور کے

---

[1] یعنی جانور کو ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لئے جانے کی صورت میں وہ حرمت کی فہرست میں شامل ہو جائیگا۔ مترجم

[2] وہ نئی نئی ہونے والی چیزیں جو کسی ذات میں قرار نہ ہو بلکہ بدلتی رہتی ہوں۔ مترجم

[3] وہ آن میں جو کسی ذات برقرار نہ رہے بلکہ ہر آن میں سابق آن سے بدلتی رہے اسے غیر قار الذات کہتے ہیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

موجب حرمت ذکر غیر است تنہا باشد یا با نام خدائے تعالیٰ
ایں امر ممکن نیست کہ ہر جانوری کہ بہر غیر خدا مجوبہ ذکر کردہ باشند
قبل از نسخ ایں نیت آں جانور برائے خدا تنہا بگردانند۔ آری
اگر جاہلی قبل از شرع آموزی جانوری را بہر غیر خدا تعیین
کرد و باعلان ایں امر آواز داد و باز ہدایت ازلی
موکشاں او را بر سر راہ آورد و از کردۂ خود پشیمان شدہ
نیت خود را بگردانید و برائے خدا آواز داد ایں وقت از نیت
سابقہ حیائی نباید گفت۔ ایں جانور اگرچہ بایں نظر منجملہ
مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ است کہ مَا اُهِلَّ باعتبار
زمان عام است و روزی نام غیر بران خواندہ شد امانیت
از متجددات است نزد ائمہ ممکن۔ و اجتماع متنافیین
و متضادین محال۔ اکنوں کہ خاص برائے خدا و وحدہ لا
شریک لہ گردانید از نیت سابقہ اثری نماند کہ تا ہم انضمام
است و اجتماع را نشاید و پیدا است کہ مشاہ مرمن
ہمیں اضافت الی غیر اللہ بود چوں آں خود نیست معلوش
کہ حرمت است بکدام اعتماد پا فشارد۔ لیکن اضافت
جانوراں بسوئی خدا یا غیر خدا بدو گونہ متصور است

یکی بہر ذبح دیگر بہر اعطاء اضافت اولیٰ کہ در دل
ہمانا نیت است بعد ذبح متصور نیست کہ نیت ہر فعل قبل
آں فعل باشد نہ بعد آں۔ آخر نیت از علل است نہ از
معلولات افعال۔ نظر بریں تغییر نیت ذبح نیز قبل ذبح ممکن
است نہ بعد آں پس اگر جاہل مذکور نیت فاسدۂ خود را
قبل ذبح تغییر دادہ نام خدا بر زبان آوردہ ذبح کرد آں

حلال ہونے کا سبب صرف خدا کا نام ہے اور اس کے حرام ہونے کا باعث
غیر اللہ کا ذکر ہے خواہ وہ غیر اللہ کا ذکر تنہا ہو خدا کا بھی ذکر ساتھ ہو
ہو یہ امر ممکن نہیں ہے کہ ہر وہ جانور جو غیر خدا کیلئے مخصوص کئے گئے ہوں اس
نیت کے نسخ سے پہلے اس جانور کو خدا کے لئے تنہا (خاص) کر لیں۔
ہاں اگر کسی جاہل نے شریعت کا حکم معلوم کرنے سے پہلے کسی جانور کو خدا
کے سوا کسی اور کے لئے نامزد کر دیا اور پکارنے کا اعلان کر دیا اور پھر
ہدایت خداوندی اسکو بالوں سے پکڑ کر راہ پر لے آئی اور اس نے اپنے کئے
پر پشیمان ہو کر اپنی نیت کو بدل ڈالا اور اس جانور کو خدا کے نامزد
کرنے کا اعلان کر دیا تو پھر پہلی نیت کالعدم ہو جائیگی۔ یہ جانور اگرچہ اس
حیثیت سے منجملہ مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ ہے کیونکہ مَا اُهِلَّ
از منہ کے لحاظ سے عام ہے اور کسی وقت غیر اللہ کا نام اس پر پکارا گیا لیکن
نیت تو نہ نئی چیزوں میں سے ہے اس کا زوال ممکن ہے اور دو باہم
متنافی اور متضاد چیزوں کا جمع ہونا محال ہے۔ اب جب (نیت بدل کر
اس جانور کو) خدائے وحدہ لا شریک لہ کیلئے مخصوص کر دیا تو پہلی نیت کا
کوئی اثر نہ رہا کیونکہ دونوں متضاد چیزیں باہم جمع نہیں ہو سکتیں اور ظاہر
ہے کہ حرمت کا منشاء بھی غیر اللہ کی طرف اضافت (نسبت) تھی جب وہ
نسبت نہ رہی تو اس کا معلول یعنی حرمت کس بنیاد پر باقی رہیگی لیکن جانوروں
کی نسبت خدا تعالیٰ یا غیر اللہ کی طرف دو طرح پر خیال کی جاتی ہے۔

ایک تو ذبح کے وقت اور دوسری صدہا سال کے بعد کسی کو پہلی
اضافت جو دل میں نیت کر لینا ہے ذبح کے بعد متصور نہیں ہے کیوں کہ ہر
فعل کی نیت اس سے پہلے ہوتی ہے نہ اس کے بعد۔ آخر نیت تو علتوں میں
سے (ایک علت) ہے نہ کہ افعال کے معلولات میں سے۔ اس بات کی
بناء پر ذبح کی نیت میں تبدیلی ذبح سے پہلے ممکن ہے نہ کہ اسکے بعد۔
پس اگر اس جاہل نے جیسا کہ اوپر ذکر ہوا اپنی غلط نیت کو ذبح سے ذرا

۱؎ خواہ ذبح سے پہلے یا ذبح کے وقت غیر اللہ کا ذکر ہو۔ فتاویٰ شاہ صاحب کے نزدیک ذبح سے پہلے ماضی میں یہ نیت ہے کہ غیر اللہ کے لئے جانور کو پکار کر نذر کر دیا اور دوسرے غیر اللہ کے نزدیک ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لینا مراد ہے جو حال سے وابستہ ہے۔ اس میں حرمت میں علی اختلاف الاقوال۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

جانور از قسم مَا ذُکِرَ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ گردید و از قسم مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ ماند۔ ہاں اگر بحکم شقاوت ازلی ہماں سال بر ضلالت خود اصرار داشتہ وقت ذبح ہم نام غیر خدا بر زبان ماند آں را منجملہ مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ باید خواند۔ مگر تا آں کہ اطلاع بر نیات دیگراں اگر افراد بشر را قطع نظر از بیان وحی ممکن است بدو گونہ ممکن است۔

اطلاع بر نیات بدو گونہ است

یکی از راہ افعال آں نیات کہ مابین آں ہا و آں نیات اختصاصی نہادہ اند و ایں وقتی متصور است کہ وضع آں افعال برائے نیات معینہ باشد۔ مثلاً نماز و افعال نماز و ہیئت نماز را بہر تعظیم معبود وضع کردہ اند و چوں ہمیں تعظیم معبود موجب اعزاز و تعظیم در نظر نظارگیاں باشد موجب فتوح و ہدایا و تعظیم و توقیر نیز نے گردد۔ پس اگر گمراہی ہمیں متاع دنیا را مطمح نظر ساز و اختصاص مذکور باطل نمی شود بلکہ بنای ایں نیت خود بر ہماں اختصاص است نہ دیگر۔

دیگر بقرائن دیگر اطلاع نیات دست مے دہد و از لوازم و آثار دیگر ہا و از اعمال موضوعہ بہ نیات اعمال مے رسند لیکن از آں جا کہ دلالت لوازم و آثار باعتبار طبیعت است و دلالت افعال بر نیات موضوعہ لہا بوجہ وضع اصطلاحی دلالت اعمال بر نیات قرائن آثار بیاں نکردہ چہ اعتبار دلالت اعمال بر وضع سہل است کہ ہم گنجائش اشتراک دارد و ہم احتمال تغیر و تبدیل و بناء دلالت آثار و لوازم بر وضع خالق عباد است کہ از بندگان تغییرش امکان ندارد۔ چنانچہ فرق وجوب و امکان خود بریں قدر گواہ است کہ افعال خداوندی از ممکنات سرزد نمی تواں شد خود نیز مے فرمایند:۔

پہلے بدل کر خدا کا نام زبان سے نکل کر ذبح کیا تو وہ جانوران جانوروں کی قسم میں شامل ہو گیا جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اور ان جانوروں کے ذمرے میں داخل نہ رہا جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو۔ ہاں مگر ازلی بدبختی کی وجہ سے اسی طرح اپنی گمراہی پر اڑی رہی اور ذبح کے وقت بھی غیر اللہ کا نام زبان پر لایا تو اس جانور کو مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ میں شمار کرنا چاہیے مگر تمہیں معلوم ہے کہ دوسروں کی نیتوں پر اطلاع وحی کے ذریعہ اطلاع سے قطع نظر اگر انسانوں کیلئے ممکن ہے تو اس اطلاع کی دو صورتوں میں

نیتوں سے آگاہی کی دو صورتیں

ایک تو ان نیتوں کے کاموں کے ذریعے جو ان افعال اور نیتوں کے درمیان کوئی خصوصیت رکھی ہے اور یہ اس وقت متصور ہے کہ ان افعال کی وضع خاص نیتوں کیلئے ہو۔ مثلاً نماز اور افعال نماز اور نماز کی ہیئت کو اللہ کی تعظیم کیلئے وضع کیا ہے۔ اور جب یہی معبود کی تعظیم دیکھنے والوں کی نظر میں اعزاز و تکریم کا موجب ہوگی تو فتوح اور ہدایا اور تعظیم و توقیر کا موجب بھی ہو جاتی ہے۔ پس اگر کوئی گمراہ اسی دنیا کی متاع کو قبلۂ مقصود بنالے تو مذکورہ خصوصیت باطل نہیں ہوتی بلکہ اس نیت کی بنیاد خود اسی اختصاص پر ہے نہ کسی اور پر۔

نیت پر اطلاع کی دوسری صورت

اور دوسری صورت نیتوں پر اطلاع کی قرائن کے ذریعہ ہوتی ہے اور موضوعہ اعمال کے ماسوا دوسرے آثار اور لوازم کے ذریعہ اعمال کی نیتوں تک رسائی ہوتی ہے۔ لیکن جہاں تک طبعی وضع کے اعتبار سے لوازم اور آثار کی دلالت ہے اور افعال کی دلالت اپنی نیات موضوعہ لہا پر اس طبعی وضع کی وجہ سے نیات پر اعمال کی دلالت، اس پر قرائن اور آثار کی دلالت کے باعث نہ پہنچے گی۔ کیونکہ اعمال کے دلالت کا اعتبار بندوں کی وضع پر ہے جو کہ شرکت کی گنجائش بھی رکھتی ہے اور تغیر و تبدیل کا احتمال بھی رکھتی ہے اور آثار و لوازم کی دلالت کی بنیاد بندوں کے خالق کی وضع پر ہے کہ بندوں سے اس وضع کے بدلنے کا امکان نہیں چنانچہ وجوب اور امکان کا فرق اتنی بات پر گواہ ہے کہ افعال خداوندی ممکنات سے سرزد نہیں

toobaa-elibrary.blogspot.com

لَا تَبْدِیْلَ لِخَلْقِ اللّٰہِ۔ اگر چیزی را بر وضعے و با ہیئتِ مخلوق فرمودہ اند ہمساں بر وضع و ہماں ہیئت از لوازم آں گردیدہ و اگر کیفیتی و اثری ربط دادہ اند ہمساں کیفیت و اثر ملازم آں گردیدہ۔ نظر بریں دلالت قرائن اعنی آثار و لوازم از دلالت وضعی کہ یکی از اصطلاحات باری است بدرجہا بالا شد۔ اگر وضع عباد مورث ظن است آں موجب یقین و اگر آں مورث یقین است آں موجب عین الیقین و حق الیقین۔ بالجملہ ایں جا مخالفت و کذب و دروغ زیادہ تر محتمل است و در دلالت قرائن کمتر از آں۔ و ہمیں است کہ سالی چوں بعض ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہن باہم یک دیگر را معتکف دیدہ ہمہ بغرض اعتکاف خیمہا خود در مسجد زدند۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بدلالت و شہادت ہمیں قرینہ یا دیگر چیزے بود بر تقاضاء پنہانی حب جاہ مطلع شدند و تقلیع آں اخبیہ فرمان دادند و از گواہی ضرب اخبیہ و اقامت مسجد شریف کہ چہانا بہر قصد و اخلاص موضوع است ہیچ نشنیدند۔ و ازیں قبیل است بزعم احقر خطاب باری جل مجدہ در قصہ افک کہ فرمایند۔

لَوْلَآ اِذْ سَمِعْتُمُوْہُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُوْنَ
وَالْمُؤْمِنٰتُ بِاَنْفُسِہِمْ خَیْرًا وَّ
قَالُوْا ہٰذَآ اِفْکٌ مُّبِیْنٌ ۝

ہو سکتے ہیں اور خود اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

"اللہ کی تخلیق میں کوئی تبدیلی نہیں۔" اگر کسی چیز کو ایک وضع پر اور ایک ہی ہیئت پر پیدا فرمایا ہے تو وہی وضع اور وہی ہیئت اسکے لوازم میں سے ہو گئی اور اگر اسکو کسی کیفیت اور اثر کیساتھ ربط دیا ہے تو وہی کیفیت اور اثر اسکے لازم ہو گئے۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے قرائن کی دلالت یعنی آثار و لوازم کی دلالت وضعی سے جو کہ باری اصطلاحات میں سے ایک اصطلاح ہے بدرجہا بالا ہوئی۔ اگر بندوں کی وضع ظن پیدا کرنے والی ہے تو اللہ کی مخلوق کی وضع یقین کا موجب ہے اور اگر وضع عباد یقین پیدا کرنے والی ہے تو اللہ کی وضع عین الیقین اور حق الیقین کا موجب ہے الحاصل یہاں مخالفت جھوٹ اور دروغ کا زیادہ احتمال ہے اور قرائن کی دلالت میں اس سے کمتر ہے اور یہی وجہ ہے کہ ایک سال رمضان میں جب بعض ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہن نے بعض کو معتکف دیکھا تو سب ازواج نے اعتکاف کی غرض سے اپنے اپنے خیمے مسجد نبوی میں لگائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی قرینہ یا اور کسی وجہ سے جو بھی کچھ ہو حب جاہ کے پوشیدہ تقاضے پر مطلع ہو گئے اور آپ نے ان خیموں کے اکھاڑ دینے کا حکم فرمایا اور خیموں کے گاڑنے اور مسجد شریف کے اندر قیام کرنے کی گواہی سے متعلق کہ وہ مسجد عبادت کرنے اور اخلاص پیش کرنے کے لئے بنائی گئی ہے کچھ نہیں سنا اور احقر کے خیال میں یہ بات بھی اسی طرح کی ہے جو اللہ جل مجدہ واقعہ بہتان عائشہؓ میں فرماتے ہیں۔

کیوں نہیں جب اس واقعہ کو تم نے سنا[1]، مومنین اور
مومنات نے اپنے دلوں میں خیر کا گمان کیا اور کیوں
نہیں کہا کہ یہ صاف بہتان ہے۔

---

[1] یہ آیت سورۃ نور رکوع ۲ میں ہے جو حضرت عائشہؓ کے اوپر بہتان سے براءت کا اظہار کرتی ہے آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام غزوۂ بنی مصطلق سے واپس تشریف لا رہے تھے ہودج میں جو حضرت عائشہؓ ساتھ تھیں۔ ایک مقام پر پڑاؤ ہوا حضرت عائشہؓ قضائے حاجت کیلئے علیحدہ چلی گئیں۔ آپ [illegible] تھیں۔ جب کوچ ہونے لگا تو ہودج اونٹ پر رکھ دیا گیا کہ حضرت عائشہؓ اس میں ہوں گی جب واپس آئیں تو قافلہ کوچ کر گیا۔ وہیں چادر اوڑھ کر لیٹ گئیں حضرت صفوان قافلہ کے پیچھے [illegible] پہنچے۔ دیکھا کوئی سو رہا ہے۔ قریب آئے تو حضرت عائشہؓ تھیں انہوں نے اونٹ بٹھایا اور عائشہؓ سوار ہو گئیں اور قافلے سے جا ملیں عبداللہ بن ابی منافق نے [illegible] آخر سورۃ نور کی آیتیں براءت میں نازل ہوئیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

غرض آنست کہ الفاظ افک آفکال بدلالت وضعی
ایں جانب مشیر بود نہ کہ معاذ اللہ۔ دشمنان حضرت طاہرہ
مطہرہ، صدیقہ محبوبہ محبوب رب العالمین صلی اللہ علیہ آلہ وازواجہ
وسلم وفیض صحبت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم و محبت نبوی وسلم
و معاملات دیگر حسنہ کہ برکمال ایمان او شاں گواہ بود ند
مقابل ایں دلالت وضعی افتادہ تکذیب آں نے نماید
چہ اول علاقۂ زوجیت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم عند اللہ
آشکاں است کہ ایں پلید خباثت را گرد او شاں گرد ایمان
ندہد باز کہ محبوبیت مذکور و فیض صحبت مسطور ہم بدال پیوست
چگونہ خیال باید بست کہ دہان پاک او شاں ملوث پلید
لوث شدہ باشد و نظائر دیگر ہم از کلام اللہ بر آورد
مگر اندیشۂ تطویل دست بر دست نہادہ و بہ بعضے
ندادہ بریں قدر اکتفا کردہ میگویم۔

ہر چند ذکر نام خدا وقت ذبح بدلالت وضعی ہمی گوید
کہ ایں ذبیحہ بہر خدا است لیکن از قرائن خارجہ شہادت
غیر اللہ دہند۔ بعد ایں شہادت گو اہی ذکر نام خدا مسموع
نخواہد شد۔ چہ پیشتر دانستہ کہ

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

و جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقتی دیگر ایں چنیں
ہم فرمودہ اند۔

إِنَّ اللّٰهَ لَا يَنْظُرُ إِلٰى أَعْمَالِكُمْ وَ
صُوَرِكُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَنْظُرُ إِلٰى
قُلُوبِكُمْ وَنِيَّاتِكُمْ او کما قال

نظر بریں بجائے حلت و حرمت وغیرہ احکام اگر خواہد بود نیت
بدرجۂ اول خواہد بود۔ پس اگر ذکر نام خدا یا غیر خدا موجب
حلت و حرمت خواہد شد نیت خدا و غیر خدا چگونہ تاثیر نمود

غرض یہ ہے کہ بہتان لگانے والوں کے بہتان کے الفاظ
اسی طرف مشیر تھے کہ معاذ اللہ حضرت عائشہ طاہرہ مطہرہ، صدیقہ
رب العالمین کے محبوب صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وازواجہ وسلم کی محبوبہ
اس خطا کی مرتکب ہوئیں۔ مگر دوسرے قرینے یعنی ان کا نبی صلی
اللہ علیہ وسلم کی زوجہ ہونا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ان سے
محبت کرنا اور دوسرے اچھے معاملات جو کہ حضرت عائشہ کے کمال
ایمان پر دلالت کرتے ہیں اس دلالت وضعی کے مقابلے میں آکر
اس بہتان کی تکذیب کرتے ہیں کیونکہ اول تو زوجیت نبوی صلی اللہ
علیہ وسلم کا تعلق خدا اللہ ایسا ہے کہ وہ تعلق ان جیسے خبیث معاملہ گو
ان کے پاس بھی پھٹکنے نہیں دے سکتا پھر جبکہ محبوبیت مذکورہ اور فیض
صحبت مسطورہ بھی زوجیت کیساتھ شامل ہو تو پھر بات کیسے تصور میں
آسکتی ہے کہ ان کا پاکباز اس قسم کی گندگی سے ملوث ہوا ہوگا اور دوسری
مثالیں بھی اسی قسم کی ہیں کلام اللہ سے نکالا لیکن مضمون کی طوالت کے
اندیشے نے ہاتھ کو روک دیا اور قلم کی راہ روک لی لہٰذا اسی پر بس کرکے کتاب ہٰذا

ہر چند خدا کے نام کا ذکر ذبح کے وقت دلالت وضعی
کے ذریعہ بتلاتا ہے کہ یہ ذبیحہ خدا کیلئے ہے لیکن خارجی قرائن غیر اللہ
کیلئے شہادت دیتے ہیں اس شہادت کے بعد خدا کے نام کے ذکر کی
شہادت نہ سنی جائیگی کیونکہ تم نے پہلے جان لیا ہے کہ

"اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے"

اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی اور وقت میں اس
طرح بھی فرما چکے ہیں

اللہ تمہارے اعمال کو نہیں دیکھتا اور نہ
تمہاری صورتوں کو ولیکن وہ تو تمہارے
دلوں اور نیتوں کو دیکھتا ہے۔

اس کے پیش نظر حلت و حرمت وغیرہ احکام کی بنیاد اگر ہوگی تو
سب سے پہلے نیت ہوگی پس گر خدا کے نام کا ذکر یا غیر خدا کا حلت
و حرمت کا موجب ہوگا تو خدا اور غیر خدا کی نیت اپنی تاثیر کس

toobaa-elibrary.blogspot.com

نخواہد کرد۔ مگر ایں قسم مردم کہ نیت بہر خدا دارند و نام غیر خدا بر زبان آرند ہنوز بوجود نیامدہ اند۔ و نہ بظاہر وجہ ایں اجتماع ناموزوں بذہن می آید۔ البتہ کسانیکہ نیت غیر خدا داشتند و نام خدا بر زبان رانند بکثرت موجود۔ و وجہ ایں اجتماع باایں تخالف آں شد کہ در اول اسلام بہر ایصال ثواب بزرگان بنام خدا ذبح مے کردند آخر رفتہ رفتہ بوجہ تضاعف ہر روزہ در عقیدت بزرگاں نیت تقرب الی غیر اللہ جلوہ ظہور گرفت مگر ایں تضاعف عقیدہ در بارہ تغیر نیت کارگر افتاد کہ ہر دو یک محل بودند۔ اما وجہ تغیر رسم ظاہری ہیچ نبود۔ آں ہمچناں ماند۔

بالجملہ اگر در ظاہر و باطن تخالف افتد قابل لحاظ و ترجیح اگر بہست احوال باطن است نہ ظاہر۔ ہاں اگر قرینہ بر تخالف باطن از ظاہر نباشد آں وقت نظر بر دل ہر باید گماشت۔ وحسب شہادت ظاہر، باطن را نیز باید پنداشت۔

باقی ماند آنکہ قرینہ دالہ بر نیت لغیر اللہ چیست اول ایں امر از کنندگاں پرسیدنی است و اگر از من پرسی زیادہ ازیں چہ باشد کہ کنندگاں بہر دیگراں بر ادا قیمت جانور یا بر عطاء ہموں قدر گوشت بمسکیناں راضی نمی شوند بلکہ تبدیل جانور دیگر ہم بجای جانوری کہ بہر بندگاں مقرر کردہ باشند گوارا نمی کنند۔ اگر مقصود اصلی ثواب رسانی باشد ہمہ ایں امور مذکورہ بلا بسازند بجز ایں چیست کہ ذبح لغیر اللہ مقصود افتادہ۔

چوں از بیان وجہ اول بر اظہار قید عند الذبح فراغت یافتیم وقت آنست کہ وجہ ثانی ہم گذارش نمائیم۔

وجہ ثانی عند الذبح معتاد ابناء آں روزگار بود کہ ظاہر و طرح نہ کردگی۔ مگر اس قسم کے آدمی جو کہ خدا کیلئے تو نیت رکھیں اور خدا کے سوا کا نام زبان پر لائیں ابھی وجود میں نہیں آئے ہیں اور نہ ہی اس نامناسب اجتماع کی وجہ بظاہر ذہن میں آتی ہے۔ البتہ جو لوگ غیر اللہ کی نیت رکھیں اور خدا کا نام زبان پر لائیں بکثرت موجود ہیں اور اس اجتماع کی وجہ اس مخالفت کے باوجود یہ ہوئی کہ ابتداء اسلام میں بزرگوں کے ایصال ثواب کیلئے خدا کے نام پر ذبح کرتے تھے مگر بعد میں رفتہ رفتہ دن بدن بزرگوں کیساتھ عقیدت میں غلو کے باعث غیر اللہ کے ساتھ تقرب کی نیت چمک اٹھی مگر یہ عقیدتمندی کی زیادتی نیت کی تبدیلی کے بارے میں کارگر ثابت ہوئی کہ دونوں ایک ہی محل میں تھیں لیکن ظاہری رسم کی تبدیلی کی وجہ کچھ نہ تھی وہ اسی طرح رہی۔

الحاصل اگر ظاہر اور باطن میں مخالفت واقع ہو جائے تو اس وقت لحاظ اور ترجیح کے لائق باطن کے حالات ہیں نہ کہ ظاہر کے۔ ہاں اگر کوئی قرینہ ظاہر ہے باطن کی مخالفت کا نہ ہو تو اس وقت نظر ظاہر پر رکھنی چاہئے اور ظاہر کی شہادت کے مطابق، باطن کو بھی گمان کرنا چاہئے۔

باقی رہی یہ بات کہ غیر اللہ کی نیت پر دلالت کرنیوالا قرینہ کیا ہے تو اول تو یہ بات کرنے والوں سے پوچھنے کے قابل ہے اور اگر مجھ سے پوچھتے ہو تو اس سے زیادہ کیا ہو گا کہ دوسروں کے لئے نذریں پیش کرنے والے جانور کی قیمت یا اسی قدر گوشت مسکینوں کو دینے پر راضی نہیں ہوتے ہیں بلکہ اس جانور کو بندوں کیلئے نامزد کیا ہے دوسرے جانور سے بدلنا بھی گوارا نہیں کرتے ہیں۔ اگر ان لوگوں کا اصلی مقصد ثواب پہنچانا ہی ہو تو پھر جانور کے بدلے میں دوسرا جانور یا اتنا گوشت بھی برابر ہیں لہٰذا اس کے سوا اور کیا ہے کہ ان کا مقصد غیر اللہ کے لئے ذبح کرنا ہے۔

جب عند الذبح کی قید کے اظہار پر اول وجہ کے بیان سے ہم نے فراغت پائی تو اب وہ وقت ہے کہ ہم دوسری وجہ عرض کریں۔

عند الذبح کی قید کی دوسری وجہ اس زمانے کے لوگوں کی عادت

toobaa-elibrary.blogspot.com

باطن دریں بارہ موافق دارند۔ اگر نیت بہر خدا است وقت ذبح نام خدا برند و اگر ارادہ دلی برائے غیر است نام غیر بر زبان رانند۔ ایں قسم منافق پیشہ وراں دراں زمانہ نبودند کہ ؎

بر زباں تسبیح و در دل گاؤ خر
(ایں چنیں تسبیح کے دارد اثر)

دل محو تعظیم و تقرب غیر است و بہر گفتن نام خدا ہم بر زبان آوردہ ذبح نے کنند۔

نظر ہلال نظر ان سابق نیز عند الذبح زیادہ فرمودند تا معلوم سازی کہ دراں زمانہ فارق بین نذر اللہ و نذر غیر اللہ و علامت تمیز ایں از اں ہمیں ذکر نام خدا و غیر خدا وقت ذبح بود۔ اگر وقت ذبح نام خدا برند حسب اصطلاح آں زمانہ دریافتند کہ ایں نذر خدا است و اگر نام غیر خدا بر زبان آورد دند معلوم شد کہ لغیر اللہ است مگر چنانکہ دریافتی در اوضاع باہمی و اصطلاحات وضعی تغیر و تبدل راہ می یابد آں وضع و آں اصطلاح نماند۔

قسم ثالث کہ مشرکاں ایں امت اند بوجود آمدند و آں اصطلاح را برہم زدہ صورت واقعہ بدانسان نمودند کرے دانی اکنوں چارہ بجز آں نماند کہ قرائن پیش نظر باید داشت و حسب ہدایت و دلالت آثار و لوازم کار باید کرد۔ چہ مدار کار حلت و حرمت چنانکہ دریافتی نیت است نہ فعل ظاہری۔ و ہر نیت را اثری جدا است و تاثیری نو۔ نیت خدا سرمایۂ حلت است و نیت غیر خدا سامان حرمت۔ و پیدا است کہ ہر ملزوم بالوازم ماہیت خود باشد۔ خواہ در وجود آید خواہ در عدم رود۔ خصوصاً ملزومیکہ زوالش بوجود ضد او صورت بندد کہ ایں جا احتمال عموم لزوم ہم مفقود است مثلاً ذبح را لوازم دگر است و

یہ بھی کہ ظاہر و باطن کو اس بارے میں ایک رکھیں اگر خدا کیلئے نیت ہے تو ذبح کے وقت خدا کا نام لیں اور اگر دلی ارادہ غیر اللہ کیلئے ہے تو پھر غیر کا نام زبان پر لائیں۔ منافق پیشہ وروں کی یہ قسم اس زمانے میں نہ تھی کہ ؎

زباں پر تو تسبیح ہو اور دل میں گئے اور گدھے کا خیال ہو
(اس جیسی تسبیح کا اثر کب ہوتا ہے)

دل تو غیر خدا کے تقرب اور تعظیم میں محو ہے اور کہنے کو خدا کا نام بھی زبان پر لا کر ذبح کرتے ہیں۔

اس بنا پر پچھلے مفسرین نے عند الذبح کی قید زیادہ کر دی تاکہ تم معلوم کر لو کہ اس زمانے میں اللہ کی نذر اور غیر اللہ کی نذر میں فرق کیونکر ہوا اور اس سے اس کی تمیز کی علامت یعنی خدا اور غیر خدا کے نام کا ذبح کے وقت لینا تھا۔ اگر ذبح کے وقت خدا کا نام لیا تو اس زمانے کی اصطلاح کے موجب انہوں نے سمجھ لیا کہ یہ خدا کی نذر ہے اور اگر غیر خدا کا نام زبان پر لائے تو معلوم ہوا کہ یہ نذر غیر اللہ کے لئے ہے مگر جیسا کہ تم نے سمجھ لیا کہ اب ہی طور طریق اور وضعی اصطلاحات میں تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے تو وہ وضع اور وہ اصطلاح نہ رہی۔

تیسری قسم کہ اس امت کے مشرک ہیں۔ وجود میں آئی اور اس اصطلاح کو توڑ پھوڑ کر صورت واقعہ اس طرح پیش کی کہ تم جانتے ہو۔ اب اس کے لئے چارہ نہ رہا کہ قرائن کو پیش نظر رکھنا چاہئے اور آثار و لوازمات کی رسمائی کے موافق کام کرنا چاہئے کیونکہ جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا کہ علت و حرمت کا دار و مدار نیت پر ہے نہ کہ ظاہری فعل پر۔ اور ہر نیت کا جدا اثر اور نئی تاثیر ہے خدا کی نیت کرنا جانور کے حلال ہونے کا سبب ہے اور غیر خدا کی نیت حرام ہونے کا اور ظاہر ہے کہ ہر ملزوم اپنی ملزومیت کے لوازم کے ساتھ ہوتا ہے خواہ وجود میں آئے خواہ عدم میں جائے۔ خاص طور پر وہ ملزوم کہ اس کا زوال اس کے ضد کے وجود سے پیدا ہو کیونکر اس مقام پر عموم لزوم کا احتمال بھی مفقود ہے

toobaa-elibrary.blogspot.com

شب را لوازم دگر۔ لوازم روز در وجود و عدم در ملازمت او باشند۔ اگر موجودے شود لوازم او نیز موجود مے شوند و اگر معدوم مے شود لوازم او نیز معدوم مے شوند۔

چوں در ذبیحہ للہ وغیر اللہ ہمیں سان دیدی کہ ارتباط قضا داست حلت و حرمت کہ یکی از آثار آنہاست با ملزومات خود در رکاب باشند۔ آری اگر سواء یاد خدا علتی بہر حلت مذبوح دگر ہم بودی مے تواں گفت کہ اگرچہ تقرب الی الغیر است مگر بکار پوداری فلاں علت، حلت بدست آوردہ ایم و اینکہ در بادی النظر ظاہر بینان را چناں می نماید کہ علت حلت فقط ذکر نام خداست نیت بہر خدا باشد یا بہر غیر چنانچہ منطوق آیت

فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ (قرآن کریم)

بر ایں دعوی دلیل است پس مغالطہ وہمی است کہ بوجہ قلت تدبر ہ میزند۔ اگر فہم رسا است پیداست کہ ذکر حقیقی ذکر قلبی است و ذکر زبانی بوجہ دلالت بر اں مسمی بذکر مے گردد۔ چہ ذکر بمعنی یاد است کہ در حقیقت کار دل است نہ زبان۔ اگر کسی مخیاد کسی باشد و زبانش ساکت تاہم از یاد آوران اوست و اگر دل در غیر بستہ و زبان را بنام او شکستہ نزد حقیقت شناساں از یاد آوراں نشمردہ شود۔

ذکر لسانی حضرات صوفیہ کرام رضوان اللہ علیہم را بنگر کہ ذکر لسانی را اگر تنہا باشد تعلقہ مے گویند ذکر نمی گویند و آنکہ ذکر قلبی را وسوسہ گفتہ اند منافی ایں

مثلاً دن کے لوازم اور ہیں اور رات کے لوازم اور دن کے لوازم وجود اور عدم میں اسکے ساتھ رہتے ہیں اگر دن موجود ہوتا ہے تو اس کے لوازم بھی موجود ہوتے ہیں اور اگر دن ناپید ہو جاتا ہے تو لوازم بھی ناپید ہو جاتے ہیں۔

جب اللہ اور غیر اللہ کیلئے ذبیحے میں اسی طرح تم نے دیکھ لیا کہ ان میں تضاد کا ربط ہے تو حلت و حرمت جو کہ ان کے آثار میں سے ایک اثر ہے اپنے ملزومات کیساتھ رہیں گے۔ ہاں اگر ذکر خدا کے سوا ذبیحہ کی حلت کیلئے کوئی دوسری علت بھی ہوتی تو کہہ سکتے تھے کہ اگرچہ تقرب الی الغیر ہے مگر فلاں علت کے عمل کی وجہ سے ہم نے حلت حاصل کر لی ہے لیکن یہ بات کہ ظاہر نظر میں ظاہر بین لوگوں کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حلت کی علت صرف خدا کے نام کا ذکر ہے خواہ نیت خدا کیلئے ہو یا غیر خدا کیلئے۔ چنانچہ آیت کا منطوق۔

"پس تم کھاؤ اس ذبیحے میں سے جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اگر تم اسکی آیات پر ایمان رکھتے ہو۔

اس دعوے کیلئے ایک دلیل ہے۔ پس وہم کا دھوکا ہے جو قلت تدبر کے باعث راستے سے ہٹا دیتا ہے۔ اگر فہم رسا ہے تو ظاہر ہے کہ ذکر حقیقی تو قلبی ذکر ہے اور زبانی ذکر اس پر دلالت کی وجہ سے ذکر کے نام سے موسوم ہوا ہے کیونکہ ذکر یاد کے معنی میں ہے پس حقیقت میں دل کا کام ہے نہ کہ زبان کا۔ اگر کسی کی یاد میں محو ہو اور اسکی زبان خاموش ہو تو وہ پھر بھی اسکے یاد کرنے والوں میں سے ہے اور اگر دل غیر کی طرف لگا ہوا ہے اور زبان پر اس کا نام ہو تو حقیقت شناسوں کیلئے یاد کرنے والوں میں سے شمار نہ کیا جائیگا۔

ذکر لسانی حضرات صوفیہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو دیکھیں کہ صرف زبانی ذکر کو تعلقہ کہتے ہیں ذکر نہیں کہتے ہیں اور یہ جو قلبی ذکر کو صوفیہ نے وسوسہ کہا ہے اس کے

toobaa-elibrary.blogspot.com

نیت کہ مروض شد۔

ذکر قلبی چہ مراد از ذکر قلبی در اصطلاح شاں صوتی است کہ از قلب بصنوبری کہ مضغہ ایست از گوشت مسموع نے شود۔ نہ حضور قلب کہ آں نزد اوشاں نیز اصل ذکر است وچوں نباشد خداوند تعالیٰ شانہ نے فرمایند۔

إِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ يُخٰدِعُوْنَ اللّٰهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوْا إِلَى الصَّلٰوةِ قَامُوْا كُسَالٰى يُرَآءُوْنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ إِلَّا قَلِيْلًا مُّذَبْذَبِيْنَ بَيْنَ ذٰلِكَ۔ (قرآن پارہ ۵)

ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد کردہ اند

لَا صَلٰوةَ إِلَّا بِحُضُوْرِ الْقَلْبِ

در منافقاں اگر مقصود است ہمیں حضور قلب است کہ خداوند تعالیٰ شانہ بعدم ذکر آنرا تعبیر فرمودہ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز و صلوٰۃ بداں نہادہ اند۔

غرض حضور قلب باخلاص اصل عبادت است

نظر بریں در آیت

فَكُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

اولاً و بالذات ہمیں ذکر باشد وہر کہ متروک التسمیہ عمداً یا سہواً را حلال گفتہ ہمیں نظر گفتہ۔ چہ مظنون از مومن ہمیں است کہ از خدای خود غافل نباشد۔ البتہ

جانور متروک التسمیہ عمداً حرام است امام ابوحنیفہؒ متروک التسمیہ عمداً را حرام

نے گویند و وحبش در اوراق گذشتہ دریافتہ، مگر اکنوں نیز زری زاں باید گفت۔

رمز حرمت متروک التسمیہ عمداً چناں کہ در انسان حقیقت

منافی نہیں ہے جو عرض کیا گیا۔

دل کا ذکر کیوں کہ قلبی ذکر سے انکی اصطلاح میں ان کا مطلب وہ آواز ہے جو صنوبری (دل کا مجرا) جیسی صورت کے عمل سے جو کہ لوتھڑا ہے گوشت سے سنی جاتی ہے نہ کہ دل کی حضوری کہ وہ صوفیہ کے نزدیک اصل ذکر ہے اور کیوں نہ ہو خداوند تعالیٰ شانہ فرماتے ہیں

بے شک منافق لوگ اللہ کو دھوکا دیتے ہیں اور اللہ ان کو انکے دھوکے کا جواب دینے والا ہے اور جب منافقین نماز کیلئے کھڑے ہوتے ہیں تو سستی میں پڑ کر لوگوں کو دکھلانے کیلئے اور اللہ کا ذکر نہیں کرتے ہیں مگر قلیل اس کے درمیان وگماں میں ہیں (قرآن کریم پارہ ۵)

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے

نماز حضور قلب کے بغیر نہیں ہوتی

اور منافقوں میں اگر کوئی چیز نہیں ہے تو انکی نماز میں حضور قلب نہیں ہے کو خداوند بزرگ و برتر نے انکے ذکر کو عدم ذکر کیساتھ تعبیر فرمایا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کی بنیاد اس حضور قلب پر رکھی ہے۔ غرض یہ ہے کہ اخلاص کے ساتھ حضور قلب کا نام اصل عبادت ہے اس پر نظر رکھتے ہوئے آیت میں

تم کھاؤ اس جانور کا گوشت کہ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو

اولاً اور بالذات یہی ذکر (قلبی) ہے اور جس نے تعمداً نے ذبیحہ پر جان کر یا بھول کر بسم اللہ کو چھوڑنے کی صورت میں جانور کو حلال کہا ہے اسی ذکر قلبی کی وجہ سے کہا ہے کیونکہ مومن سے یہی توقع ہے کہ دل میں خدا کے ذکر سے غافل نہ ہوگا

جان کر متروک التسمیہ جانور کی حرمت البتہ امام ابوحنیفہؒ اللہ کا نام عمداً چھوڑے ہوئے جس کو حرام کہتے ہیں اور اسکی وجہ گذشتہ اوراق میں تمہیں معلوم ہو گئی ہے لیکن اب اس کا راز بیان کرنا چاہئے۔

جان کر متروک التسمیہ جانور کی حرمت کا راز جیسا کہ انسان میں

toobaa-elibrary.blogspot.com

انسانی کہ روح اوست وصورت انسانی کہ جسم است ہر دو مطلوب اند کہ مکاسب دینی و دنیوی باقتران ہر دو صورت بندد۔ ورنہ فراوانی فرا دہی۔ اگر جدا گردند ہر دو بیکار اند۔ روح بے بدن فاعل است بے آلہ و سوار است بے مرکب و بدن بے جان، آلہ است بے فاعل و مرکب است بے راکب ہمچنیں در اعمال دینی بلکہ دنیوی حقیقت عمل کہ نیت و حضور خاص می باشد و صورت عمل کہ حرکات خاصہ می باشند مطلوب شارع اند۔ اگر یکی ہم ازیں دو عنصر مفقود گردد نتیجہ و غرض عمل بدست نیفتد۔ و بوجہ نافرمانی معتوب شود۔ آری اگر سہو سد راہ افتادہ از بلا نجات یابد ہمچنیں اگر مغفرت یا شفاعت بند آید آن خیر و یا حسنہ از حسنات کفارۂ آں گردد حساب برخیزد۔ اما نتائج مذکورہ و اغراض معلومہ میسر نیایند۔

بالجملہ اصل مطلوب حاصل ہمہ ہر دو عنصر است۔ فائدہ تکلیف یکی از آنہا صورت نہ بندد و خطابات شارع قطع نظر از آں خود بیکار اند کہ از آں خدا ئے چنیں تصور آں تصور محال است۔ لہٰذا مرہم نیت ضرورت افتاد و ہم صورت عمل لازم آمد۔ مگر ہر چہ باشد نیت اصل است و عمل تابع آں۔ چنانکہ روح اصل است و بدن تابع آں، وقت اعتبار و اقتدار نظر بر حقیقت افگندند نہ بر صورت۔

سگ اصحاب کہف اگرچہ بصورت سگ بود لیکن چوں پاک داشت از مردم شمردہ شد و کفار با آنکہ بصورت انسان بودند چوں ارواح خبیثہ نصیب شان شدہ بودند

انسانی حقیقت جو کہ اسکی روح ہے اور انسانی صورت کہ جسم ہے دونوں مطلوب ہیں کیونکہ دینی اور دنیاوی مقاصد دونوں یعنی روحانی اور جسمانی کے ملنے سے حاصل ہوتے ہیں ورنہ صرف روح اور تنہا جسم علیحدہ علیحدہ کو اگر لو تو دونوں بیکار ہیں۔ جسم کے بغیر روح ایسی ہے جیسے کام کرنیوالا اوزار کے بغیر اور سوار سواری کے بغیر اور بدن جان کے بغیر ایسا ہے جیسے اوزار مستری کے بغیر اور سواری سوار کے بغیر اسی طرح دینی اعمال میں بلکہ دنیوی میں بھی عمل کی حقیقت جو کہ نیت اور خاص حضوری ہوتی ہے اور عمل کی صورت کہ خاص حرکات ہوتی ہیں شارع کو مطلوب ہوتی ہیں اگر ان دو عنصروں میں سے ایک بھی جاتا رہے تو عمل کا مقصد اور نتیجہ حاصل نہیں ہوتا اور نافرمانی کی وجہ سے انسان معتوب ہوتا ہے۔ ہاں اگر سہو سد راہ ہو کر بلا سے نجات پائے، اسی طرح اگر بخشش یا شفاعت اسکے آڑے آئے یا کوئی نیکی اٹھ کھڑی ہو یا نیکیوں میں سے کوئی نیکی اس کا کفارہ بن جائے تو حساب اٹھ جائیگا لیکن مذکورہ نتائج اور معلوم اغراض میسر نہیں آئینگے۔

الحاصل اصل[لہ] مطلوب دونوں عنصروں کا حاصل جمع ہے کیونکہ مکلف ہونیکا فائدہ ان میں سے صرف ایک کے ذریعہ صورت اختیار نہیں کرتا اور شارع کے تمام خطابات اس سے قطع نظر کر کے لغو اور بیکار ہو جاتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ کی طرف سے اس تصور کا تصور محال ہے اسی لحاظ سے بھی نیت کا ہونا ضروری ہوا اور عمل کی صورت بھی لازم آئی مگر جو کچھ بھی ہو نیت اصل ہے اور عمل اس کے تابع ہے جیسا کہ روح اصل ہے اور بدن اس کے تابع تو اعتبار اور اقتدار کے وقت حقیقت پر نظر ڈالیں گے نہ کہ صورت پر۔

اصحاب کہف کا کتا اگرچہ صورت میں کتا تھا لیکن چونکہ پاک روح رکھتا تھا اس لئے آدمی شمار کیا گیا اور کفار باوجودیکہ صورت میں انسان تھے چونکہ ان کے حصے میں ناپاک روحیں تھیں

www.kitabghar.org

[لہ] یعنی روح اور جسم دونوں کے ملنے سے اصل مدعا حاصل ہو گا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

شان اوشان

اُولٰٓئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ

فرمودند۔ وایں راہم بگذاریدا گر خالق کن فیکون روح انسانی را در قالب سگ و خر وغیرہ بدمد و روح خر و سگ وغیرہ را بقالب انسانی بگذرد نزد حقیقت بینان وقت اقتدار اعتبار ارواح باشد نہ اجسام۔ اگرچہ ظاہر بینان را قضیہ بالعکس بنظر آید و بچشمیں اگر در ارواح اعمال وصور آنہا ہم قسم تخالف باشد کہ در صورت مفروضہ اخیر اجتماع روح انسانی و جسم حیوانی یا روح حیوانی و جسم انسانی گفتہ شد نزد خداوند مالک الملک علیم و خبیر اعتبار روح اعمال باشد نہ صور آنہا و از نجا است کہ

انما الاعمال بالنیات

فرمودہ اند

ذکر حقیقی ذکر قلبی است

الغرض ذکر حقیقی ذکر قلبی است و ضرورت ذکر لسانی نہ بایں وجہ است کہ مصداق ذکر و موضوع لہ آں ہمیں صوت نام خداست نی بلکہ وجہ ضرورت آں ہماں است کہ گفتہ شد۔ یعنی نتائج و ثمرات اعمال و اغراض آنہا بی اقتران صورت و معنی میسر نہ آید پس اگر صورت بے معنی است جسم بے جانش پندار۔ اگر عمل است و نیت نیست مصداق کَسَرَابٍ بِقِيْعَةٍ انگار و داخل در ذکر خداوند یش مشمار۔ بلکہ یاد غیر بایدش فہمید۔

دانستہ باشی کہ اگر چنانکہ آیت

فَكُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

دلالت دارد ذکر خداوندی کہ علت حلت است، ذکر قلبی ہو چکی تمیں۔ اس لئے انکی شان میں

"کہ وہ لوگ چوپاؤں کی مانند ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ"

فرمایا۔ اور اس کو بھی چھوڑ دیجئے اگر خدا کا خالق انسانی روح کو کتے اور گدھے کے قالب میں پھونک دے اور کتے اور گدھے کی روح کو انسانی سانچے میں بھر دے تو حقیقت گو لوگوں کے نزدیک انکار کے وقت ارواح کا اعتبار ہوگا نہ کہ اجسام کا۔ اگرچہ ظاہر میں لوگوں کو معاملہ برعکس نظر آئے۔ اسی طرح اگر اعمال کی ارواح اور ان کی صورتوں میں اسی قسم کا تخالف ہو جیسا کہ صورت مفروضہ میں یعنی انسانی اور حیوانی جسم یا حیوانی روح اور انسانی جسم کے اجتماع میں کہا گیا تو خدائے مالک الملک، علیم و خبیر کے نزدیک اعمال کی ارواح کا اعتبار ہوگا نہ کہ ان کی صورتوں کا اور یہیں سے ہے کہ

انما الاعمال بالنیات

فرمایا ہے۔

ذکر حقیقی ذکر قلبی ہے

الغرض اصلی ذکر تو قلبی ذکر ہے اور ذکر لسانی کی ضرورت نہیں وجہ ہے ہے کہ ذکر کا مصداق اور اس کا موضوع لہ یہی خدا کے نام کو زبان کے ذریعہ پکارنا ہے نہیں بلکہ اسکی ضرورت کی وجہ وہی ہے کہ بیان کی گئی۔ یعنی ان کے اغراض اور اعمال کے ثمرات اور نتائج صورت اور معنی کے باہم ملے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے پس اگر صورت معنی کے بغیر ہے تو اس صورت کو جسم بے روح سمجھو اور اگر عمل ہے اور نیت نہیں ہے تو سراب بقیعہ کے مصداق خیال کرو اور اس کو ذکر خدا کی میں شمار نہ کرو بلکہ غیر خدا کی یاد ہی اسکو سمجھنا چاہئے۔

اب تمہیں پتہ چلا ہوگا کہ اگر جیسا کہ آیت

تم کھاؤ اس ذبیحے کو جس پر اللہ کا نام یاد کیا گیا ہو

علت کرتی ہے خدا کا ذکر جو کہ حلال ہونے کی علت ہے وہ ذکر قلبی

toobaa-elibrary.blogspot.com

است نہ ذکر لسانی۔ دیگر اگر ذکر غیر خدا علت حرمت است چنان کہ آیت مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ شاہد بر آں است ذکر نہانی است نہ ذکر لسانی۔ باز اگر ذکر نہانی را دریں بارہ دخل دادہ اند آنچناں دخل دادہ اند کہ در صدور آثار روحانی جسم را یا در صدور آثار دخل آلہ را دخل دادہ اند۔

بالجملہ اگر صورت و ظاہر را دخل است بر تبہ ثانی است و اولا و بالذات علت ہیچ آثار ہموں ذکر نہانی است پس اگر روح عمل اعنی نیت از یہ قسم است و صورت ازاں قسم اعتبار معنی و روح خواہند کرد نہ اعتبار صورت و ظاہر۔ و مویدا است کہ در صورت تقرب الی الغیر اگر نام خدا وقت ذبح بردہ شود روح عمل از قسم دگر است و صورت آں از قسم دگر۔

نظر بر قاعدہ مقررہ کہ ہمیں دم عرض کردہ شد و در تمام اعمال عبادات و غیر آں بلا نیر جاری است احکام روح عمل کہ نیت تقرب الی الغیر است غالب خواہند آمد و ذبیحہ جملہ محرمات خواہد گردید۔

علاوہ بریں تقدم اسم اللہ علیہ در ہر دو آیت یعنی

كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

و

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

دلالت بر ذکر خاص دارد۔ چہ تقدیم ہیچ اشیاء دریں مواقع چنانکہ از مسلمات علم معانی است دلالت بر حصر مے کند کہ مفادش اینجا ہماں ذکر خاص است بی شائبہ ذکر غیر۔ و حق ما نحن فیہ اگر ذکر زبانی ما ذکر ہم گویند ذکر خاص نتواں گفت۔ کہ دل محو غیر است۔ و ذکر بدوں توجہ قلبی بتعظیم و توقیر مذکور آنچناں نیست کہ انکارش تواں کرد

ہے نہ کہ ذکر لسانی۔ اور اسی طرح اگر غیر اللہ کا ذکر حرمت کی علت ہے جیسا کہ آیت مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ اس پر گواہ ہے تو یہ قلبی ذکر ہے نہ کہ زبانی ذکر۔ پھر بھی اگر لسان کے ذکر کو اس ذبح کے بارے میں دخل دیا ہے تو یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ روحانی آثار کے صدور میں جسم کو یا فاعل کے آثار کے صادر ہونے میں آلہ کو دخل دیا ہے۔

الحاصل اگر صورت اور ظاہر کو دخل ہے تو دوسرے مرتبے میں ہے اور آثار کی طرح اول بالذات اور ذاتی طور پر علت کی علت دینی قلبی ذکر ہے پس اگر عمل کی روح یعنی نیت اس قسم سے ہے اور صورت اس قسم سے تو پھر معنی اور روح کا اعتبار کریں گے نہ کہ صورت اور ظاہر کا۔ اور ظاہر ہے کہ غیر اللہ کے تقرب کی صورت میں اگر خدائے تعالیٰ کا نام ذبح کے وقت لیا جائے تو عمل کی روح دوسری قسم سے ہے اور اسکی صورت دوسری قسم سے۔

تمہیدی اصل پر جو اوپر عرض کی گئی نظر رکھتے ہوئے دوسری عالمگیریہ اصل تمام عبادات اور غیر عبادات کے اعمال میں کسی اشکال کے بغیر جاری ہے عمل کی روح کے احکام کہ جس میں غیر خدا کی طرف تقرب کی نیت ہے غالب آجائیں گے اور ذبیحہ حرام ہو جائیگا

علاوہ بریں اِسْمُ اللّٰهِ کا عَلَيْهِ سے دونوں جگہ یعنی

كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

اور

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

پہلے آنا خاص ذکر پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اس جیسی چیزوں اور اس جیسے مواقع میں تقدیم جیسا کہ علم معانی کے مسلمات میں سے ہے حصر پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا مقصد اس جگہ بے شائبہ ذکر غیر وہی خاص ذکر ہے اور جس مسئلے میں ہم بحث کر رہے ہیں اس میں اگر ہم زبانی ذکر کو بھی ذکر کہتے ہیں تو خاص نہیں کہہ سکتے کیونکہ دل غیر میں محو ہے اور مذکورہ توقیر و تعظیم کے ساتھ قلبی توجہ کا ذکر

toobaa-elibrary.blogspot.com

بلکہ گنجائش انکار اگر ہست در ذکر بودن ذکر زبانی است نہ بالعکس۔ اندریں صورت نتواں گفت کہ ذبیحہ معلومہ از

مَا ذُکِرَ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ است بلکہ از قسم

مَا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ

است۔ وبدیں سبب بحکم

کَاتَا کُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ

منہیٔ منہوعات و محرمات است۔ زیرا کہ مقاد آیت ثانیہ بقیکہ تقدیم مذکور مفید حصر باشد ایں است کہ ہر چہ فقط نام خدا بران نخواندہ شدہ باشد آنرا مخور یدو ظاہر است کہ ایں مفہوم چنانکہ آں جانور را شامل است کہ اصلا نام خدا نخواندہ باشند بلکہ در غفلت آنرا کشتہ باشند ہمچنیں آں جانور را نیز شامل است کہ ہم نام خدا گفتہ باشند و ہم یاد خدا کردہ باشند۔ ہاں اگر جانوران حلال مملوک غیر بودند بے آں وقت مشار الیہ نام آں غیر روا بودی و اگر مشترک در خدا و غیر بودی اشتراک آں غیر در ذکر بجای خود بودی۔ اکنوں کہ ملک خالص ہر خدا است ذکر غیر خدا نیز خالص باید کرد و اصلا دیگراں را در ذکر شریک نباید کرد کہ شرک لازم خواہد آمد۔ پس حقیقت اشتراک و شرک کہ از اکبر کبائر است و منفور نتواں شد ہمیں است کہ مملوک خدا را مشترک در خدا و غیر خدا پندارد۔ ورنہ شی مشترک را اگر بکار ہمہ شرکاء آرند چہ گناہ است بلکہ اندریں صورت ممانعت ازیں کار گناہی منجملہ معاصی می شد کہ بالبداہت ظلم است و ظلم گناہی است کہ ہمہ دانند۔ آری اگر در منفعتی اجازت ازاں طرف باشد بقدر اجازت اختیار است کہ در کار خود آرند یا بدیگری سپارند۔ ورنہ ہر گز روا نیست خصوصاً چیزیکہ ہر خود دارند یا بصولی کہ ہر خود گذارند۔ مثلاً در مسنور سلاطین است کہ

بودنا ایسا نہیں ہے کہ اس کا انکار کر سکیں بلکہ انکار کی گنجائش اگر ہے تو زبانی ذکر کے ذکر ہونے میں ہے نہ برعکس۔ اس صورت میں نہیں کہہ سکتے کہ معلوم ذبیحہ وہ ہے جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہے بلکہ یہ تو

مَا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ

کی قسم سے ہے اور اس سبب سے (آیت حسب ذیل)

مت کھاؤ تم اس ذبیحے کو جس پر اللہ کا نام ذکر نہیں کیا گیا ہو

کے حکم کے مطابق وہ ذبیحہ ناجائز اور حرام ہے۔ کیونکہ دوسری آیت کا مقصد جبکہ (اِسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ) پر) ذکر کی گئی تقدیم حصر پیدا کرنے والی ہو میں ہے کہ وہ جانور جس پر اللہ کا نام زبان سے نہ لیا گیا ہو اس کو مت کھاؤ اور ظاہر ہے کہ یہ مفہوم جیسا کہ اس جانور کو شامل ہے کہ اس پر لوگوں نے بالکل خدا کا نام نہ پکارا ہو (بلکہ ذکر خدا سے) غفلت میں اسکو ملا ہو۔ اسی طرح اس جانور کو بھی شامل ہے کہ جس پر خدا کا نام زبان سے لیا ہو اور غیر اللہ کو بھی یاد کیا ہو۔ ہاں اگر حلال جانور غیر کی ملکیت میں ہوتے تو اس وقت اس غیر کے نام پر قربان کرنا درست ہوتا۔ اور خدا اور غیر خدا میں (وہ جانور) مشترک ہوتے تو اس غیر کی ذکر میں شرکت بجائے خود ہوتی۔ اب جبکہ وہ خالص خدا کے لئے ہے تو خدا کا ذکر بھی بلا شرکت غیر کے خالص کرنا چاہئے اور ہر گز دوسروں کو ذکر میں شریک نہ کرنا چاہئے کیونکہ (شریک کرنے سے) شرک لازم آئیگا اور شریک ٹھہرانے اور شرک کے فی حقیقت ہونا ہوں میں سب سے بڑا گناہ ہے اور جسکی بخشش نہیں ہو سکتی ایسی کہ یہ کہ خدا کی مملوک چیز کو خدا اور غیر خدا میں مشترک خیال کریں۔ ورنہ مشترک چیز کو اگر تمام شرکاء کے کام میں لائیں تو کیا گناہ ہے بلکہ اس صورت میں اس کارگذاری کی ممانعت منجملہ معاصی ہوتی جو کہ بدیہی طور پر ظلم ہے اور ظلم ایسا گناہ ہے جس کو سب جانتے ہیں۔ ہاں اگر کسی صنعت میں اس طرف سے اجازت ہو تو بقدر اجازت اختیار ہے کہ اپنے کام میں خطائیں یا کمی اور کسر پیدا کریں ورنہ ہر گز درست نہیں ہے خاص طور پر

toobaa-elibrary.blogspot.com

برائے ماضی رعیت محصولی مقرر کنند و برائے راہ رعیت وقت ملاقات نذری نہند۔ پس اگر آں محصول و نذر رعایا سرکاری در خزانہ دیگراں داخل کنند و پیش دیگراں کشند لاجرم مستوجب سزائے جرم بغاوت گردند کہ ہر آئینہ بجز توبہ و انقیاد رستگاری ممکن نیست کہ پیچیں اگر کسی تاج وغیرہ ملابس سلطانی برائے خود راست کند و ماہی و مراتب وغیرہ علامات سلطانی در برابر گیرد و القاب سلطانی و آداب شاہی از حاضران و غائبان بخواہد بدرجہ اولیٰ آنکس و اعوان و انصار و اجانب و غیر اندیشاں او محمود و عتاب سلطانی شوند کہ تلافی آں بجز خم کردن سر تسلیم نمی تواں شد باقی سوئے ہیں قسم امور ہر چہ رعایا را در بارہ آں امانت دادہ اند در ارتکاب آں ہیچ قصوری نیست و آں چہ منع کردہ اند مثل چرانیدن جانوران در حمیٰ[1] یا آمدن ہر کس و ناکس وقت بے وقت بدربار ہیں قسم امور گاہی بے گیرند و گاہی میگذارند ہمیں طور اگر محصول سرکاری بروقت نرسید یا بوجہ افلاس نرسانیدہ ہیں تقصیر ہم قابل بسرائے آں بے رسانند قبل ہوا گذاشتن آں حکم می رانند۔

تمثیل عبادات و نذر و قربانی | اکنوں بدیدہ عقل بنگر کہ ہیں معاملہ با خداوند

مالک الملک با بندگان خود کردہ زکوٰۃ وغیرہ حقوق مالی را محصول سرکاری پندار، نماز وغیرہ تنظیمات بدنی را القاب و آداب سلطانی انگار و قربانی را نذر وقت ملاقات یابد شناخت

وہ چیز جو اپنے لئے رکھیں یا جو محصول اپنے لئے ادا کریں مثلاً بادشاہوں کا دستور ہے کہ رعایا کی اراضی پر کوئی محصول مقرر کرتے ہیں اور رعایا کے امیر و گورنر پر ملاقات کے وقت نذرانہ مقرر کرتے ہیں پس اگر وہ محصول اور سرکاری رعایا کا نذرانہ کسی اور کے خزانے میں داخل کریں اور دوسرے کے سامنے لیجا کر رکھدیں تو لازمی طور پر بغاوت کے جرم کی سزا کے مستوجب ہونگے کیونکہ توبہ اور اطاعت کے غیر بقیہ غلامی ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص تاج وغیرہ سلطانی لباس اپنے جسم پر پہنے اور بادشاہی اعزازات و مراتب وغیرہ علامات سلطانی اپنے برابر میں لے آئے اور حاضرین اور غیر حاضرین سے سلطانی القاب اور شاہی آداب کا طالب ہو تو ایسا آدمی اور اس کے اعوان و انصار و اجانب اور غیر اندیش بدرجۂ اولیٰ سلطانی عتاب میں آجائیں گے کہ اس جرم کی تلافی سر تسلیم خم کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی باقی اس قسم کے سوا اور امور جن کے بارے میں رعایا کو بادشاہ نے اجازت دے رکھی ہے ان کے ارتکاب میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور جن چیزوں سے رعایا کو منع کر دیا ہے مثلاً بادشاہ کی چراگاہ میں جانوروں کا پرانا یا ہر کس و ناکس کا وقت بے وقت دربار میں چلے آنا تو اس قسم کی باتوں پر کبھی مواخذہ کرتے ہیں اور کبھی چھوڑ دیتے ہیں اسی طرح اگر سرکاری محصول وقت پر نہیں پہنچایا افلاس کی وجہ سے نہ پہنچایا تو اس قصور پر کبھی سزا دیتے ہیں اور کبھی اس کے معاف کرنے کا حکم نافذ کرتے ہیں۔

عبادات اور نذر و قربانی کی مثال | اب عقل کی نگاہ سے خود دیکھو کیا ہی حال ہے

خدائے مالک الملک نے اپنے بندوں کے ساتھ کیا ہی زکوٰۃ وغیرہ مالی حقوق کو سرکاری محصول سمجھو۔ نماز وغیرہ بدنی تنظیمات کو سلطانی القاب و آداب خیال کرو اور قربانی کو ملاقات کے وقت کا نذرانہ

[1] حمیٰ اس چراگاہ کو کہتے ہیں جس میں کسی دوسرے کو چرانے کی اجازت نہ ہو اور ہر اس چیز کو بھی حمیٰ کہا جاتا ہے جس میں کسی غیر کو تصرف کرنے سے روکا جائے (مجمع البحار ج ۲ ص ۴۳۷)

toobaa-elibrary.blogspot.com

وگناہ را مثل چرانیدن می باید پنداشت۔

وجہ تشبیہ ہم امور ظاہر است۔ باایں ہمہ ایں ذکر استطرادی است و ایں مقام دگر۔ اگر گویم چگونہ گویم کہ نازیبا است غرض اصلی باید گفت۔ آں ایں است۔

جاں نثاری نیز منجملہ خصائص خداوندی است کہ بہر دیگراں نتواں کرد و اگر دریں بارہ اجانت بودی شرمانی را منجملہ عبادات نکردندی پس وقتیکہ ما ہمہ مخلوق و مملوک خدا باشیم و اموال و افعال ما ہمہ مخلوق آں مالک الملک و ایں طرف جاں نثاری از خصائص چنانچہ حرمت

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

مقید بہ عند الذبح داری یا عام نیز ہمیں جا است باز ذبح بنام سدہ چگونہ روا بود۔ اندریں صورت نام خدا یک بار چہ صد بار یا ہزار بار نیز اگر خوانند چناں باشد کہ خنزیر را نام خدا گفتہ ذبح کنند و نوش جاں فرمایند ازیں جا فائدۂ یاد خدا وقت ذبح دریافتہ باشی کہ حلال را از حرام گردیدن باز نمے دارد۔ نہ آں کہ حرام را حلال بے گرداند۔ چنانچہ

اَلْيَوْمَ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ (قرآن کریم)

بدیں جانب اشارہ ہم دارد۔

پہچاننا چاہئے اور گناہوں کو شاہی چراگاہ میں اپنے جانوروں کو چرانے کی طرح گمان کرنا چاہئے۔

ان تمام امور کی وجہ شبہ ظاہر ہے۔ باایں ہمہ یہ ذکر خارج از بحث ہے اور یہ مقام دوسرا ہے۔ مگر میں کہوں تو کس طرح کہوں کہ تمہارے مناسب ہے۔ بلکہ اصلی مدعا بیان کرنا چاہئے اور وہ یہ ہے۔

جان کو قربان کرنا بھی ان خصوصیات میں سے ہے جو خداوند تعالیٰ کے لئے خاص ہیں جو دوسروں کیلئے قربان نہیں کر سکتے اور اگر اس بارے میں اجانت ہوتی تو قربانی کو عبادتوں سے خیال نہ کرتے۔ پس جبکہ ہم سب خدا کی مخلوق اور مملوک ہیں اور ہم سب کے افعال اور اموال اس مالک کی مخلوق ہیں اور اس طرف جان کی قربانی خدا کے لئے خاص ہے تو پھر

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

جانور کا حرام ہونا عند الذبح کے ساتھ مشروط کرنا یا عند الذبح کی قید کے بغیر عام رکھنا تو یہ حکم جب اسی آیت سے نکلتا ہے تو پھر ذبح سدہ کا بکرا کیسے جائز ہوگا۔ اس صورت میں خدا کا نام ایک بار کیا سو بار یا ہزار بار بھی لیں گے تو وہ ایسا ہوگا جیسا کہ خنزیر پر خدا کا نام لیکر ذبح کریں اور کہا جائے یہاں سے ذبح کے وقت خدا کی یاد کا فائدہ تمہے معلوم کرنا ہوگا کہ حلال کو حرام ہونے سے یاد خدا باز رکھتی ہے۔ زیرا کہ حرام کو حلال کر دیتی ہے۔ چنانچہ (آیت ذیل)

الیوم تمہارے لئے پاکیزہ چیزیں حلال کر دی گئیں

اس طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔

لہ استطراد کے معنی بھاگنے کا بھاگ کر نکلنے کے ہیں اور کلام میں خارج از بحث مضمون کی طرف جانے کو بھی استطراد کہتے ہیں۔ (مترجم) اس جملے میں حضرت گانگوہی صاحب نے بھی یہی مراد لی ہے۔ مترجم

لہ شیخ سدو ہندوستان میں ایک بزرگ گذرے ہیں جنکی قبر پر ضعیف الاعتقاد مسلمان بکرے چڑھاتے ہیں اور اس بکرے کو خریدتے یا پرورش کرتے وقت اس کے نام پر کرتے ہیں اور پھر انکی قبر پر چڑھاتے ہیں یا جہاں کہیں بھی ذبح کرتے کہلاتے ہیں وہ شیخ سدو کا بکرا ہی کہا جاتا ہے۔ مترجم

لہ سدو کا مطلب یہ ہے کہ جبکہ وہ بکرا غیر اللہ کے نام پر ہے لہٰذا وہ حرام ہے ایسا بکرا یا جانور جس پر غیر اللہ کی نذر کی نیت ہو وہ بسم اللہ کہکر ذبح کرنے سے حلال نہیں ہوتا جیسے گھوڑے یا اور کوئی حرام جانور کہ اگر اس کو بسم اللہ کہہ کر ذبح کیا جائے تو وہ حلال نہیں ہو سکتا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

تفصیل اجمال تفصیل ایں اجمال آنکہ اگر ذوق سلیم است ہمچو آفتاب روشن است کہ وصف طیبات از وصف حل بدلالت ایں آیت مقدم است و علت آں۔ وہمچنیں بدلالت آیت

قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ ۝ (قرآن کریم)

روشن است کہ وصف رجس از صفت حرمت مقدم است وعلت آں۔ وے دانی کہ مکلفان مطیع بعد استماع ایں آیات اگر ذبح خواہند کرد اول طیب را از رجس خواہند شناخت۔ آں وقت کارد بنام خدا خواہند راند الحدیں صورت بضرورت معلوم شد کہ ایں وصف حل از ذبح و ذکر نام خدا مقدم است نہ موخر۔ تا از آثار ذبح بنام خدا شمردہ شود۔ نظر بریں کار ذبح بنام خدا۔ بجز ایں چہ باشد کہ حلال را از حرام گردیدن باز دارد وطیب را از رجس گشتن نگہ دارد۔

وازیں جا دریافتہ باشی کہ حلال گویان متروک التسمیہ عمداً وسہواً یا فقط عمداً نیز دستاویزی بس عمدہ دانند۔ واصلی بس محکم۔ ایں نیست کہ قول بے سروپا گفتہ اند اگرچہ جواب آنچہ مخالف حنفیہ باشد پذیرفتنی۔

اجمال کی تفصیل اس اجمال کی تفصیل کہ اگر ذوق سلیم ہے تو آفتاب کی طرح روشن ہے یعنی طیبات کا وصف حلت کے وصف سے اس آیت (بالا) کی روشنی میں مقدم ہے اور اسکی علت ہے اور اسی طرح اس آئندہ آیت

کہدیجئے کسی کھانے والے پر جو وہ کھاتا ہے کوئی جانور جس کے بارے میں مجھ پر وحی بھیجی گئی میں حرام نہیں پاتا ہوں مگر مردہ جانور، بہنے والا خون یا خنزیر کا گوشت کہ وہ پلید ہے یا فسق جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو۔ (قرآن کریم)

اس آیت کی دلالت سے روشن ہے کہ گندگی کا وصف حرمت سے پہلے پایا جاتا ہے اور اس کی علت ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ اطاعت گذار مکلف مسلمان ان آیتوں کو سننے کے بعد اگر ذبح کرینگے تو اول طیب اور پلید کو آپس میں پہچانینگے پھر خدا کے نام کیساتھ چھری چلائینگے اس صورت میں ضروری طور پر معلوم ہوگا کہ یہ حلت کا وصف ذبح اور خدا کے نام کے ذکر سے مقدم ہے نہ کہ موخر تاکہ خدا کے نام پر ذبح کے آثار سے شمار کیا جائے۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے ذبح کا عمل خدا کے نام پر اس کے سوا اور کیا ہوگا کہ حلال کو حرام ہونے سے باز رکھے اور پاکیزہ کو پلید ہونے سے محفوظ رکھے۔

اور یہیں سے تم نے معلوم کر لیا ہوگا کہ جان کر یا بھول کر یا صرف عمداً متروک التسمیہ ذبیحے کو حلال کہنے والے بھی ایک بہت عمدہ مسند اور ایک محکم اصل رکھتے ہیں۔ یہ نہیں ہے کہ انہوں نے بے سروپا بات کہی ہے اگرچہ حنفیہ مذہب کے خلاف کہنے والے کا جواب پہلے تم نے سن لیا ہے۔

بالجملہ ذبح کا کام بنام خدا یہ ہے جو تم نے سن لیا یہ نہیں کہ حرام کو حلال کر دے ورنہ خنزیر اور سگ بھی اس پاک نام کی برکت سے حلال ہو جاتے۔

اس کے پیش نظر دیکھنا چاہئے کہ

toobaa-elibrary.blogspot.com

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

چیست۔ اگر عدم ذکر نام خدا است قول حلال بظاہر راست باشد و اگر ذکر نام غیر موجب حرمت است دعوئے محرماں صحیح و درست بود۔

موجب حرمت در مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

چوں نظر بغور کردیم دانستیم کہ موجب حرمت در

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

ذکر نہ کردن نام خدا نیست ورنہ میتہ و لحم خنزیر و متردیہ و ماکول السبع ہمہ در امر برابر اند از اصل ہمہ طیب اند۔ اما نام خدا بطور معہود ذکر نہ کردہ شد۔ اگر فرق باشد ایں باشد کہ در میتہ و خنزیر نام خدا و فعل ذبح ہر دو مفقود اند۔ و در

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

فقط نام خدا از دست رفتہ

بہر حال در فقدان علت کہ مجموعہ فعل ذبح و نام خدا است در ہر دو جا کلام نیست۔ اندیں صحت چہ ضرور بود کہ

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

را قسمی علاحدہ گردانیدند۔ لفظ

مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

کافی بود۔ ایں تطویل لاطائل دریں چنیں کلام معجز نظام بنایستی۔

دازیں ہم در گذشتیم لفظ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ اگر فہم باشد بدستور سابق بریں قدر دلالت دارد کہ وصف فسق کہ دریں آیت بجانب مذبوح ماخوذ است از صفت حرمت مقدم است و آں از فعل ذبح۔

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

میں حرمت کا موجب کیا ہے۔ اگر خدا کے نام کا ذکر نہ کرنا ہے تو حلال کہنے والوں کا قول بظاہر درست ہے اور اگر نام غیر خدا کا ذکر موجب حرمت ہے تو حرام کہنے والوں کا قول صحیح اور درست ہے۔

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ میں موجب حرمت

جب ہم نے غور سے دیکھا تو جانا کہ

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

میں حرمت کا موجب خدا کے نام کا ذکر نہ کرنا نہیں ہے ورنہ مردار اور سینگ مگ کر مرا ہوا اور گر کر مرا ہوا اور درندے[1] کا کھایا ہوا سب اس حملے میں برابر ہیں کیونکہ اصل میں تو یہ سب طیب ہیں پس کسی خاص کا نام معلوم مطبوع پر ذکر نہیں کیا اگر فرق ہے تو یہی ہے کہ مردار وغیرہ میں خدا کا نام اور فعل ذبح دونوں مفقود ہیں۔ اور

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

میں صرف خدا کا نام لینے سے رہ گیا ہے

بہر حال علت کے فقدان سے جو کہ فعل ذبح اور نام خدا کا مجموعہ دونوں مقام میں کلام نہیں ہے۔ اس صحت میں کیا ضرور ہے کہ

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

کو علیحدہ کوئی قسم ٹھہرائیں۔

مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

کے الفاظ کافی تھے۔ اس جیسی بے فائدہ تطویل ایسے کلام معجز نظام میں نہیں چاہئے تھی۔

اور چلئے ہم اس سے بھی گذر گئے۔ لفظ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ اگر سمجھ میں آوے بدستور سابق اتنی بات پر دلالت کرتا ہے کہ وصف فسق کہ اس آیت میں مذبوح کی جانب ماخوذ ہے وہ صفت حرمت سے مقدم ہے اور وہ ذبح کے فعل سے مقدم ہے۔

---

[1] مگ کر مرا ہوا جانور وہ ہے جو کسی بلند جگہ سے گر کر مرا ہو یا کسی دوسرے جانور کے سینگ مارنے سے مرا ہو اور درندے کا کھایا ہوا جانور وہ ہے جو کسی درندے کے حملے سے پہلے مر جائے تو اس کا کھانا جائز ہے لیکن مگر کے نے مرے ہوئے جانور کا کھانا جائز نہیں ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

وایں را ہم بگذارید۔ آیت

وَاُحِلَّتْ لَكُمُ الْاَنْعَامُ اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّوْرِ حُنَفَآءَ لِلّٰهِ غَيْرَ مُشْرِكِيْنَ بِهٖ

را اگر بنگرند۔ اہل فہم را دریں قدر تامل نمی ماند کہ فَاجْتَنِبُوا تفریع است بر ماقبل۔ وحاصل ایں تفریع ایں است کہ ہمہ انعام باستثناء مَا يُتْلٰى از اصل حلال طیب اند۔ رجس اوثان آں را حرام گردانیدہ۔ ورجس اوثان را بدانی کہ چیں شرک است کہ مقرش دل بود نہ زبان و محافظ جان بود نہ لسان۔

واگر بالفرض رجس اوثان چیں ذکر نام غیر است کہ وقت ذبح باشد لیکن نیز بوجود دلالت بر معنی مشرک است نہ من حیث اللفظ۔ اگر نعوذ باللہ لات وعزیٰ نام خدا بودی ونعوذ باللہ نام نبی آنچہ بسم اللہ ے کند بسم اللات ے کردی آنچہ بسم اللات والعزیٰ ے کند بسم اللہ میکردی ایں مضمون است کہ انکارش بجز احمقاں از دیگراں توقع ندارم۔ اندریں صورت موصوف بالذات بوصف تحریم معنی بود نہ لفظ۔ آری چنانکہ بتاثیر خشوع وخضوع قیام وقعود ورکوع وسجود طاعت ے گردد ہمچنیں بسم اللہ باقتران معنی محلل۔ وبسم اللات والعزیٰ باقتران معنی محرم ے گردد

غرض چنانکہ وصف طاعت در افعال نماز بالعرض عارض میگردد وتنہا افعال مخصوصہ چناں کہ در نماز منافقاں بائم طاعت نیست بلکہ چناں کہ نور بر زمین وقت طلوع آفتاب عارض ے گردد وموصوف بالذات داخل تنویر آفتاب است ہمچنیں موصوف بالذات بوصف تحلیل ہماں نیت وسمی

اور اسکو بھی جانے دیجئے آیت (ذیل)

حلال کئے گئے تمہارے لئے چوپائے مگر وہ جو تمہیں بتلائے جاتے ہیں سو بچتے رہو گندگیوں کی طرف سے پلیدی سے اور بچتے رہو جھوٹی بات سے۔ اللہ کے دین کی طرف جھکتے ہوئے اس کے ساتھ شرک نہ ٹھہراتے ہوئے

کو اگر کسی تو اہل فہم کو اتنی بات میں تامل نہیں ہوتا ہے کہ فَاجْتَنِبُوا ماقبل پر متفرع ہے اور اس تفریع کا حاصل یہ ہے کہ تمام چوپائے مَا يُتْلٰى کے سوا اصل سے حلال اور طیب ہیں مجوس کی پلیدی نے ان کو حرام کر دیا۔ اور رجس اوثان کو تم جانتے ہو کہ یہ تو شرک ہے کہ اس کی جائے قرار دل ہوتا ہے نہ کہ زبان اور اس کا محل جان ہوتی ہے نہ کہ لسان۔

اور اگر بالفرض رجس اوثان یہ چیز غیر نام خدا کا ہے جو کہ ذبح کے وقت ہوتا ہے تو وہ بھی معنی پر دلالت کی وجہ سے شرک ہے نہ کہ لفظ کی حیثیت سے۔ اگر نعوذ باللہ خدا کا نام لات وعزیٰ ہوتا اور نعوذ باللہ اللہ کسی بت کا نام ہوتا تو پھر بسم اللہ جو کہ کرتے ہے بسم اللات کرتا اور جو کام بسم اللات والعزیٰ کرتا ہے بسم اللہ کرتا۔ اور یہ ایک ایسا مضمون ہے کہ اس کے انکار کی بیوقوفوں کے سوا اور کسی سے ہمیں توقع نہیں رکھنا اس صورت میں وصف تحریم کے ساتھ موصوف بالذات معنی ہیں ذکر اللہ۔ ہاں جیسا کہ خشوع وخضوع کے اثر سے قیام، قعود اور رکوع وسجود اطاعت ہو جاتے ہیں اسی طرح بسم اللہ معنی کے اتصال سے محلل ہوتی ہے اور بسم اللات والعزیٰ معنی کے اقتران کی وجہ سے محرم (حرام بنانے والی) بن جاتی ہے۔

غرض جیسے کہ بندگی کا وصف نماز کے ارکان میں بالعرض عارض ہوتا ہے اور تنہا افعال مخصوصہ جیسا کہ منافقوں کی نماز میں ہوتے ہیں طاعت نہیں ہے بلکہ جیسا کہ آفتاب کے نکلنے کے وقت دھوپ زمین پر عارضی طور پر پھیلتی ہے اور موصوف بالذات اور دھوپ کا فاعل آفتاب ہے اسی طرح موصوف بالذات بوصف تحلیل

toobaa-elibrary.blogspot.com

است کہ تقرب محض است وطاعت بحث الفاظ دریں بارہ موصوف بالعرض اند نہ آنکہ اصل تحلیل وتحریم بکار الفاظ است ومعانی ازیں قضیہ خبر ندارند۔ باقی ضرورت الفاظ از کلام سابق دریافتی۔ خصوصاً درحق دیگراں کہ سہیل اطلاع اوشاں برمعنی مکنون خاطر ذابح جز استماع الفاظ نیست۔

تقدم نیت بر فعل

اکنوں بشنود کہ نیت را بر فعل تقدم ذاتی است وہم زمانی۔ آدمی نیت سابق وفعل لاحق را ہم چناں متصل باشند کہ زمان سابق وزمان لاحق میکن ازاں جدا کہ فعل ونیت ہر دو زمانی اند و غیر قار الذات از اول تا آخر فعل کہ تجدد رو دہ نیت ہم متجدد ماند تا اقتران نیت بفعل وتقدم آں بران از دست نرود۔

الغرض اجزاء متجددہ نیت از اجزاء متجددہ فعل ہم سابق باشند وہم مقترن بود۔ لہٰذا تحقق نیت در زمان فعل نیز لازم آید۔ پس ہر کہ جانورے را کہ نیت تقرب بود الی الغیر بود وذبح بنام خدا کردہ باشند حرام گفتہ نظرش بر اصلیت نیت است دریارہ تحلیل وتحریم۔ وہر کہ قید خدا لذبح افزودہ نگاہش بر اتصال واقتران مذکور است کہ بشنیدی۔ بہر حال زمان نیت وفعل متحد باشد یا مقدم وموخر اقتران زمانی کہ مفاد عند باشد از دست نمی رود در صورت اتحاد زمانہ چناں ظاہر است کہ خود اتحاد زمانہ چناں چہ دریافتی و در صورت تقدم وتاخر کہ اصل اقتران واتحاد است نیز کم ازیں نیست۔ چہ مقارنت زمانی مابین جزو سابق زمانہ وجزو لاحق آں چناں است کہ گنجائش انکار بود۔ اندریں صورت مظروف جزو اول ظرف دیگر نیت اور منی ہیں جو کہ تقرب محض ہیں اور طاعت مجرد۔ الفاظ اس بارہ میں موصوف بالعرض ہیں۔ نہ یہ کہ اصل تحلیل وتحریم الفاظ کا کام ہے اور معانی کو اس قضیہ کی خبر نہیں ہے۔ باقی الفاظ کی ضرورت تو وہ تمہیں پہلے بیان سے معلوم ہو چکی بالخصوص اور دوسروں کے حق میں کہ انکی اطلاع کی ذبح کرنے والے کے دل کے اندر چھپے ہوئے معنی پر الفاظ کے سنے بغیر اور کوئی صورت نہیں ہے۔

فعل سے پہلے نیت

اب سنئے کہ نیت کو فعل پر ذاتی تقدم بھی ہوتا ہے اور زمانی تقدم بھی۔ ہاں سابق نیت اور لاحق فعل آپس میں ایسے متصل ہوتے ہیں جیسا کہ زمان سابق اور زمان لاحق متصل ہوتے ہیں لیکن چونکہ فعل اور نیت دونوں زمانی اور غیر قار الذات ہیں اس لئے اول سے آخر تک فعل کی نیت نیا ہوتا رہتا ہے نیت بھی متجدد ہوتی ہے تاکہ نیت کا فعل سے اتصال اور اس کا فعل پر تقدم ہاتھ سے جانے نہ پائے۔

غرض یہ کہ نیت کے متجددہ اجزاء فعل کے اجزائے متجددہ سے ہم سابق ہوتے ہیں اور اسکے ساتھ ملے ہوئے بھی۔ لہٰذا نیت کا تحقق فعل کے زمانہ میں بھی لازم آتا ہے پس جو شخص کہ کسی جانور کو کہ اسکے ذریعہ تقرب کی نیت غیر خدا کی طرف ہو اور اس کو خدا کے نام پر ذبح کیا ہو حرام کہا ہے اس کی نظر تحلیل وتحریم کے بارے میں نیت کی اصلیت پر ہے اور جس نے اندر الذبح کی قید بڑھائی اسکی نگاہ ذکور اتصال واقتران نیت بالفعل پر ہے جیسا کہ تم نے سن لیا بہر حال نیت اور فعل کا زمانہ متحد ہو یا مقدم وموخر اقتران ثانی جو عند الذبح کا مفاد ہے ہاتھ سے نہیں جاتا ہے اور اتحاد زمانہ کی صورت میں بھی طرح ظاہر ہے جیسا کہ خود اتحاد زمانہ چنانچہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے اور تقدم وتاخر کی صورت میں بھی کہ اصل اتحاد اور اقتران ہے اس سے کم نہیں ہے کیونکہ زمانی مقارنت زمانے کے سابق اور اس کے لاحق جزء میں اسی نہیں ہے کہ انکار کی گنجائش ہو۔ اس صورت میں جزو اول کا

toobaa-elibrary.blogspot.com

جزء ثانی نیز باہم مقترن بود۔

باقی اند اینکہ در صورت تقدم و تاخر ہر دو ما عند الآخر ہے تواں گفت یا فقط متاخر را عند المتقدم گویند و متقدم را عند المتاخر نگویند این امر نیز قابل آں است کہ مرد عاقل را موجب تردد شود۔ چہ وقتیکہ بناء اطلاق عند بر مقارنت شود آں در طرفین برابر است۔ و بارۂ اطلاق عند و اضافت آں بکی از یں دو فرق کردن حکم بے جا است کہ سواء کم جہاں را کار دگراں نیست۔

چوں ایں کلام بطول انجامید باز پس شد روم و میگویم کہ باوجود اتضاء تخلیص و تحریم حرمت و بعد افراش عند الذبح یا آں بود کہ مقارنت بین النیۃ و التقبل باشد و احتراز تبدل نیت بود یا آنکہ اشارہ بدستور آں زمان است نہ قید احترازی۔ اندریں صورت ایں قید زائد کہ از مضمر ان است بمجرد تصور بدستور یا حاجت باشد کہ در کلام ربانی یافتہ نے شوند۔ در سورۂ بقر می فرماید۔

وَاِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ وَّلَمْ تَجِدُوْا كَاتِبًا فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ

ظاہر کلام مشعر بر تعلیق جواز رہن در سفر است بشرطیکہ کاتب موجود نہ بود و بچنیں در سورۂ آل عمران فرمودہ اند

وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَّفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا

ظاہر ایں کلام نیز مشعر بآں است کہ جواز قصر نماز معلق است بخوف فتنہ کفار چنانچہ بعض کساں بخدمت حضرت عرض کردند کہ صلوٰۃ خوف را در کلام اللہ می یابیم ما صلوٰۃ

مخوف را در جز ثانی کہ مخوف بھی آپس میں متصل ہوتے ہیں۔

باقی رہی یہ بات کہ تقدم و تاخر کی صورت میں عند الآخر کہہ سکتے ہیں یا فقط متاخر کو عند المتقدم کہیں اور متقدم کو عند المتاخر نہ کہیں یہ بات اس قابل نہیں ہے کہ عاقل آدمی کو تردد کا موجب ہو جائے کیونکہ جس وقت کہ عند کے اطلاق کی بنیاد مقارنت پر ہوگی تو وہ دونوں طرفوں میں برابر ہے۔ عند کے اطلاق اور اس کے ان دونوں میں سے کسی ایک کی طرف اضافت کرنے کے بارے میں فرق کرنا ایسے جاہل ہی کا شیوہ ہے کہ کم فہموں کے سوا دوسروں کا کام نہیں۔

چونکہ یہ کلام طول بہم پہنچ گیا اس لئے پھر واپس چلتا ہوں اور کہتا ہوں کہ حلال اور حرام کی بنیاد نیت پر ہونے کے باوجود ذبح کی قید بڑھانے کی وجہ یا یہ ہو کہ نیت اور فعل کے درمیان اتصال ہو اور نیت کی تبدیلی سے اجتناب یا یہ کہ اس فعلنے کے دستور کی طرف اشارہ ہے تنکہ قید احترازی۔ اس صورت میں یہ زائد قید ہوگا کہ مضمر کی طرف سے لگائی گئی ہے احتیاج کی ہے جس کی خصوصیت یا دستور کی خبر دینے والی قیود ہوتی ہیں جو کہ کلام ربانی میں پائی جاتی ہیں۔ سو سورۂ بقر میں فرماتے ہیں۔

اگر تم سفر میں ہو اور تمہیں کاتب نہ ملے تو مرہونہ چیز کو قبضہ میں دے دو۔

کلام کا ظاہری حال سفر میں رہن کے جواز کو کاتب نہ ہونے کی شرط پر معلق کرنے کی خبر دے رہا ہے اور اسی طرح سورۂ آل عمران میں فرمایا ہے

جب تم زمین میں سفر کرو تو نماز میں قصر کرنے کا کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ بشرطیکہ تمہیں کافروں کے فتنے کا اندیشہ ہو

یہ کلام ظاہری طور پر اس بات کی اطلاع دے رہا ہے کہ نماز کے قصر کا جواز کفار کے فتنے کے خوف پر معلق ہے چنانچہ بعض اصحاب حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ ہم صلوٰۃ

toobaa-elibrary.blogspot.com

سفر و کلام اللہ نیست۔ علی ہذا القیاس آیت

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ

بظاہر دلالت بریں امر دارد کہ جواز نکاح اماء مختص است بعدم طول محصنات چنانچہ شافعیہ ہمیں را اختیار کردہ اند اما بایک دیانات دین حسین دیدند کہ تجویز رہن بغرض اطمینان خاطر بائع و قرض دہندہ است۔ و دریں غرض سفر و حضر یکساں است۔ آری ضرورت رہن اکثر در سفر و وقت موجود نہ بودن کاتب افتد۔ چہ در حضر اکثر ہمیں است کہ توانگراں متاع خویش بدست دارند معاملہ با دست بدست کنند و مفلساں بقبالہا و تمسکات بائی اطمینان گردانند مگر توانگراں در سفر خالی دست و باز کاتباں و نویسندگاں کمیاب۔ پس وجہ ضرورت رہن اکثر در سفر ہمیں حکم را با سفر و عدم کاتب علاقہ نیست کہ حکم جواز رہن را مقید بداں گردانند۔

بالجملہ نظر اہل عقل بر علاقہ باہمی باشد کہ در میان احکام و علل آں ضروری است۔ و ایں چناں است کہ اکثر چراغاں وقت شب روشن کنند و سبب آں حدوث ظلمت پندارند نہ فقط وقت شب و ہمیں وجہ اگر در مکانی تنگ و تاریک باشند در روز ہم چراغ روشن کنند و ایں روشنی را کاہیدہ و بے وقت نہ پندارند و شب چہار دہم در اکثر حرکات و سکنات بی چراغ گذارند و از تمام کاں امر ضروری نشمردہ شونہ پنجمیں علت قصر تعب و مشقت گردیدن اوقات در قطع راہ قرار دادند و خوف کو کلام اللہ میں پاتے ہیں لیکن صلوٰۃ سفر کلام اللہ میں نہیں ہے علیٰ ہذا القیاس آیت (ذیل)

اور جو شخص تم میں سے آزاد مومن عورتوں سے نکاح کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو مومن نوجوان باندیوں میں سے کسی سے نکاح کرے جو تم میں سے کسی کی مملوک ہو۔

بظاہر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ باندیوں سے نکاح کا جواز آزاد عورتوں سے نکاح کی طاقت نہ رکھنے پر معلق ہے چنانچہ امام شافعیؒ کے مقلدوں نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے لیکن دین حسین کے مالکیہ میں حضرات نے تنازل کیا کہ (سفر میں) رہن کی تجویز بائع اور قرض دہندہ کے اطمینان کی غرض سے ہے اور اس غرض میں سفر و قیام دونوں برابر ہیں ہاں رہن کی ضرورت اکثر سفر میں اور کاتب کے موجود نہ ہونے کے وقت میں پڑتی ہے کیونکہ عام طور پر قیام کی حالت میں یہی ہوتا ہے کہ مالدار لوگ اپنی پونجی ساتھ رکھتے ہیں اور معاملہ دست بدست کرتے ہیں اور مفلس لوگ دستاویزات اور تمسکات کے ذریعہ بائع کو مطمئن کر دیتے ہیں مگر سفر میں مالدار لوگ بھی خالی ہاتھ ہوتے ہیں اور پھر کاتب اور منشی بھی کمیاب ہوتے ہیں اس لئے رہن کی ضرورت پڑتی ہے۔ ورنہ اس حکم کو سفر اور عدم موجودگی کاتب کیساتھ کوئی تعلق نہیں ہے کہ رہن کے جواز کو اس کیساتھ مقید کر دیں

بالجملہ اہل عقل کی نظر اسی کی تعلق پر ہوتی ہے جو کہ احکام اور ان کی علتوں کے درمیان ضروری ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسا کہ چراغاں اکثر رات کے وقت کرتے ہیں اور اس کا سبب تاریکی کا پیدا ہونا خیال کرتے ہیں نہ صرف وقت شب کا ہونا اور اسی طرح اگر ہم کسی تنگ و تاریک مکان میں ہوں تو دن کے وقت بھی چراغ روشن کرتے ہیں اور اس روشنی کو فضول اور بے وقت نہیں خیال کرتے۔ اور چودھویں رات اکثر حرکات و سکنات میں چراغ کے بغیر گذارتے ہیں اور چراغ نہ جلانے والوں کیلئے ضروری نہیں سمجھتے اسی طرح قصر نماز کی علت تھکاوٹ اور راستہ طے کرنے میں

toobaa-elibrary.blogspot.com

بجا قرار دادند۔ چہ ایں امر لاریب مستدعی تخفیف در عبادت است۔ در ایں قدر حالت امن و خوف مساوی است۔ اندریں صورت معنا و قید اِنْ خِفْتُمْ نہ ایں باشد کہ اگر خوف نبود قصر جائز نیست۔ بلکہ اگر باشد ایں باشد کہ پس از غور واضح می شود۔ یعنی چوں در اوائل غزوات خوف کفار دامنگیر احوال شد و تا ہنوز نماز بر ہماں مقدار بود کہ در حضر گذارند صحابہؓ را اندیشہ صعوبت بدل آمد۔ بدل خود گفتہ باشند کہ نماز گذاشتنی است نہ جہاد دیدہ باید چہ پیش آید۔

بجواب ایں اندیشہ فرمودند کہ اگر خوف کفار بدل دارید و بدیں سبب اندیشہ وقوع در گناہ است تدبیر ایں اندیشہ پیشتر کردہ ایم۔ نماز را در سفر یعنی حالت ضرب فی الارض مختصر گردانیدہ ایم۔ در تقصیر نماز بر شما ہیچ گناہی نیست۔

ہمچنیں در جواز نکاح کنیزاں بندیواں و عدم طول و استطاعت نکاح حرہ ہیچ علاقہ نیست زن از اصل ہر قسم کہ باشد بہر مرد آفریدہ شد۔ البتہ در صورت اختلاف کفر و اسلام حسن معاشرت کہ غرض اصلی از نکاح است متصور نیست کہ با ایں سامان عداوت محبت و حسن معاشرت مجتمع تحوال شد۔ نظر بریں بے تواں گفت ترا منی طرفین کہ اصل نکاح است ہرگز بوجود نخواہد آمد۔ باقی آں چہ در بارۂ کفو پاس خاطر بندگاں فرمودہ اند قسم رخصت است نہ از قبیل عزیمت۔ باز تقصان و عیب کفو اگر عائد میشود بجانب زن ہے شود کہ فراش کمتر از خود گردیدن عار است نہ بجانب مرد کہ از فراش کمتر۔ در علو مراتب مرد خلی نمیتواں رسید۔ و ہمیں است کہ تو بیائے زن در بارۂ نکاح بغیر اوقات کا صرف کرنا دائمہ مجتہدین نے قرار دیا اور درست قرار دیدیا کیونکہ یہ امر بلاشبہ عبادت میں تخفیف کا تقاضہ کرتا ہے اتنی بات میں امن اور خوف کی حالت برابر ہے۔ اس صورت میں اِنْ خِفْتُمْ کی شرط کا فائدہ یہ نہیں ہے کہ اگر خوف نہ ہو تو قصر جائز نہیں۔ بلکہ اگر فائدہ ہے تو یہ ہے جو کہ غور کے بعد واضح ہوتا ہے یعنی جب ابتدائی غزوات میں کفار کا خوف مسلمانوں کے لئے پریشانی کا موجب ہوا اور ابھی تک نماز اتنی ہی بڑی حالت پر مشتمل تھی جتنی کہ قیام کی حالت میں ادا کرتے ہیں۔ صحابہؓ کو دشواری کا اندیشہ محسوس ہوا۔ انہوں نے اپنے دل میں کہا ہوگا کہ تو نماز ہی چھوڑنے کے قابل چیز ہے اور نہ جہاد ہی۔ دیکھئے کیا ظہور میں آتا ہے۔

اس اندیشے کے جواب میں فرمایا کہ اگر کفار کا خوف دل میں رکھتے ہو اور اس سبب سے گناہ میں واقع ہو جانے کا اندیشہ ہے تو ہم نے اس اندیشے کا سدباب پہلے ہی کر دیا ہے (اور وہ یہ کہ) نماز کو سفر یعنی ضرب فی الارض کی حالت میں ہم نے مختصر کر دیا ہے (اس لئے چار رکعت والی) نماز کو قصر کرنے میں تم پر کوئی گناہ نہیں ہے۔

اس طرح باندیوں کے ساتھ نکاح اور آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی حالت نہ رکھنے میں کوئی تعلق نہیں ہے عورت اصل سے جس قسم کی بھی ہو خواہ آزاد ہو یا باندی مرد کیلئے پیدا کی گئی ہے البتہ کفر و اسلام کے اختلاف کی صورت میں اگر مرد مسلمان اور عورت کافر ہو تو حسن معاشرت کہ نکاح کی اصلی غرض ہے تصور نہیں ہے کہ اس عداوت کے سامان کے ہوتے ہوئے محبت اور حسن معاشرت دونوں جمع نہیں ہو سکتے اس پر نظر رکھتے ہوئے کہہ سکتے ہیں کہ دونوں طرف کی رضامندی جو کہ اصل نکاح ہے ہرگز وجود میں نہیں آئیگی باقی جو کچھ کفو کے بارے میں بندوں کی دلجوئی کیلئے فرمایا ہے تو وہ رخصت کی قسم میں سے ہے نہ کہ عزیمت کے قبیل سے۔ پھر کفو کا عیب اور نقصان اگر عائد ہوتا ہے تو عورت کی جانب ہوتا ہے کہ اپنے سے کمتر کے ساتھ ہمبستری عار ہے نہ کہ مرد کی جانب کہ فراش سے کمتر ہے مرد کی بلندی

toobaa-elibrary.blogspot.com

کفو بجاز فسخ کنانیدن شوند نہ اولیاء مرد و اعتبار نسب بر مرد و اشتقد نہ بر زن مرد اگر عالی نسب است نسب اولاد عالی است در شرع۔ و اگر کم نسب است نسب شان کم۔ مگر دریں بارہ نظر بر زن و نسب اوست چناں چہ دانشمندگاں مے دانند۔

نظر بریں علت نکاح امام مشروط بعدم طول نمی نماید چہ عند اللہ ہمہ برابر اند۔ اگر ہست فرق تقوی است و عدم آں کہ

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ

و میدانی کہ تقوی را با حرار و حریت اختصاص نیست تا تعلیق نکاح امت بر عدم طول حرہ از عزائم تصور دیدہ شود۔ بچیں در نسب قادح نیست، موجب عار نمی تواں گفت تا از رخص فہمیدہ شود۔ آری عادت مردم و رواج اوشاں چنیں است کہ تا وقت اقتدار نکاح حرہ زناں بندیواں را بنکاح نمی آرند و بدیں وجہ بصورت شرط وجزا فرمودہ اند۔

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ إلخ

ورنہ در خارج تحقق کی متعلق بتحقق دگر نیست

بالجملہ ایں ہمہ قیود از قسم شروط اند کہ تعلیق بآں اظہر است بنسبت قید عند الذبح کہ ظرف محض است و فقط اقتران زمانی بظروف و مضاف الیہ خود مے خواہد و میدانی کہ اقتران زمانی در اتفاقات نیم مے باشد بلکہ اکثر جبلی است پس اگر قید عند الذبح فقط بوجہ دلالت اقتران مذکور علت حکم حرمت مَا أُهِلَّ بِهِ بطور ی گردیدہ کہ اقتران مذکور اگر منفقود شود حرمت نیز مبدل مراتب میں کوئی تخلل پیدا نہیں ہو سکتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ عورت کے دشاغیر کفو کے ساتھ نکاح کے بارے میں نکاح کو فسخ کرا دینے کے مجاز ہوتے ہیں نہ کہ مرد کے ورثہ۔ اور نسب کا اعتبار مرد پر دکھایا ہے نہ عورت پر۔ مرد اگر عالی نسب ہے، تو اولاد کا نسب بھی شریعت کے نزدیک بلند ہوگا اور اگر مرد کم نسب ہے تو اولاد کا نسب بھی کم درجہ ہوگا اس لئے اس بارے میں عورت اور اسکے نسب پر نظر نہیں رکھی گئی چنانچہ جانتے والے جانتے ہیں۔

اس بناء پر باندیوں کے ساتھ نکاح کا حلال ہونا آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی عدم استطاعت پر موقوف نہیں معلوم ہوتا ہے کیونکہ اللہ کے نزدیک سب برابر ہیں اگر فرق ہے تو تقوی کا فرق ہے اور غیر تقوے کا کیونکہ

تم میں سے اللہ کے نزدیک زیادہ مرتبہ والا وہ ہے جو تم میں سے زیادہ متقی ہے

اور تبھی معلوم ہے کہ تقوے کی اعمار و حریت کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہے کہ باندی کے ساتھ نکاح کو آزاد کے ساتھ نکاح کی عدم استطاعت پر معلق تصور کیا جائے۔ اسی طرح نسب میں قادح نہیں ہے۔ اسکو موجب عار نہیں کہہ سکتے کہ رخصت سمجھا جائے۔ ہاں لوگوں کی عادت اور انکا رواج اسی طرح ہے کہ آزاد عورتوں کیساتھ نکاح کی استطاعت کی صورت میں باندیوں سے نکاح نہیں کرتے ہیں اسی وجہ سے شرط وجزا کی صورت میں فرمایا ہے۔

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ إلخ

ورنہ خارج میں ایک کا تحقق دوسرے کے تحقق سے متعلق نہیں ہے

الحاصل یہ سب قیود شرطوں کی قسم سے ہیں کہ ان پر معلق ہونا بنسبت عند الذبح کی قید کے جو کہ محض ظرف ہے زیادہ ظاہر ہے اور صرف اپنے ظروف اور مضاف الیہ کے ساتھ زمانی اتصال چاہتا ہے اور تبھی ہوتا ہے کہ زمانی اتصال اتفاقیہ امور میں بھی ہوتا ہے۔ بلکہ اکثر یہی ہے پس اگر عند الذبح کی قید فقط مذکور اتصال کی دلالت کی وجہ سے مَا أُهِلَّ بِهِ کی حرمت کے حکم کی علت اس طرح بن جائے کہ اگر مذکور اتصال مفقود ہو جائے

toobaa-elibrary.blogspot.com

بعلت گردد۔ قیود مذکورہ منصوصہ قرآنی بدرجہ اولیٰ بلکہ بطریق فحوائے قرآناں بطور مذکور علت احکام معلومہ خواہند شد۔ چہ اول قیود مذکورہ افزودہ خدا تعالیٰ اند۔ وقید عند الذبح قید افزودۂ بعض مفسرین۔ دوم قیود مذکورہ بوجہ دلالت بر تعلیق اشبہ بالعلت اند و قید عند فقط ظرف زمانی است کہ اقتران زمانی را خواہد نہ علیت را۔

پالجملہ مابین احکام شرعیہ یعنی علت و حرمت وغیرہ و اوصاف شئ حلال و حرام وجوہ ارتباط علیت و معلولیت بود۔ وچوں ثابت شد کہ حکم اثر است کہ آنرا موثر ضرور است۔ وصف زائی کہ موثر ہمیں علت باشد نہ غیرہ۔

علاوہ بریں اطلاق حکم بر حکم و اطلاق حکمت بریں دین نظر بر ہمیں ارتباط است۔

تفصیل اطلاق حکم بر حکم و اطلاق حکمت بریں دین

تفصیل ایں اجمال آنکہ نسبت حکمیہ یا حقیقی است یا غیر حقیقی۔ وعلامت شناختن ایں فرق، ہمیں ادراک ارتباط مذکور است۔ اگر بین الشیئین علاقۂ مذکور و دلیت نہ بود انہ علت محکوم علیہ حقیقی است و معلول محکوم بہ حقیقی کہ در اصطلاح شرع بحکم معبر می شود۔ ونسبت فیما بین نسبت حکمیہ حقیقی واگر بین الشیئین ارتباط علیت و معلولیت نیست

تو حرمت بھی علت کے ساتھ بدل جائے تو مذکورہ قیود منصوصہ قرآنی بدرجۂ اولیٰ بلکہ مدار حکم میں طور مذکور کے ساتھ اس سے زیادہ طور پر احکام معلومہ کی علت ہو جائیں گے کیونکہ اول مذکورہ قیود خداوند تعالیٰ کی بڑھائی ہوئی ہیں اور عند الذبح کی قید بعض مفسرین کی بڑھائی ہوئی قید ہے۔ دوسرے مذکورہ قیود تعلیق پر دلالت کرنے کی وجہ سے علت کے ساتھ زیادہ مشابہ ہیں اور عند الذبح کی قید صرف ظرف زمانی ہے کہ زمانی اقتران کو چاہتی ہے نہ کہ علیت کو۔

بالجملہ احکام شرعیہ یعنی علت و حرمت وغیرہ اور حلال و حرام چیز کے اوصاف کے درمیان ضروری طور پر علیت اور معلولیت کا رابطہ ہوتا ہے اور کیوں نہ ہو کہ حکم ایک اثر ہے کہ اس کے لئے موثر کا ہونا ضروری ہے اور قیس معلوم ہے کہ موثر وہی علت ہوتی ہے نہ کہ اور کوئی۔

علاوہ بریں حکم پر حکم کا اطلاق اور اس دین پر حکمت کا اطلاق اسی ربط پر نظر رکھنے کی وجہ سے ہے۔

حکم پر حکم کے اطلاق اور اس دین پر حکمت کے اطلاق کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نسبت حکمیہ[1] یا حقیقی ہوتی ہے یا غیر حقیقی اور اس فرق کے پہچاننے کی علامت یہی ارتباط مذکور کا ادراک ہے۔ اگر دونوں چیزوں کے درمیان مذکور تعلق و دلیت رکھا ہے تو محکوم علیہ کی علت حقیقی ہے اور معلول محکوم بہ حقیقی ہے کہ شرع کی اصطلاح میں اسکو حکم کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور نسبت حکمیہ کے درمیان نسبت حقیقی[2] ہے۔ اور اگر دو چیزوں

---

[1] ایک چیز کا دوسری چیز سے تعلق قائم کرنے کا نام نسبت ہے جیسے زَیْدٌ قَائِمٌ میں قیام کی نسبت زید کی طرف کی گئی ہے۔ اسی تعلق کو نسبت حکمیہ یا حکم کہا جاتا ہے۔ نسبت مثبت یا منفی دونوں پر مشتمل ہے جیسے قَائِمٌ زَیْدٌ اور لَیْسَ قَائِمٌ زَیْدٌ کہنا درست ہے۔ زید کو محکوم علیہ اور قائم کو محکوم بہ اور قیام کی نسبت کو نسبت حکمیہ کہا جاتا ہے۔ مترجم

[2] جو لفظ اپنی بناوٹ کے لحاظ سے کسی ایک معنی کے لئے ابتدا میں بنایا گیا اور معنی میں استعمال کیا جائے جس کے لئے وہ بنا تھا اس کو اس کے اصلی معنی میں استعمال کرنے کی (باقی اگلے صفحہ پر)

toobaa-elibrary.blogspot.com

اگرچہ بہ پیرایہ قضیۂ ہر دو را کشیدہ یکے را اول نہادہ محکوم علیہ قرار دادہ باشند و دیگر را ثانی نہادہ محکوم بہ تاہم حقیقت شناسان اول را محکوم علیہ و ثانی را محکوم بہ نگویند۔ و نسبت فیما بین را نسبت حقیقیہ مثلاً گاہی گویند اَلنَّجِسُ حَرَامٌ و گاہی اشارہ بآبی کہ نجس باشد کردہ گویند ھٰذَا الْمَاءُ حَرَامٌ نظر ظاہر ہر دو کلام قضیہ است حامل النسبۃ۔ مگر در اول و ثانی فرق بسیار است۔

در قضیۂ اولیٰ حرمت محمول نجس است کہ علت اوست و در ثانی حرمت محمول ماء است کہ علت آں متواں شد ورنہ ہر آبی کہ باشد حرام گردد۔ پس نسبت قضیۂ اولیٰ حقیقی است و نسبت قضیۂ ثانیہ غیر حقیقی۔ و ہر کہ ایں قدر فرق کردن داند بمالِ حکیم دین است۔

بالجملہ وجہ تسمیۂ علم دین بحکمت اینست کہ عرض کردم۔ نظر بریں ضرور است کہ ہر حکم را علتی باشد پس اگر ہماں علت را محکوم علیہ آں حکم قرار دادہ اند فبہا ورنہ باید دریافت کہ آں کدام است۔ تا وجود و معلول بی علت و وجود بالعرض بے موصوف بالذات لازم نہ آید۔

چوں در ماننحن فیہ نظر کردیم علت حرمت ابہال غیر اللہ بنظر آمد۔ وقد عدا الذبح بہر اشعار آں است کہ در ابہال کے درمیان علیت اور معلولیت کا تعلق نہیں ہے اگرچہ قضیہ[1] کے پیرایہ میں دونوں کو کھینچ کر ایک کو اول رکھ کر محکوم علیہ قرار دیا ہو اور دوسرے کو ثانی درجے میں رکھ کر محکوم بہ تاہم حقیقت کے پہچاننے والے اول کو محکوم علیہ اور دوسرے کو محکوم بہ نہیں کہتے ہیں۔ نہ فیما بین نسبت کو نسبت حقیقیہ کہتے ہیں۔ مثلاً کبھی کہتے ہیں۔ النجس حرام (نجس حرام ہے) اور کبھی ناپاک پانی کی طرف اشارہ کر کے کہتے ہیں۔ ھذا الماء حرام (یہ پانی حرام ہے) ظاہر پر نظر رکھتے ہوئے دونوں کلام نسبت رکھنے والا قضیہ ہیں لیکن پہلے اور دوسرے میں بہت فرق ہے۔

پہلے قضیہ میں حرمت نجس کی محمول ہے کہ اسکی علت نہیں ہو سکتی ورنہ جو پانی بھی کہ ہو حرام ہو جائیگا۔ پس پہلے قضیے کی نسبت حقیقی ہے اور دوسرے قضیے کی غیر حقیقی۔ اور جو شخص اتنا فرق کرنا جانتا ہے وہی دین کا حکیم[2] ہے۔

بالجملہ علم دین کا حکمت نام رکھنے کی وجہ یہ ہے جو میں نے عرض کی۔ نظر میں ضروری ہے کہ ہر حکم کی کوئی علت ہو پھر اگر اسی علت کو اس حکم کا محکوم علیہ قرار دیا ہے تو فبہا ورنہ معلوم کرنا چاہئے کہ وہ کون ہے تاکہ علت کے بغیر معلول کا وجود اور بالعرض کا وجود موصوف بالذات کے بغیر لازم نہ آئے۔

جب ہم نے زیر بحث مسئلے میں غور کیا تو حرمت کی علت ابہال لغیر اللہ سمجھ میں آئی اور عند الذبح کی قید اس بات کی اخلاص

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۹) نسبت حقیقی کہتے ہیں اگر اس لفظ کو کبھی اسکے حقیقی معنی کے ساتھ اور کبھی مجازی معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے تو اس دوسرے معنی کی طرف نسبت کو اسکے مجازی کہتے ہیں گویا اصل چیز کی طرف نسبت نسبت حقیقی ہے اور دوسرے معنی کی طرف نسبت نسبت مجازی ہوگی۔ مثلاً شیر جو اس کی طرف نسبت کے اعتبار سے نسبت حقیقی کہلاتا ہے اور بہادر آدمی کی طرف شیر کی نسبت نسبت مجازی کہلائے گی۔ مترجم

[1] علم نحو میں جو چیز جملہ خبریہ کہلاتی ہے اس کو منطق میں قضیہ کہتے ہیں مثلاً زَیْدٌ عَالِمٌ نحو میں جملہ خبریہ ہے جس میں زید مبتدا اور عالم خبر علم منطق میں قضیہ عالمہ کا قضیہ ہے جس میں زید موضوع اور عالم محمول کہلاتا ہے یہاں النجس حرام میں النجس موضوع اور حرام محمول اور ھذا الماء حرام میں الماء موضوع اور حرام محمول ہے۔ مترجم

[2] حضرت مولانا محمد قاسم صاحب اسی حیثیت کو سمجھنے کے باعث دین کے حکیم تھے اور حکمت آپکی ذات کا خاص وصف رہا تو حکمت قاسمیہ کے نام سے مشہور ہے۔ حکمت قاسمیہ پر انوار قاسمی جلد دوم مزید تصنیف میں سیر حاصل بحث کی ہے جو مولانا کی علمی سیر ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

مذکور و ذبح اقتران زمانی باشد بایں طور کہ ایں اگر در جزو سابق از زمان افتادہ ایں را در جزو لاحق بی فصل نہادہ اند۔ ایں نیست کہ فصل بالاجنبی خلل انداز کار تاثیر اول در ثانی شود۔ دے دانی کہ ایں جا فصل بالاجنبی اگر متصور است بصنع قصد اول بی آنکہ قصد دگر بدل آں کردہ باشد یا تبدیل نیت للہ متصور است بہ رافع نیت یا بنیت دیگر باشد کہ متضاد اول بود یا فقط عدم التیام بود۔ در صورت دیگر ہماں صنع عزم اول خواہد بود کہ مستلزم صنع عزم ذبح است بایں صورت ما نحن فیہ علاقہ ندارد۔

باقی ماند صورت اولی آں البتہ بظاہر از ما نحن فیہ علاقہ دارد۔ یعنی بظاہر ہے تو اں گفت کہ ایں جانور منجملہ

مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

است۔ لیکن آنانکہ نظر فائز دارند می شناسند کہ علت حرمت نیت اولی بود کہ اہلال اول و دیگراں راستنبہ ساختہ بود۔ چوں آں نیت متبدل بہ ثانی شد معلول اول نیز متبدل بہ معلول ثانی شد۔ زیرا کہ علت یا معلول دست و گریباں باشد۔ خصوصاً در صورت تساوی۔ علت اگر بوجودی آید معلول بوجودی آید و اگر بعدم میرود بعدم میرود۔ اگر آں مستمرے ماند ایں نیز مستمر می ماند و اگر منقطع مے گردد آں نیز منقطع می گردد۔ چہ نیت مثل ایمان امریست زمانی غیر قار الذات[1] و لہٰذا بزبان می گویند خبری است ازاں و علامتی ست براں نہ آنکہ حقیقت ایمانی ہمیں الفاظ و کلام است

کہ مے نتے ہے کہ اہلال مذکور او ذبح میں زمانے کا اتحاد ہے اور اتحاد بھی اس طرح کہ یہ (اہلال) اگر زمانے کے پہلے حصے میں واقع ہوا تو ذبح کو بلا فاصلے کے جزو لاحق میں رکھا ہے یہ نہیں ہے کہ اجنبی کا فصل دوسرے میں اول کی تاثیر کے کام میں خلل انداز ہو۔ اور تم جانتے ہو کہ یہاں پر اگر اجنبی کا فصل متصور ہے تو پہلے ارادے کے فسخ کے ساتھ بغیر اسکے دوسرے کا ارادہ اس کے بدلے میں کیا جائے یا اللہ کے شے نیت کی تبدیلی متصور ہے کیونکہ پہلی نیت کو ختم کر دینے والا یا تو دوسری نیت ہوگی جو کہ اول کے متضاد ہو یا سرے سے نیت ہی نہ ہو۔ دوسری صورتوں میں اسی پہلی نیت کا فسخ ہوگا جو کہ ذبح کے ارادے کے فسخ کو مستلزم ہے۔ یہ صورت ہمارے زیر بحث مسئلے سے تعلق نہیں رکھتی۔

باقی رہی پہلی صورت۔ تو وہ البتہ ہمارے زیر بحث مسئلے سے تعلق رکھتی ہے یعنی بظاہر کہہ سکتے ہیں کہ یہ جانور منجملہ

مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

ہے۔ لیکن جو لوگ گہری نظر رکھتے ہیں وہ پہچانتے ہیں کہ حرمت کی علت پہلی نیت تھی کہ اہلال کے ذریعہ پہلے تو دوسروں کو متنبہ کر دیا تھا مگر یہ وہ نیت دوسری نیت سے جل گئی تو معلول اول بھی معلول ثانی سے تبدیل ہو گیا۔ کیوں کہ علت معلول کے ساتھ دست و گریبان ہوتی ہے۔ خاص طور پر تساوی کی صورت میں علت اگر وجود میں آتی ہے تو معلول بھی وجود میں آتا ہے اور اگر علت نابود ہو جاتی ہے تو معلول بھی نابود ہو جاتا ہے اگر علت مسلسل رہتی ہے تو معلول بھی مسلسل رہتا ہے اور اگر علت منقطع ہو جائے تو معلول بھی منقطع ہو جاتا ہے کیونکہ نیت ایمان گاہ زمانی غیر قار الذات[1] امر ہے اور یہ جو زبان سے نیت کرتے ہیں تو یہ نیت کی خبر ہے اور اس نیت کی نشانی ہے نہ یہ

---

[1] زمانی غیر قار الذات ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اپنے زمانے کے اعتبار سے ہر لمحہ ہے ایک حالت پر اس کو قرار نہ ہو۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

ورنہ لازم آید کہ مومناں ہم وقت تلفظ بکلمۂ اسلام مسلماں و مومن باشند و در باقی اوقات منجملہ کفار۔ پھر یہ لفظ بسم اللہ وقت ذبح خبری است کہ امر صوری و علامتی است بران کہ سوا ایں لفظ ہاں امر معنوی ہر کس و ناکس پے نمی برد گو عاقلان سلیم الفطرت از بعض علامت بشناختہ باشند لیکن ایں قسم دلالات اول در حق ہر کس و ناکس مفید نیست دوم ہر وقت و علامات ظاہری اطلاع بر امور باطنی تواں شد۔ لہٰذا فقہائے نوٹی عام فہم وضع کردند یعنی وقت ذبح بسم اللہ شرط گردانیدند تا دیگراں را حیرت پیش نیاید و چوں پاس یک کس بر لحاظ جملہ بنی آدم غالب تواں شد و در تحلیل بہر یکے و تحریم بہر باقیاں فرق ظہر بود در حق ذابح نیز باآنکہ نیتش درست بود حرام شد و چنانکہ یک شاہد رویت ہلال عید را تابع جملہ بنی آدم داشتہ بروند۔ انجا نیز ایں کس را تابع باقیاں گردانیدند۔

علاوہ بریں ضرورت ظاہر فعل کہ بہر نیت مشغل جسم است برائے جان از کلام سابق دریافتہ باشی۔ الغرض چنانکہ اصل صلوٰۃ حضور دل است با اینہمہ ضرورت ارکان مخصوصہ از قیام و قعود و رکوع و سجود اقتدا دانچنیں اگرچہ اصل حلت ہماں نیت دلی باشد تاہم بہر حلت ضرورت فعل ذبح باسم خدا است تا روح و جسم پیوستہ ثمر آں تابع شوند کہ ازیں نوع مقصود است۔

ایں ہر کہ گفت شد بر بنائے مذہب حنفی بود۔ باقی ماند مذہب شافعی و مالکی بر بناء آں ضرورت ایں قدر ہم نیست چہ حلال گشتن امام شافعی و امام مالک رحمہم اللہ تعالیٰ

کہ ایمان کی حقیقت یہی الفاظ اور کلام ہے ورنہ لازم آتا ہے کہ مومن لوگ بھی کلمۂ اسلام کے بولنے کے وقت مسلمان اور مومن ہوں اور باقی اوقات میں منجملہ کفار کے ہوں۔ اسی طرح ذبح کے وقت بسم اللہ کا پڑھنا دل کی نیت پر نشانی ہے کہ بسم اللہ کے سوا اس دل کی نیت کے اظہار کیلئے اور کسی لفظ کی طرف کوئی نہیں جاتا اگرچہ سلیم الفطرت عقلا بعض علامتوں سے پہچان لیں۔ لیکن اس قسم کی دلالتیں اوّل تو ہر کس و ناکس کے حق میں مفید نہیں ہیں۔ دوسرے بروقت ظاہری نشانیاں باطنی معاملات پر اطلاع کا باعث نہیں ہو سکتیں۔ لہٰذا علماء نے ایک عام فہم قانون وضع کیا یعنی ذبح کے وقت بسم اللہ کو شرط قرار دیدیا تاکہ دوسروں کو تنگی پیش نہ آئے اور جب ایک آدمی کا لحاظ تمام بنی آدم کے لحاظ پر غالب نہ ہو سکا اور ایک کے لئے حلال ہونے اور باقی لوگوں کے لئے حرام ہونے میں کہ بسم اللہ کی تفریق ہے تو ذبح کرنے والے کے حق میں بھی اسکے باوجود کہ اسکی نیت درست ہو حرام رکھا اور جیسا کہ عید کے چاند کی رویت کے ایک گواہ کو تمام بنی آدم کے تابع رکھا تو یہاں بھی اس شخص کو باقی کے تابع بنا دیا۔

اس کے علاوہ ظاہر فعل کی ضرورت ہے کہ نیت کے لئے روح کے قائم مقام ہے انشاء اللہ پیچھے بیان سے تمہیں معلوم کر لی ہوگی۔ غرض یہ ہے کہ جیسا کہ مثل نمازوں کی حضوری ہے لیکن باایں ہمہ ارکان مخصوصہ قیام، قعود، رکوع اور سجود کی ضرورت پڑی۔ اسی طرح اگرچہ حلت کی اصل دلی نیت ہوتی ہے پھر بھی حلت کے لئے خدا کے نام کے ساتھ ذبح کرنے کی ضرورت ہے تاکہ روح اور جسم مل کر اسی نتائج کو پیدا کریں جو اس قسم سے مقصود ہیں۔

یہ سب کچھ جو کہا گیا مذہب حنفی کی بنیاد پر کہا گیا۔ باقی رہا شافعی و مالکی مذہب تو ان کے مذہب کی بنیاد پر اتنی بات کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ امام شافعی اور امام مالک رحمہم اللہ تعالیٰ

toobaa-elibrary.blogspot.com

متروک التسمیہ را عمداً ترک تسمیہ کردہ باشد یا سہواً دلیل
است واضح بر آنکہ علت حلت و حرمت ہماں نیست
است خود اوشاں و تلفظ تسمیہ وقت ذبح دلیل است
براں فخر است ازاں نہ آنکہ اصل و علت حکم فقط تلفظ است
و معنی را دراں دخل نیست نظر بریں واضح است کہ در صورت
تعہد و تیقن نیت بغیر اللہ تلفظ کند یا نہ کند ذبیحہ حرام
باشد چہ بنائے علت ذبیحہ مسلم اگرچہ عمداً ترک تسمیہ کردہ
باشد ہمیں بود کہ اثر توحید از اقرار و ہر کار او ظاہر است
بعد شہادت ایں دلیل اکنوں چہ حاجت است کہ از تلفظ
استخبار حقیقت کنند یا ازیں علامت حال باطن پرسند مگر
چنانکہ ایں طرف وضوح دلیل عام در بارہ اطلاع مافی الضمیر
کافی شد ضرورت علامت خاص اعنی تسمیہ نیفتاد و چنیں
بطرف ثانی نیز ہمیں وضوح مافی الضمیر را کافی باید شنید
واز علامت خاص اعنی تسمیہ خدا نباید پرسید کہ اول
خبر تلفظ بعد شہادت قرائن مسموع نمی تواں شد
چنانکہ گذشت۔

دوم چوں خبر موافق واقع اعنی تلفظ مطابق نیت ضرور
نشد چنانکہ ہمیں دم واضح شد خبر مخالف واقع اعنی تلفظ
نام خدا و تیقنِ نیت لغیر اللہ باشد چگونہ ضرور باشد
علاوہ بریں ہر خبر را در خارج مصداقی باشد کہ مطابق
و عدم تطابق آں معیار صدق و کذب است و بہر اطلاع
مطابقت و لا مطابقت ضرور است کہ ہیچ خبر از خبر عنہ نیز
خبردار باشند۔ نظر بریں لازم است کہ علم تحقق مصداق مذکور
از علم مطابقت سابق باشد و مصداق کہ بسم اللہ خبر است مگر چہ مثل
کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ

متروک التسمیہ جانور کو حلال کہنا خواہ جان کر بسم اللہ ترک کریں
یا بھول کر اس بات کی واضح دلیل ہے کہ حلت اور حرمت کی علت
انکے نزدیک وہی نیت ہے اور ذبح کے وقت بسم اللہ کا پڑھنا
اس نیت پر دلیل اور اس کے متعلق خبر ہے نہ یہ کہ حکم کی علت
اور اصل صرف بسم اللہ کا پڑھنا ہے اور معنی کو اس میں دخل نہیں
ہے۔ نظر بریں واضح ہے کہ غیر اللہ کی نیت کے تیقن اور ظہور کی
صورت میں بسم اللہ پڑھیں یا نہ پڑھیں ذبیحہ حرام ہوگا۔ کیونکہ
مسلمان کے ذبیحے کی حلت کی بنیاد اگرچہ اس نے جان کر بسم اللہ
چھوڑی ہو یہی ہے کہ توحید کا اثر اسکے ہر کام اور اقرار سے
ظاہر ہے اس دلیل کی شہادت کے بعد اب کیا ضرورت ہے
کہ تلفظ کے متعلق حقیقت کی خبر معلوم کریں یا اس علامت سے
باطن کا حال پوچھیں مگر جیسا کہ اس طرف عام دلیل کی وضاحت
مافی الضمیر کی اطلاع کے بارے میں کافی ہوگئی تو خاص علامت
یعنی بسم اللہ کہنے کی ضرورت نہ پڑی اسی طرح دوسری طرف ہو مافی الضمیر
کی اس وضاحت کو کافی سمجھنا چاہئے کہ ذبح قرائن کی شہادت کے بعد
اول تو بسم اللہ نہ پڑھنے کی خبر سنی نہیں جاسکتی جیسا کہ گذر چکا ہے۔

دوسرے واقع کے موافق جب خبر یعنی نیت کے مطابق تلفظ
ضروری نہ ہوا جیسا کہ ابھی واضح ہوا تو واقع کے خلاف خبر یعنی خدا
کے نام کا تلفظ جبکہ نیت غیر اللہ کی ہو کس طرح ضروری ہوگی اسکے
علاوہ ہر خبر کے لئے خارج میں ایک مصداق ہوتا ہے اس خبر کا
مطابق یا غیر مطابق ہونا صدق و کذب کا معیار ہے، اور مطابقت
اور غیر مطابقت کی اطلاع کیلئے ضروری ہے کہ خبر کی طرح مخبر عنہ[1] سے
بھی خبردار ہوں۔ بنا بریں ضروری ہے کہ مصداق مذکور کے تحقق کا
علم مطابقت کے علم سے پہلے ہو اور تمہیں معلوم ہے کہ بسم اللہ خبر ہے اگرچہ
کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ

[1] جس کے متعلق خبر دی جائے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

بلکہ آنحضرت صلعم بدلالت التزامی کار انشا ہم کردہ باشد و مخبر عنہ بہر این خبر ہمیں تقریب باطنی است کہ مسمی بہ نیت است۔ پس اول علم تحقق نیت باید تا معیار مطابقت ولا مطابقت شود ولیکن نیت از امور قلبی و احوال باطنی است کہ اطلاع بر آں بجز لفظ یا دلالت قرائن متصور نیست۔ ازیں جا کہ دانستہ باشی کہ در صورت اختلاف لفظ و قرائن اعتبار قرائن را باشد نہ لفظ را۔ پس آناں کہ بر ظاہر

كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ
كُنْتُمْ بِاٰيٰتِهٖ مُؤْمِنِيْنَ

فریفتہ ذبیحہ اسمی شیخ سدو وغیرہ را حلال گفتہ اند بحقیقت الامر پی نبردہ اند۔

مراد شارع این است کہ اگر شما را علم بذکر نام خدا ذبیحہ حاصل شود در خوردنش تامل نباید کرد۔ باقی حال علم و عدم علم خود دریافتی کہ چگونہ حاصل می شود۔ و وجہ مراد بودن علم قطع نظر ازاں کہ گفتہ امر این ہم است کہ وجہ معاملات ہمہ کار بار مربوط بعلم اند اگر کسی معاملہ ایمانی کردنی است مثل نکاح وغیرہ اول علم ایمان باید و اگر معاملہ کفر کردنی است اول اطلاع کفر می باید و اگر معاملہ دوستانہ می کند خبر از دوستی و محبت می باید۔ و اگر معاملہ دشمنانہ می نماید اول تحقیق دشمنی لازم است۔

بہر حال خوردن ذبیحہ کسی آں دم حلال باشد کہ اطلاع ذکر نام خدا حاصل شدہ باشد۔ مگر مصداق ذکر حسب ایماء مذہب مالکی و شافعی ہمساں ذکر قلبی است و لفظ آں یکی از سامان ہای اطلاع آنست بلکہ عمدہ تر از جملہ سامان ہای آں۔

بلکہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد[1] دلالت التزامی کے ذریعہ انشا کا کام بھی کیا ہوگا اور مخبر عنہ اس خبر کے پیچھے ایک باطنی تقرب ہے جس کو نیت کہا جاتا ہے۔ پس پہلے نیت کے تحقق کا علم چاہئے تاکہ مطابقت اور غیر مطابقت کا معیار ہو جائے لیکن نیت دل اور باطنی احوال اور معاملات میں سے ہے کہ اس پر لفظ سے پہلے قرائن کی دلالت کے بغیر اطلاع خیال میں نہیں آسکتی۔ یہیں سے کہ تم نے جان لیا ہوگا کہ قرائن اور لفظ بسم اللہ کے اختلاف کی صورت میں قرائن کا اعتبار ہوگا نہ کہ لفظ کا۔ پس جن لوگوں نے

كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ
كُنْتُمْ بِاٰيٰتِهٖ مُؤْمِنِيْنَ

کے ظاہر پر فریفتہ ہو کر شیخ سدو کے نام پر ذبیحہ کو حلال کہا ہے وہ حقیقت میں مسئلہ تک نہیں پہنچے ہیں۔

شارع کی مراد یہ ہے کہ اگر تمہیں ذبیحہ پر خدا کا نام لینے کا علم حاصل ہو جائے تو اس کے کھانے میں تامل نہیں کرنا چاہئے باقی علم اور لاعلمی کا حال تم نے خود سمجھ لیا ہے کہ کس طرح حاصل ہوتا ہے اور علم کے مراد ہونے کی وجہ اس بات سے قطع نظر جو کہ کہی ہے یہ ہے کہ تمام معاملات میں اس کا مدار علم ہی پر ہے اگر کسی کے ساتھ ایمانی معاملہ نکاح وغیرہ کا معاملہ کرنا ہے تو پہلے ایمان کا علم چاہئے اور اگر کفر کا معاملہ کرنا ہے تو اول کفر کی اطلاع چاہئے اور اگر کوئی دوستانہ معاملہ کرنا چاہتا ہے تو دوستی اور محبت کی خبر چاہئے اور اگر دشمنی جیسا معاملہ کرتا ہے تو پہلے دشمنی کی تحقیق لازم ہے۔

بہر حال کسی کے ذبیحے کا کھانا اس وقت حلال ہوگا کہ خدا کے نام کے ذکر کی اطلاع حاصل ہو گئی ہو مگر ذکر کا مصداق مالکی اور شافعی مذہب کے اشارے کے مطابق وہی قلبی ذکر ہے اور اس ذکر قلبی کا بسم اللہ کے ذریعہ تلفظ اس قلبی ذکر کے اطلاع کے اسباب میں سے ایک سبب ہے بلکہ اس اطلاع کے سامانوں میں میں سے تمام سے زیادہ اچھا۔

---

[1] اسکی تشریح پہلے مکتوبات میں آچکی ہے۔ مترجم

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

وموافق مشرب حنفی ذکر کلی مشکک[1] است کہ اولی و اقدم افراد آں ذکر قلبی است۔ و ذکر زبانی بدرجۂ ثانی است یا اگر بطور عموم مجاز ذکر را از معنی اصلی کہ ذکر قلبی بود چنانچہ ترجمہ اش در فارسی بہ یاد شاہد بر آں است عام گردانیدہ ذکر قلبی و لسانی ہمہ را فرا گرفتہ اند مگر بہر حال علت اطلاق ذکر بر ذکر لسانی ہموں دلالت اوست بر ذکر قلبی کہ بناء غیر بودن آں ازاں بیاں است پس اگر دلالتش بیاں در دروغ بر آید۔ ایں اسم از پیشانیش محو خواہد شد و اطلاق ذکر ایں وقت غلط خواہد بود و منجملہ

مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

خواہد گردید۔ نہ از قسم

مَا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

تا محللاں را بجاں دست آویزی بآیت

كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

بود۔ آری اگر تسمیہ ذبح بجز الفاظ نکاح و طلاق و عتاق در تاثیر خود محتاج نیت نبودی۔ چنانچہ در بادی النظر از کلام ہدایت انجام حضرت سرور انام صلی اللہ علیہ وسلم

ثَلٰثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَ هَزْلُهُنَّ جِدٌّ

بمیں می تراود۔ اگرچہ تحقیق ایں معنی در مقدمات گذشتہ آمد البتہ اگر بر ظاہر آیت

كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ

چسپیدہ ایں قسم ذبائح را کہ نیت بہر غیر خدا است و بر زبان نام پاک او تعالیٰ۔ چنانچہ در بز شیخ سدو می باشد اگر حلال مے گفتند البتہ بجائی خود بود مگر اول تخصیص نبوی صلی اللہ علیہ وسلم امور ثلاثہ مذکورہ را

اور حنفی مسلک کے موافق ذکر کلی مشکک[1] ہے کہ اسکے زیادہ مقدم اور زیادہ اول افراد میں سے قلبی ذکر ہے اور زبانی ذکر دوسرے درجے پر ہے۔ یا یہ کہ عموم مجاز کے طور پر ذکر کو اصلی معنی سے کہ قلبی ذکر ہوتا ہے جیسا کہ اس کا فارسی میں یاد سے ترجمہ اس پر گواہ ہے عام قرار دے کر قلبی اور لسانی ذکر نے تمام کو گھیر لیا ہے مگر ہر حال میں ذکر لسانی کو ذکر کہنے کی علت ہی اسکی ذکر قلبی پر دلالت ہے کہ ذکر لسانی سے ذکر قلبی کے بہتر ہونے کی بنیاد اسی پر ہے پس اگر ذکر قلبی پر ذکر لسانی کی دلالت جھوٹی ہو تو یہ نام اس کی پیشانی سے مٹ جائیگا اور اس وقت ذکر کا اطلاق اس پر غلط ہوگا اور

مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

میں داخل ہو جائے گا نہ کہ

مَا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

کی قسم سے تاکہ حلال کہنے والوں کو

كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

سے سند پکڑنے کی مجال ہو۔ ہاں اگر ذبح کے وقت اللہ کا نام لینا نکاح، طلاق اور عتاق کے لفظوں کی طرح تاثیر میں خود نیت کا محتاج نہ ہوتا جیسا کہ ظاہر نظام کلام ہدایت انجام حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم تین چیزیں ہیں کہ کامل ہیں جد ہے اور مذاق میں بھی جد ہے سے بھی مترشح ہوتا ہے۔ اگرچہ اس معنی کی تحقیق مقدمات میں گذر چکی، اس وقت البتہ اگر (اس) آیت

كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ

کے ظاہر پر چسپاں کر کے اس قسم کے ذبائح کو کہ جن میں غیر خدا کی نیت ہے اور زبان پر اس بلند خدا کا پاک نام جیسا کہ شیخ سدو کے بکرے میں ہوتا ہے، اگر حلال کہتے تو اپنی جگہ ٹھیک مگر اول نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ تین امور (نکاح، طلاق، عتاق) کی تخصیص

---

[1] کلی مشکک کے متعلق ہم پہلے کسی کتاب کے حاشیے میں کچھ لکھ چکے ہیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

باآنکہ ہزل اس نیز حکم جد دارد دعبارہ ظہور اعتبار نیت ذابح ہر قسم کہ باشد کافی است۔

دوم فرق قربانی وغیر قربانی وہدایا و بُدن وغیرہا احکام کہ محض برفرق نیت مبنی است ودلیل است روشن بر آنکہ باوجود اتحاد صورت ذبح و ذکر مقرر ایں فرق از نیت خاستہ و اگر بالفرض دریں بارہ تسمیہ ذبح نیز ہم عنان نکاح و طلاق و عتاق باشد باز ہم چہ سود کہ نیت را در نکاح ہم تاثیری است کہ ہمہ میدانند۔ حدیث

مَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا
أَوِ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا

وحدیث فاظفر بذات الدین

اول بریں قدر دلالت دارد۔ دوم نکاح بقصد اتباع سنت سنیہ یا احراز از زنا یا قصد صحبت صالح یا صالحہ بوقوع آمدہ باشد از نکاح بغرض تلذذ یا تحصیل مال بستہ شود افضل است ومجمل حدیث

ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ الخ

آں است کہ نکاح و طلاق وغیرہ بانیت و بی نیت ہر طور کہ باشد برابر ثمرہ و موجب آثار اصلی نکاح و طلاق می باشند اما آنکہ در صورت نیت ہم تفاوتی رونمی دہد و فرقے پدید نمی آید ہرگز از کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم در ذہن عاقل نمی آید و میدانی کہ در صورت نیت لغیر اللہ ایں نیت کہ نیت نیست تا چشم محللاں خنک شود بلکہ نیت است لغیر اللہ چہ ظاہر است کہ

اس طور پر کہ ان تینوں کو مذاق میں کہنا بھی حقیقت کا حکم رکھتا ہے ہر قسم کے ذبح کرنے والے کی نیت کے آثار کے ظاہر ہونے کیلئے یہ امور کافی ہے دوسرے قربانی اور غیر قربانی اور ہدایا[1] اور بدن وغیرہ احکام کا فرق جو کہ صرف نیت کے فرق پر مبنی ہے اس بات پر روشن دلیل ہے کہ ذکر مقرر بسم اللہ اور ذبح کی صورت کے اتحاد کے باوجود یہ فرق نیت سے پیدا ہوا ہے۔ اور اگر بالفرض اس بارے میں ذبح کے وقت کی بسم اللہ بھی نکاح، طلاق اور عتاق کے ہم مرتبہ ہو جائے تو پھر کیا فائدہ کہ نکہ نیت کو نکاح میں بھی ایسی تاثیر ہے جس کو سب جانتے ہیں۔ حدیث

جس شخص کی ہجرت دنیا کی طرف ہو کہ وہ اسے پایا چاہتا ہے یا عورت کیطرف کہ اس سے نکاح کرنا چاہتا ہے تو اسکی ہجرت اسی کے لئے ہے)

اور حدیث فاظفر بذات الدین (دیندار عورت سے نکاح کرکے کامیاب ہو جاؤ) اول اسی قدر پر دلالت رکھتی ہے۔ دوسرے نکاح کو سنت سنیہ یا زنا سے بچنے کیلئے یا صالح آدمی کا صالحہ عورت کیساتھ سنت کے ارادے سے وقوع میں آیا ہو یقیناً ایسا نکاح) اس نکاح سے جو لذت حاصل کرنے یا پانے کی غرض سے ہو افضل ہے اور اس حدیث

ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ

کے معنی یہ ہیں کہ نکاح اور طلاق وغیرہ بانیت اور بغیر نیت جس طور سے بھی ہوں، اصلی نکاح اور طلاق کے اثبات کا موجب اور مثمر ہو جائے لیکن یہ کہ نیت کی صورت میں بھی کوئی بھی فرق ضرور نہیں ہوتا تو یہ بات ہرگز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام سے کسی سمجھنے والے کے ذہن میں نہیں آتی ہے اور تم جانتے ہو کہ غیر اللہ کی نیت کی صورت میں یہ بات نہیں ہے کہ نیت نہیں ہے کہ حلال کہنے والوں کا

[1] ہدایا اور بدن سے مراد قربانی کے وہ جانور ہیں جنکو حجاج کے مواقع میں ذبح کرتے ہیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

اضافت خداوندی یا اضافت غیر خداوندی از لوازم خصوصیت نیت است نہ چیز دیگر۔ و اگر باین لحاظ کہ در نکاح و طلاق عمل نمی الفاظ ایجاب و قبول یا أَنْتِ طَالِقٌ مثلاً می باشد کہ در صورت ہزل نیت اصلی نیز در ضمن آں می باشد و این جا عمل کہ خواستگار نیت است اراقت دم است تسمیہ بمقابل نیت خدا یا غیر خدا فائدہ متردد می ساخت آید کہ از تفاوت آنچہ کہ مذکور شد تفاوت در فعل ذبح کہ ریختن خون است ظہور خواہد کرد۔ مگر این تفاوت را با تسمیہ چہ کار کہ آں از نیت ذبح جدا افتادہ است و ازیں جہت است کہ قول آں گفتہ کہ عمل تسمیہ بظہور آمد و بر تحقق قرار عملی نیست و ہمانا بشابہ نکاح و طلاق ہزل است کہ خالی از نیت می باشد۔

جواب شبہ جواب اول اینکہ مفہوم مخالف است کہ از تخصیص ثُلُثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ می برآید و بتائید إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ نزد حنفیہ واجب الاطاعت گردیدہ

ذبح بے تسمیہ نزد حنفیہ حرام دوم ازیں جہت الجہال را البتہ ے توان فریفت۔ اما عاقلان را باین چنیں شبہات فریفتن خیال باطل است۔ نزد حنفیہ اراقت دم در محل مخصوص با تسمیہ فعل واحد است در حق تذکیہ اگرچہ فی حد ذاتہ ہر دو از امور متباینہ باشند و بالجملہ اگر چنیں نگیرند تنہا فعل ذبح بی تسمیہ کارے از تذکیہ نیست۔ ورنہ متروک التسمیہ عمداً را حرام نمی گفتند۔ و نہ تنہا تسمیہ فعل فقط از اراقت دم از محل معلوم کار تذکیہ توان کرد۔ ورنہ جانوری را کہ بسم اللہ گفتہ بسنگ کشتہ باشند حلال می دانستند اندریں صورت تیغ کہ بنا و فعل ذبح بود جاں از نیت اثر بعد تسمیہ ظہور خواہد کرد۔

دل خوش ہو جائے بلکہ نیت ہے تو غیر اللہ کے نے ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ اضافت خداوندی یا اضافت غیر خداوندی نیت کے مخصوص کرنے والے لوازم میں سے ہے نہ کسی اور چیز کے اور اگر اس لحاظ سے کہ نکاح اور طلاق میں ایجاب و قبول کے الفاظ کا عمل یا اَنْتِ طَالِقٌ کو (جیسے طلاق ہو) مثال کے طور پر لیجئے ہو سکتا ہے کہ مذاق کی صورت میں اصل نیت اسکے اندر ہوتی ہے اور یہاں پر وہ عمل جو کہ نیت کا خواہشمند ہے خون بہانا ہے۔ خدا یا غیر خدا کی نیت کے مقابلے میں تسمیہ واقع ہو جو کسی شک کرنے والے کے دل میں آئے کہ آخر کے فرق سے جس کا ذکر ہو چکا ذبح کے فعل میں کہ خون بہانا ہے فرق ظہور میں آئیگا لیکن اس فرق کو تسمیہ سے کیا تعلق کہ وہ ذبح کی نیت سے الگ واقع ہوا ہے اور اس سبب سے کہہ سکتے ہیں کہ عمل تسمیہ ظہور میں آ گیا اور اس کا قرار کسی نیت پر نہیں ہے اور وہی ہزل کے طلاق اور نکاح کی جگہ ہے جو کہ نیت سے خالی ہوتا ہے۔

جواب شبہ اس کا پہلا جواب تو وہی مخالف مفہوم ہے جو کہ ثُلُثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ کی تخصیص سے نکلتا ہے اور انما الاعمال بالنیات کی تائید سے حنفیہ کے نزدیک واجب الاطاعت ہو گیا۔

حنفیہ کے نزدیک بغیر بسم اللہ کے ذبیحہ حرام ہے دوسرے یہ کہ ایسے ... سے بیوقوفوں کو البتہ فریفتہ کر سکتے ہیں لیکن عقلمندوں کو ان جیسی فضولیات سے فریفتہ کرنا باطل خیال ہے۔ حنفیہ کے نزدیک خاص جگہ سے بسم اللہ پڑھ کر خون بہانا ایک ہی عمل ہے تزکیہ کے حق میں اگرچہ فی حد ذاتہ وہ دونوں (بسم اللہ اور خون بہانا) ایک دوسرے کے خلاف ہیں اور کل دلیل اگر پوچھتے ہو تو غور کرو کہ بسم اللہ کے بغیر صرف ذبح کا فعل تزکیہ کا کام کرنے والا نہیں ہے ورنہ متروک التسمیہ عمداً کو حرام نہ کہتے اور نہ صرف بسم اللہ بغیر خاص جگہ سے خون بہانے کے علیحدہ ہو کر تزکیہ کا کام کر سکتا ہے ورنہ اس جانور کو جسکو بسم اللہ کہہ کر پتھر سے مار ڈالا ہو

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

مسلک امام شافعی در ذبح و نزد شافعیہ فعل ذبح اگرچہ بظاہر مستقل در تزکیہ نماید اما از اہل فہم نباید پرسید کہ نزد او و شاں نیز تسمیہ از متمات و لواحق فعل ذبح است، چیزی مستقل نیست کہ فعل ذبح را مستقل در تزکیہ تواں گفت۔

فرق میان احناف و شوافع اگر فرق است ہمیں است کہ حنفیہ ہمچو فعل کتابت کہ بی استعانت قلم از دست نمی برآید تزکیہ بابی استعانت تسمیہ وقت تذکر ممکن ندانند و شافعیہ و مالکیہ ہمچو پہنا کردن نان پندارند کہ بہ آرد چوبی مدور بر سنگ انداختہ پہنا کنند۔ یعنی نان را۔ و تنہا بدست نیز پہنا کنند اما تسمین صورت پہنا کہ بہ آلہ مذکور متصور است بی آلہ متصور نیست۔

از نسیان بسم اللہ نہ گفتن و اگر متروک التسمیہ سہواً را حلال گفتہ اند و اجانت داده از انساں تحمیل است کہ خوردن و نوشیدن صائم را ہمچو نسیان مفسد باشی چنانکہ خوردن و نوشیدن از اصل منافی صوم است بحقیقت چنانکہ دانی امساک است از خوردن پس ہمیں ترک تسمیہ بحکم

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

از مناقضات حلت و تزکیہ بود۔ اما چنانکہ آنجا رخصت داده اند و ازیں نواقض حسابی نگرفته اند اینجا نیز نسیان را مرفوع القلم داشته اند۔

بالجملہ چناں کہ آنجا صوم نبود و بوجہ حسن نیت در حساب صوم میگیرند اینجا تزکیہ نباید فہمید۔ اما بوجہ حسن نیت بحساب تزکیہ مے باید گرفت و نیت حسن ہمیں نیت قربانی یا حلال چاہیے۔ اس صورت میں وہ نیت کہ فعل ذبح کی بنیاد تھی وہی نسبت بسم اللہ کے پردے میں نجھ کرے گی۔

اور شافعیہ کے نزدیک فعل ذبح اگرچہ بظاہر تزکیہ میں مستقل رہتا ہے لیکن اہل فہم سے پوچھنا چاہیئے کہ انکے نزدیک بھی تسمیہ متمات اور فعل ذبح کے لواحق میں سے ہے کوئی مستقل چیز نہیں ہے کہ فعل ذبح کو تزکیہ میں مستقل کہہ سکیں۔

فرق درمیان حنفیہ و شافعیہ اگر فرق ہے تو یہی کہ حنفیہ فعل کتابت کی طرح کہ قلم کی مدد کے بغیر ہاتھ سے کتابت نہیں ہو سکتی تزکیہ کو بسم اللہ کی مدد کے بغیر، ذکر کے وقت ممکن خیال نہیں کرتے ہیں اور شافعیہ اور مالکیہ روٹی کے پھیلانے کی مانند گمان کرتے ہیں کہ بیلنے کے ذریعہ چکلے پر ڈالکر پھیلاتے ہیں یعنی روٹی کو۔ اور تنہا بیلنے اور چکلے کے بغیر ہاتھ سے بھی چوڑا تے ہیں روٹی کی صورت کا جس جیسا کہ بیلنے اور چکلے سے خیال میں آسکتا ہے اگر کے بغیر نہیں آسکتا۔

بھول کر بسم اللہ نہ کہنا اور یہ بات کہ علماء نے بھول کر بسم اللہ نہ پڑھے جانے کی صورت میں جانور کو حلال کہا ہے اور کھانے کی اجازت دی ہے تو یہ اسی قبیل سے ہے کہ روزہ دار کے بھولے تک میں کھانا پینے کے بارے میں تم نے سنا ہوگا جیسا کہ کھانا اور پینا اصل کے اعتبار سے روزے کو توڑ دیتا ہے مگر روزے کی حقیقت جیسا کہ تمہیں معلوم ہے کھانے پینے سے رکنا ہے۔ آیت بسم اللہ کا چھوڑ دینا بحکم آیت

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

علت اور تزکیہ ذبیحہ کے منافی امور میں سے ہے لیکن جیسی کہ وہاں روزے میں اجازت دیدی ہے اور ان منافی امور کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے تو یہاں ذبیحے میں بھی بسم اللہ بھول جانے والوں کو قابل مواخذہ نہیں سمجھا ہے الحاصل جیسا کہ وہاں روزہ نہیں جاتا اور حسن نیت کی وجہ سے صوم کے کھانے میں شمار کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی ذبیحے میں تزکیہ نہ سمجھا جائے لیکن حسن نیت کی وجہ سے تزکیہ کے کھانے میں شمار

toobaa-elibrary.blogspot.com

نیت قبول نعمت الٰہی است کہ فرمان

كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا

در بارۂ قبول آں صادر شدہ۔ بالجملہ تسمیہ چیز جداگانہ نیست بظاہر از متممات و آلات فعل ذبح است و فعل ذبح در حق آں گاہ فاعل است ہر آں۔ اگرچہ در وجود خود نیز فعلی است از افعال

نظر را تیز کردہ بنگر و اگر نظر را تیز کردہ بنگری قضیہ معکوس است۔ نیز کہ صفتی است فاعل تزکیہ بسم اللہ است و اراقت دم از محل معلوم از آلات آں اما جائی چنانکہ واقعی تزکیہ از تزکیہائی تسمیہ۔ ظاہری است و جائی از آثار تسمیہ باطنی کہ ہماں نیت تقرب یا نیت قبول نعمت است۔ و جنش خود فہمیدہ باشی۔ چہ تزکیہ از زکی بالفات آید کہ نام او تعالیٰ است نہ ایں فعل کہ او را بہ فسق و غیر زکی وصف تواں کرد۔

تزکیہ چیست و اگر گوئی تزکیہ عبارت از جدا کردن خون نجس است کہ از فعل ذبح برآید و صفتی است وجودی تا او خبث از خارج ترقی تواں بست۔

جواب جوابش ایں است کہ اول تزکیہ را تسلیم نمی کنم کہ موضوع بہر ایں معنی است ورنہ لازم بود کہ مجرد اراقت بطوری کہ باشد خصوصاً وقتیکہ از موضع معلوم ہم آوردہ شود۔ درین باب کافی می شد۔ چہ اراقت دم و رفتن خون محتاج بسم اللہ نیست کہ بے تسمیہ میسر نہ آید۔

و از ینجا است کہ اگر گفتی تسمیہ بہر فعل ذبح بجائی خود نیست و ہم اگر مراد از تزکیہ ہمیں است تاہم چہ زیاں۔ ایں وقت بگوئیم کہ حلت و اباحت اکل فقط بر تزکیہ موقوف نیست چیزی دیگر نیز باید کہ بی تسمیہ بدست نمی آید۔ الحق اثر کہ فقط تسمیہ تواں گفت نیز ضروری است در بارہ تعیین

کرنی چاہئے اور انھیں چیزوں میں قربانی کی نیت یا نعمت الٰہی کے قبول کی نیت ہے کیونکہ حکم

کھاؤ تم پاکیزہ چیزیں اور نیک عمل کرو

اسکی قبولیت کے بارے میں صادر ہوا۔ الحاصل بسم اللہ کوئی علیحدہ چیز نہیں ہے بظاہر فعل ذبح کے آلات اور متممات میں سے ہے اور ذبح کا فعل اس کے حق میں آپ کیلئے فاعل کی طرح ہے۔ اگرچہ وجود کی حد میں خود بھی افعال میں سے ایک فعل ہے۔

نظر کو تیز کرکے دیکھو اور اگر نظر کو تیز کرکے دیکھو گے تو قضیہ برعکس ہے۔ تزکیہ کا فاعل بسم اللہ ہے اور مقررہ جگہ سے خون بہانا اس کے آلات میں سے ہے لیکن کسی جگہ جیسا کہ تم نے جان لیا ہے تزکیہ ذبیحہ ظاہر تسمیہ کے طیب آثار میں سے ہے اور کسی جگہ ذکر قلبی کے آثار میں سے ہے کہ وہی تقرب کی نیت یا قبول نعمت کی نیت ہے۔ اسکی وجہ تم نے خود سمجھ لی ہوگی کیونکہ تزکیہ تزکی سے باشتقاق آتا ہے کہ اس اللہ تعالیٰ کا نام ہے نہ یہ فعل کہ جسکو فسق اور غیر زکی کے ساتھ وصف نہیں کر سکتے۔

تزکیہ کیا ہے اور اگر تم کہو کہ تزکیہ نجس خون کے دور کردینے کا نام ہے جو کہ ذبح کے فعل سے نکلتا ہے نہ کہ وجودی صفت ہے تاکہ علت ہے اس کے داخل کرنیکی تو قی بند سکیں۔

جواب اس بات کا جواب ہے کہ اول تو میں تزکیہ ہی کو تسلیم نہیں کرتا جو کہ اس معنی کیلئے موضوع ہے ورنہ لازم ہوگا کہ صرف خون بہانا جس طرح سے بھی ہو خاص طور پر اس وقت معلوم جگہ سے نکالا جائے اس بارے میں کافی ہوتا۔ کیونکہ خون کا بہانا اور خون کا گرانا بسم اللہ کا محتاج نہیں ہے کہ بسم اللہ کہے بغیر میسر نہ ہو سکے۔

اور یہیں سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ کہنے کا آلہ فعل ذبح کے لئے بجائے خود نہیں ہے۔ دوسرے اگر تزکیہ سے مراد یہی ہو تو بھی کیا نقصان ہے اس وقت ہم کہتے ہیں کہ کھانے کی حلت اور اباحت صرف تزکیہ پر موقوف نہیں ہے دوسری چیز بھی چاہئے جو بسم اللہ کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی ہے یعنی وہ اثر جس کو بسم اللہ کا فیض کہتے

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

نام آں اثر اختیار است۔ ہر چہ خواہند معین نمایند۔ تزکیہ گویند یا نام دگر نہند۔ بہر حال ذکر نام خدا ضروری است تا برکت ایں نام پاک گوشت مذبوح را مبارک نماید یا گوئی مذکر ایں امر ماند کہ ایں نعمت از عطایای خداوندی است نہ خود آفریدہ ایم نہ بزور بازوی خود از خزانہ یا گودام خدا تعالیٰ کشیدہ ایم۔ بالجملہ ایں کار کار بسم اللہ است۔

باقی ماند ایں کہ لفظ آں بکار است یا فقط تعقل آں نیز کافی است۔ ایں قصہ پیشتر مفصل مرقوم شد۔ مگر ہر چہ باد باد بہر حال بے صوت ما را قدم از تنہا تسمیہ بعید تزکیہ یا برکت مشارالیہا حاصل داشت کہ اسباب تطہیر نجس العین را پاک نگرداند۔ مزبلہ و مجاز و لحم خنزیر و خون و دیم و منی را پاک گردانیدن دشوار بود۔

اثر بسم اللہ خواندن نہ بر ہر جانور ست

بالجملہ قابل اثر بسم اللہ ہر جانور است بلکہ فقط طیبات و آنہم نہ ہر طیب بلکہ بعد ارتفاع دم کہ خون از انجاس است نہ طیبات تا گوشت مخلوط بدم و آغشتہ بخون را بخورند و پیچ نرسد۔ و پیدا است کہ قبل از ارتفاع دم اگر جانوری میرد و کشتہ شود خونش ہمہ گوشت او محو و مضمحل گردد۔ و چوں اندیشہ صوت خون نجس العین بود بطور ی با گوشت مخلوط شد کہ تدبیر آں ممکن نیست بھی نماند و صوت جدا کردنش از گوشت ہیچ نیست اگر بسم اللہ صد بار ہم خواندہ شود کاری نہ برآید و تزکیہ صورت نہ بندد۔

بالجملہ فعل ذبح بطور معلوم و مشروع گوشت مذبوح را چناں پاک و صاف میگرداند کہ یک قطرہ ہم در دروں نمی گذارد۔ اکنوں اگر نجاستے دگر قیست قابل آں شد کہ تسمیہ کار خود کند و متزکی و مبارک گرداند۔ عدہ آں نجاست دگر مانع قبول باشد خنزیر را دیدم کہ جملہ گوشت و پوست او از براز مردم متولد شدہ

ہیں ضروری ہے۔ ہاں اس اثر کے نام کے مقرر کرنے کے بارے میں تمہیں اختیار ہے جو چاہیں نام رکھیں۔ خواہ اس کو تزکیہ کہیں یا کوئی اور نام رکھیں۔ بہر حال نام خدا کا ذکر ضروری ہے تاکہ اس پاک نام کی برکت ذبح کئے ہوئے گوشت کو بابرکت بنادے یا یوں کہو کہ بسم اللہ اس امر کی یاد دلانے والی ہے کہ یہ نعمت خداوندی بخششوں میں سے ہے نہ ہم نے خود پیدا کی ہے نہ اپنے زور بازو سے خدا تعالیٰ کے گودام سے نکال کر لائے ہیں۔ بالجملہ یہ کام بسم اللہ کا کام ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ بسم اللہ کا نہ سے بولنا مطلوب ہے یا صرف اس کا تعقل بھی کافی ہے تو یہ قصہ پہلے تفصیل کیساتھ لکھا گیا ہے۔ مگر کچھ بھی ہو بہر حال خون پہلے کی مدد کے بغیر صرف اکیلی بسم اللہ سے تزکیہ یا اشاعت کی گئی برکت کی امید نہیں رکھ سکتے کیونکہ تطہیر کا سامان نجس العین کو پاک نہیں کر سکتا۔ ورنہ پیشاب پاخانہ خنزیر کا گوشت خون پیپ وغیرہ کو پاک کہنا پڑے گا جو درست نہیں ہے۔

بسم اللہ پڑھنے کا اثر ہر جانور پر نہیں ہوتا

بالجملہ ہر جانور بسم اللہ کے اثر کو قبول کرنے والا نہیں ہے بلکہ فقط پاکیزہ جانور اور وہ بھی نہ ہر طرح بلکہ خون خارج کر دینے کے بعد کہ نجس ہے نہ پاکیزہ تا آنکہ خون سے لتھڑے ہوئے اور خون میں بھرے ہوئے گوشت کو کھائیں اور یاد رکھیں اور ظاہر ہے کہ خون بہانے سے پہلے اگر کوئی جانور مر جائے اور کشتہ ہو جائے تو اس کا خون تمام کا تمام اس کے گوشت میں جذب اور تحلیل ہو جاتا ہے اور چونکہ اس صورت میں خون نجس العین ہوتا ہے کسی طور سے گوشت میں مل جل گیا کہ اس کے نکالنے کی کوئی تدبیر باقی نہیں رہتی اور گوشت سے اسکو علیحدہ کرنے کی کوئی صورت نہیں ہوتی اس صورت میں اگر سو بار بھی بسم اللہ پڑھی جائے تو کوئی کام نہیں بنتا اور تزکیہ کی صورت پیدا نہیں ہوتی ہے۔

بالجملہ ذبح کا عمل مقررہ طور اور شریعت کے مطابق ذبح کئے ہوئے جانور کو ایسا پاک صاف کر دیتا ہے کہ ایک قطرہ بھی اندر نہیں رہنے دیتا اب اگر دوسری کوئی اور نجاست نہیں ہوتی تو وہ اس قابل ہو گیا کہ بسم اللہ اس پر اپنا عمل کرے اور ذبح کو پاک اور بابرکت بنادے ورنہ دوسری نجاست قبولیت کو مانع ہوگی میں نے خنزیر کو دیکھا کہ اس کا تمام

toobaa-elibrary.blogspot.com

وقتیکہ جلالہ را بوجہ خوردن قاذورات مکروہ گردانیدہ باشند وطبیعتش ہیں تغذی نجاست بود ہر چہ اصل وہم غذا و طبعی او آں باشد چگونہ بایں وجہ ممنوع نہ بود۔ لیکن پیدا است کہ اندریں صورت علت ممانعت نجاست ظاہری گوشت باشد و سگ و گرگ و دیگر حیوانات غیر ماکول اللحم را دیدیم کہ غذائے آنہا اصل نجس نیست البتہ اخلاق زبوں دارند و بدتر از سبعیت خلقی دیگر چہ باشد۔

نظر بریں علت ممانعت آنہا نجاست ظاہری گوشت نبود اما تولد اخلاق ذمیمہ کہ از خوردن گوشت آنہا مثل عروض حرارت یا برودت بر مزاج خورندہ از تغذائے گرم یا بارد متوقع است و تجربہ معلوم۔ البتہ علت ممانعت آنہا بود مگر ہر چہ باداباد نجاست ظاہری اصل گوشت بود یا قوت تولید اخلاق ذمیمہ آنچناں نیست کہ بہ تدبیری جدا تواں کرد بلکہ اتصال نجاست لحم خنزیر کہ در حقیقت براز است بصورت گوشت وہم اتصال قوت تولید مذکورہ بدرجہا ازاں اتصال بالا است کہ بعد مردن خون را با گوشت حاصل می شود۔ بایں وجہ قابلیت تزکیہ بالبرکت یا ہر چہ نام نہند دریں مواضع توقع تواں داشت تا بسم اللہ خواندہ پاک یا مبارک گردانند۔

بالجملہ بسم اللہ دریں بارہ اصل است و فعل ذبح تتمہ و آلہ۔ نظر بریں ضرور است کہ نیت را اگر علاقہ باشد اول بر تسمیہ باشد و ثانیاً بفعل ذبح نہ آنکہ مجرد فعل ذبح عنوان نیت تمنوں است۔ و میدانی کہ قوی نیت بدزیادہ از ان

گوشت اور کھال آدمی کہ پاخانے سے تربیت پاتا ہے۔ جو جلالہ[1] (مرغی کو گندگیوں کے کھانے کی وجہ سے مکروہ گردانا گیا ہو اور اسکی علت یہی نجاست کا کھانا ہو جو چیز کہ اسکی طبعی اور اصل غذا ہو اس وجہ سے کیوں ممنوع نہ ہو لیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں ممانعت کی علت گوشت کی ظاہری نجاست ہوگی اور کتا اور چیتا اور دوسرے حیوانات جن کا گوشت حلال نہیں کو ہم نے دیکھا کہ انکی غذا اصل میں نجس نہیں ہے لیکن پھر بھی ان کی عادتیں خراب ہیں اور درندگی سے زیادہ بُری اور کیا عادت ہوگی۔

اس علت پر نظر رکھتے ہوئے ان جانوروں کی ممانعت گوشت کی ظاہری نجاست نہ تھی لیکن بلحاظ اخلاق کا پیدا ہونا کہ ان کے گوشت کھانے کی وجہ سے مثلاً کھانے والے کے مزاج پر گرم یا ٹھنڈی غذاؤں کی وجہ سے حرارت یا برودت کا عارض ہونا متوقع ہے اور تجربہ سے معلوم ہے اس لئے یہ باتیں البتہ انکی ممانعت کی علت تھیں مگر جو کچھ بھی ہو خواہ اصل گوشت کی ظاہری نجاست ہو یا بہ اخلاق کے پیدا ہونے کی قوت والی علت نہیں ہے کہ کسی تدبیر سے اس کو جدا کر سکیں بلکہ خنزیر کے گوشت کی نجاست کا اتصال بلکہ گوشت کی صورت میں درحقیقت پاخانہ ہے اور مذکورہ تولید کی قوت کا اتصال اس اتصال سے بدرجہا زیادہ ہے جو کہ مرنے کے بعد خون کو گوشت کیساتھ حاصل ہوتا ہے۔ اس وجہ سے تزکیہ بالبرکت کی قابلیت یا جو کچھ نام رکھیں اس موقع پر اسکی توقع نہیں رکھ سکتے کہ ہم بسم اللہ پڑھ کر اس کو پاک یا مبارک بنالیں۔

حاصل کلام یہ کہ بسم اللہ اس بارے میں اصل ہے اور ذبح کا فعل اس کا تتمہ اور آلہ ہے۔ اس بات کے پیش نظر ضرور ہے کہ نیت کا اگر تعلق ہوگا تو اول بسم اللہ سے ہوگا اور بعد میں عمل ذبح سے نہ کہ صرف ذبح کا فعل پوشیدہ نیت کا عنوان ہے اور تمہیں معلوم ہے

---

[1] وہ مرغی جو ہمیشہ گندگی کھاتی ہو۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

است کہ در لوم خنزیر و سگ و گرگ و بول و براز نہادہ اند کہ وقت اضطرار و نسیان و خطا و عدم علم استعمال این ناپاکی ہا مباح است۔ اما بہ نسبت نیت بدیں وقت اجازت نیست پس وقتیکہ تسمیہ مقرون بہ نیت حسی این ناپاکیہا را پاک نگرداند فقط لفظ تسمیہ تنہا نیت ناپاک را کہ در ناپاکی بمدارج بالا تا ناں است چگونہ پاک گرداند و پیدا است کہ در مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ وَمَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ حسن و قبح ہر چہ باشد از نیت تقرب الی اللہ و از نیت تقرب الی غیر اللہ باشد نہ از تنہا لفظ تسمیہ خدا و غیر خدا کہ در ہم تعلق الفاظ مذبوح خود روشن است کہ تا ان ہم داں متامل نشود حاصل در کنار۔

آری تعلق ملک کہ بصری است معنوی و اضافی از جنس جنس اثر پذیر دیعنی نیت نیک و بد کہ نیز امرے است معنوی و اضافت را داں مدخل است ہر چہ مدخل فصل و تشخص در جنس و نوع و اتصال است بآں ہر چہ اتصال تخصصات اعلاقہ ملک پیوستہ کار خود بے تواں کرد۔ مگر ایں قسم اتصال و مداخلت چناں نیست کہ سواء رجوع و تبدیل نیت زائل شود و بہ تدبیرے علاقہ معلوم را ازیں نجست پاک و صاف گرداند و پیدا است کہ سرمایۂ علت در اموال ہمیں علاقہ ملک است خواہ از اول باشد یا بہ بیع و شراو ہبہ صورت بندد یا بوجہ اباحت تحصیل استعمال حاصل آید اندریں صورت چنانکہ ایں اضافت یک جانب خود را کہ مالک است چناں حسن و قبیح میگرداند کہ اگر نیت نیک است مورد مراحم و الطاف میگردد۔ و اگر نیت بد است موجب سخط و عذاب ہمچناں طرف ثانی را کہ مملوک است حسن و قبیح گرداند۔ اگر نیت نیک است گوشت آں مملوک و ہموں گہ بری نیت کی بُرائی اس سے زیادہ ہے کہ خنزیر اور کتے اور بھیڑیئے کے گوشتوں اور بول و براز میں رکھدی ہے کہ اضطرار نسیان اور بھول چوک اور علم نہ ہونے کے وقت ان ناپاکیوں کا استعمال مباح ہے لیکن بدنیتی کی کسی وقت اجازت نہیں ہے پس جس وقت کہ بسم اللہ جیسی نیت کیساتھ کی ہوئی ان ناپاکیوں کو پاک نہیں کر دیتی تو صرف بسم اللہ کا تنہا لفظ "ناپاک نیت کو جو کہ ناپاکی میں اس سے کتنے ہی درجے زیادہ ہے پس پاک بنا سکتا ہے اور ظاہر ہے کہ مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ اور مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ میں جس قبح جو کچھ بھی ہو تقرب الی اللہ کی نیت کی وجہ سے اور تقرب الی غیر اللہ کی نیت کے باعث ہوگا نہ صرف اللہ اور غیر اللہ کے نام کے لفظ سے کہ ذبح کئے گئے جانور کے جسم سے الفاظ کا تعلق نہ ہونا خود روشن ہے کتنا ان بھی اس میں تامل نہیں کرتا چہ جائیکہ عاقل۔

ہاں ملک کا تعلق جو کہ ایک معنوی اور اضافی امر ہے اپنے ہم جنس سے اثر قبول کرتا ہے یعنی نیک و بد کی نیت کہ نیز معنوی امر ہے اور اضافت کو اس میں دخل دینے کی جگہ ہے جیسا کہ فصل و تشخص کا دخل جنس و نوع میں خاص کے ساتھ ایسا اتصال ہے جو کہ تخصصات کے اتصال کی طرح ملک کے علاقے کی وجہ سے اپنا کام ہمیشہ کر سکتا ہے مگر اتصال و مداخلت کی قسم ایسی نہیں ہے کہ نیت کی تبدیلی اور اس سے رجوع کے بغیر زائل ہو اور کسی تدبیر سے معلوم تعلق کو اس ناپاکی سے پاک صاف کر دیں اور ظاہر ہے کہ اموال میں علت کا سامان بھی ملکیت کا تعلق ہے۔ خواہ اول سے حاصل ہو یا بیع و شراء اور ہبہ سے ملکیت حاصل ہو یا بوجہ اباحت کے استعمال سے خواہ پہلے حاصل ہو جائے اس صورت میں جیسا کہ یہ اضافت اپنی ایک جانب کو کہ ملک ہے اس طرح اچھا اور بُرا بنا دیتی ہے کہ اگر نیت نیک ہے تو ہر بلاؤں اور عذابوں کا مسدود ہو جانا ہے اور اگر نیت بد ہے تو قہر اور عذاب کا مستوجب بنا دیتی ہے اسی طرح طرف ثانی کو جو کہ مملوک ہے اچھا اور برا بنا دیتی ہے۔ اگر نیت نیک ہے

toobaa-elibrary.blogspot.com

گردد چنانکہ در قربانی باشد واگر نیت بداست گوشت آں را حرام سازد۔ وایں صورت ہماں است کہ ماد پے تحقیق آں ہستیم۔

بالجملہ نیت را تاثیر مملوک رسائی است وصفی کہ ازاں نیت است ہماں ساری میگردد وچوں نگردد کہ احکام و آثار ذاتی اضافت ہیچ اصل اضافت تمام ہمچنیں دارد۔

ازیں جہت ضرور است کہ آثار نیت متعلقہ باضافت ہر دو جانب سرایت کنندہ زیادہ ازیں گردیں بارہ متکلم راقم دیگر ایں دفتر بطول انجامد باایں ہمہ در رسالہ کہ دربارہ تراویح نوشتہ ام ایں بحث را واشگاف نوشتہ ام اگر ہوسی باشد ہماں جا می باید دید۔

وجہ قید عند الذبح

اکنوں سخنی کہ گفتنی است ایں است کہ تقریرات گذشتہ ہمچو روز روشن شد کہ معنی قید عند الذبح نہ آں است کہ محللاتی مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ فہمیدہ اند بلکہ غرض ازیں قید اعتراز آناں است کہ اصل بنسبت جانور کی نیت غیر اللہ کردہ بتوفیق یزدانی توبہ کردہ باز گردیدہ باشد کہ اندریں صورت آں جانور بعد ذبح حلال خواہد شد و اثر نیت اول اصلا باقی نخواہد ماند یا غرض ازیں قید بیان واقع آں زمانہ است۔ چنانچہ قیود مندرجہ آیات مسطورہ الخ

وَاِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ

وغیرہا نیز محض اشارہ بہمیں قسم دارند چنانچہ پیشتر دانستہ باشی

مطابقت قول شاہ عبد العزیز و دیگر مفسراں

دریں تقریر ہر فہمیدہ و نافہمیدہ دانستہ باشد کہ اس تقریر پر ہر سمجھدار اور ناسمجھ تو جانور کا گوشت بابرکت اور مبارک ہو جائے گا جیسا کہ قربانی میں ہوتا ہے اور اگر نیت بری ہے تو اس جانور کے گوشت کو حرام کر دیتا ہے اور یہ صحت وہی ہے کہ ہم اس کی تحقیق کر چکے لکھ چکے ہیں۔

بالجملہ نیت کو مملوکہ مال تک رسائی حاصل ہے جو وصف کہ نیت کی طرف سے ہے اس میں سرایت کر جاتا ہے اور کیوں سرایت نہ کرے کہ اضافت کے ذاتی آثار اور احکام اصل اضافت کی مانند دونوں جانبوں میں قیام رکھتے ہیں اس سبب سے ضروری ہے کہ اضافت سے تعلق رکھنے والی نیت کے آثار دونوں جانب سرایت کریں۔ اس سے زیادہ اگر اس بارے میں قلم چلاؤں تو پھر یہ دفتر طویل ہو جائے گا ان سب باتوں کے باوجود میں نے تراویح کے متعلق رسالے میں جو میں نے لکھا ہے اس بحث کو صاف صاف لکھدیا ہے اگر زیادہ خواہش ہے تو اس میں دیکھنا چاہئے۔

عند الذبح کی قید کی وجہ

اب وہ بات جو کہنے کے قابل ہے یہ ہے کہ گذشتہ بیانات سے دن کی طرح یہ بات روشن ہو گئی کہ عند الذبح کی قید کے معنی وہ نہیں ہیں جو مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کو حلال سمجھنے والوں نے سمجھے ہیں بلکہ اس قید سے غرض اس بات سے احتراز ہے کہ اول کسی جانور کے متعلق غیر خدا کی نیت کر کے خدا کی توفیق سے توبہ کر کے واپس لوٹ گیا ہو کیونکہ ایسی صورت میں وہ جانور ذبح کے بعد حلال ہو جائیگا اور پہلی نیت کا اثر بالکل باقی نہیں رہیگا۔ یا اس قید سے غرض اس واقعہ کے بیان ہے چنانچہ سب ذیل آیات میں قید

یعنی وَاِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ

وغیرہا بھی محض اسی قسم کی طرف اشارہ رکھتی ہیں چنانچہ پہلے تمہیں معلوم ہو گیا ہوگا۔

مطابقت قول شاہ عبد العزیز صاحب و دیگر مفسرین رحمہم اللہ علیہم

اس تقریر پر ہر

toobaa-elibrary.blogspot.com

کہ در قول حضرت شاہ عبد العزیز قدس اللہ اسرارہ و قول مفسران دیگر ہرگز تخالفی نیست۔ البتہ در بادی النظر مردمان سادہ لوح را مخالفت بنظر می آید و سرمایۂ نزاع بہم میرسد و یکی بادیگری دست و گریبان میگردند و اگر بالفرض والتقدیر چنانکہ رفتہ را شب گویند خصومت پیشہ بی جہت من خود بپا برد بحکم آنکہ در مقدمات سابقہ عرض کردہ باشم کہ

یُعْرَفُ الرِّجَالُ بِالْمَقَالِ لَا الْمَقَالُ بِالرِّجَالِ

بلندی مقام علمی شاہ عبد العزیز

وتقدم وتاخر زمانی را در اعتبار علم و عدم آں دخلی نیست۔ واجب است کہ اول در کلام جملہ مفسران نظر اندازند و باز انصاف را پیش نظر داشتہ بفرمایند کہ شاہ عبد العزیز قدس اللہ اسرارہ در فہم دقائق شرعیہ و اغراض خداوندی و مقاصد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم از کدام کس کم اند اگر ما پرسندہ ما در ین قصد ہرگز تامل نیست کہ شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہ در فہم دقائق از اکثر پیشینیاں گوئی سبقت بردہ اند و میدانم ہر کہ عقل دادہ اند اگر چشم بصیرت و دیدۂ عقل خود را از چرک حسد و کینہ پاک کردہ خواہد دید لاریب بر قول احقر مہر خواہد کرد۔ البتہ کسانیکہ ازین دولت محروم اند یا سینہ را بکینہ آلودہ اند چہ سان روز را شب خواہند گفت۔

ذکر مکرر شاہ عبد العزیز

باز میگویم اگر علم و فہم شاہ صاحب از دیگراں زائد نیست بلکہ مساوی است یا کم تاہم چہ ہرج کہ ہم پیشینیاں گفتہ اند ؎

گاہ باشد کہ کودک نادان
بغلط بر ہدف زند تیرے

و ہم احقر بآں مضمون اشارہ کردہ اند ین صورت محاکمہ بین القولین و مناظرہ بین الدلیلین می باید کرد کہ جان گیا ہوگا کہ حضرت شاہ عبد العزیز صاحب قدس اللہ اسرارہ اور دوسرے مفسرین کے قول کے درمیان ہرگز کوئی مخالفت نہیں ہے البتہ ظاہر نظر میں سادہ لوح آدمیوں کو مخالفت نظر آتی ہے اور نزاع کا سامان بہم پہنچتا ہے اور ایک دوسرے کے ساتھ دست و گریبان ہوتے ہیں اور اگر بالفرض والتقدیر جبکہ دن کو رات کہتے ہیں تو جھگڑا تو لگے دلیل کے بغیر اپنی سی کہے جائینگے جیسا کہ سابقہ مقدمات میں میں نے عرض کیا ہے کہ

آدمی گفتگو سے پہچانے جاتے ہیں نہ گفتگو آدمیوں سے پہچانی جاتی ہے

شاہ عبد العزیز کی علمی بلند مقامی

اور تقدم و تاخر زمانی کو علم اور عدم علم کے اعتبار میں کوئی دخل نہیں ہے ضروری ہے کہ اول بمقام مفسرین کے کلام پر نظر ڈالیں اور پھر انصاف کو پیش نظر رکھتے ہوئے فرمائیں کہ شاہ عبد العزیز قدس اللہ اسرارہ شریعت کی باریک باتوں اور خداوندی منشاؤں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مقاصد کو سمجھنے میں کس عالم سے کم ہیں۔ اگر ہم سے پوچھیں تو ہم کو اتنی بات میں قطعاً تامل نہیں ہے کہ شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہ دقائق کے سمجھنے میں متقدمین میں اکثر اہل علم سے آگے بڑھ گئے ہیں اور میں جانتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے جس کو عقل رسا عطا فرمائی ہے اگر اپنی چشم بصیرت اور عقل کی آنکھ کو حسد اور کینہ کی میل سے پاک کر کے دیکھے گا تو بلاشبہ احقر کے قول پر مہر تصدیق لگا دیگا جو لوگ اس دولت سے محروم ہیں یا سینے کو کینے سے آلودہ کئے ہوئے ہیں وہ دن کو رات کہے جائینگے۔

شاہ عبد العزیز کا ذکر مکرر

میں پھر کہتا ہوں کہ اگر شاہ صاحب کا علم اور فہم دوسرے علماء سے زیادہ نہیں ہے بلکہ برابر یا کم ہے تو بھی کیا مضائقہ کہ اگلے بزرگوں نے کہا ہے

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک نادان بچہ
غلطی سے بھی نشانے پر تیر مار بیٹھتا ہے

اور احقر نے بھی اس مضمون کی طرف اشارہ کیا ہے اس صورت میں دونوں اقوال (شاہ عبد العزیز اور دیگر مفسرین) میں فیصلہ اور دونوں کی

toobaa-elibrary.blogspot.com

یکے از مقدمات سابقہ فقط ہمیں غرض عرض کردہ بودم

وایں را ہم بگذارید مامی گوئم

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

ہماں باشد کہ وقت ذبح تام غیر بر زبان برند و تشہیر سابق و نیت اولی را دریں باب ہیچ مدخلت نباشد مگر ماحصل ایں جملہ بجز ایں چہ باشد کہ ایں قسم را بطور مصطلح شرعی جملہ مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ نباید گفت۔ مگر ازیں قدر حلال نتواں گفت کہ ایں خیال آنقدر است محال آری اگر حرمت منحصر در مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ بودی چشم حلال خنک گردیدی و شائقین ذبیحہ شیخ سدو وغیرہ را در خوردن آں تردد پیش نیامدی۔ وقتیکہ اسباب حرمت کثیر باشند فقط ازیں قدر شاد نباید شد۔

باقی ماند اینکہ ازیں جا آناں اسباب کدام است البتہ ایں سخن گفتنی و شنیدنی است۔

سرمایۂ حرمت ایں قسم جانوراں

میگویم سرمایۂ حرمت ایں قسم جانوراں ہماں نیت غیر اللہ است و وجہ مداخلت ہمیں دریں قضیہ

از اوراق سابقہ بحمد اللہ روشن گشت و اینکہ در ذیل اسباب حرمت آں را ذکر نکردہ اند قابل آں نیست کہ بر بناء آں تردد باید کرد۔ غصب و سرقہ گوشت و جلال بودن جانور نیز در عداد اسباب حرمت مذکور نیست۔ اندریں صورت جرمیکہ بجانب شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہ عائد خواہد شد ہمیں قدر خواہد بود کہ آنچہ از قسم مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ نبود در بحث مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ در آوردند و آنچہ ازیں قطار نبود دریں سلک کشیدند۔ مگر صدر مباحث کہ استطراداً در کلام مفسراں دیرینہ و ہم دیگر مصنفاں دلیلوں میں مناظرہ کرنا چاہئے کہ سابقہ مقدمات میں سے ایک میں اسی غرض سے میں نے عرض کر دیا تھا۔

اور اس کو بھی چھوڑ دیں ہم کہتے ہیں

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

ممکن ہوگا کہ ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام زبان سے لیں اور پہلی تشہیر اور پہلی نیت کو اس بارے میں کوئی دخل نہ ہو۔ مگر ان سب کا تتبع اسکے سوا کیا ہے کہ اس قسم کو بجملہ مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ اصطلاح کے طور پر نہ کہنا چاہئے مگر اتنی بات سے حلال نہیں کر سکتے کیونکہ یہ خیال آنقدر محال ہے ہاں اگر حرمت مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ میں منحصر ہوتی تو حلال کہنے والوں کی آنکھیں ٹھنڈی ہو جاتیں اور شیخ سدو وغیرہ کے ذبیحے کو یعنی اس کے کھانے میں کوئی تردد پیش نہ آتا۔ جب حرمت کے اسباب بہت ہوں تو فقط اتنی بات سے خوش نہ ہو جانا چاہئے۔

باقی رہی یہ بات کہ یہاں ان اسباب میں سے کونسا سبب ہے تو البتہ یہ بات کہنے اور سننے کے قابل ہے۔

اس قسم کے جانوروں کی حرمت کا سبب

میں کہتا ہوں کہ اس قسم کے جانوروں کی حرمت کا سبب غیر اللہ کی نیت ہے اور اس معاملے میں اس کی مداخلت کی وجہ گذشتہ اوراق میں دن کی طرح روشن ہو چکی ہے۔ رہی یہ بات کہ حرمت کے اسباب کے ذیل میں اس کا ذکر نہیں کیا ہے اس بات کے قابل نہیں ہے کہ اسکی بنا پر تردد کرنا چاہئے۔ جانور کا غصب اور گوشت کی چربی اور جانور کا جلالہ (ناپاکی کھانے والی) ہونا ذکر کردہ حرمت کے اسباب کی گنتی میں نہیں ہے۔ اس صورت میں جو جرم کہ جناب شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہ کے اوپر عائد ہوگا وہ اتنا ہی ہوگا کہ جو جانور مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی قسم سے نہ تھا وہ مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی بحث میں وہ لے آئے اور جو مسئلہ اس بحث میں نہ تھا وہ اس سلک میں انہوں نے پرو دیا مگر سینکڑوں مباحث

toobaa-elibrary.blogspot.com

باوفی مناسبت مذکور می شوند همه از قسم جرائم معدود خواهند شد۔ تنہا شاہ صاحب را دریں جرم گرفتن کار انصاف نیست۔ با ایں ہمہ در تسمیہ باوصاف ہر جا اعتبار حال نمی باشد۔ گاہی زمانۂ ماضی را دریں باب قدوۂ خود می نمایند و وقتی زمانۂ استقبال را مطمح نظر می گردانند چنانچہ در مقدمات مسطورہ دانستہ۔ پس اگر شاہ صاحب بلحاظ زمانۂ گذشتہ ایں قسم را کہ ما در پے تحقیق آں ہستیم فقط باعتبار معنی لغوی و لحاظ زمانۂ ماضی منجملہ مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ شمردند اول گناہ دست کہ ایں قدر شور بے جا از چار طرف برخاستہ می آنکہ آرزوی تبرک شیخ سدو ایں ہمہ جا بے جا گویا نبودہ باشد۔ اگر ایں ست مقام واگذاشتہ است کہ حَبَّكَ الشَّيْءُ يُعْمِي وَيُصِمُّ والجنون مرفوع عنہ والقلم اللہ اعلم۔

ضمنی طور پر پرانے مفسرین اور دوسرے مصنفین کے کلام میں ادنیٰ تعلق کی وجہ سے مذکور ہوتے ہیں وہ مقام جرائم کی قسم میں شمار کئے جائینگے۔ اکیلے شاہ صاحب کو اس جرم میں پکڑ لینا انصاف کی بات نہیں ہے۔ ان سب کے باوجود وضعی اسماء میں ہر جگہ زمانۂ حال کا اعتبار نہیں ہوتا ہے کبھی گذشتہ زمانہ کو اس بارے میں پیش نظر رکھتے ہیں اور کسی وقت زمانۂ استقبال کو مطمح نظر بناتے ہیں چنانچہ کلمات مقدمات میں ہم نے معلوم کرلیا ہے۔ پس اگر شاہ صاحب نے زمانۂ گذشتہ کے لحاظ سے اس قسم کو کہ ہم جسکی تحقیق کے پیچھے لگے ہوئے ہیں فقط لغوی معنی کے اعتبار سے اور زمانۂ ماضی کے لحاظ سے منجملہ مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ شمار کیا تو یہ اول گناہ نہیں ہے کہ اس قدر بے جا شور چاروں طرف سے اٹھ کھڑا ہوا گویہ بات ہوگی کہ شیخ سدو کے تبرک کی آرزو تھی سب جا اور بے جا باتیں کہلائی ہونگی۔ اگر یہ تو در گذر کا مقام ہے کیونکہ تجار کسی چیز سے محبت کرتا ہیں اندھا اور بہرا بنا دیتا ہے اور مجنون اس قابل ہوتا ہے کہ اس پر کچھ نہ لکھا جائے واللہ اعلم

نوٹ:۔ اس مکتوب کا ترجمہ ۲۸ ذیقعدہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۶ فروری ۱۹۶۹ء بعد اتوار شروع کیا گیا اور بحمداللہ ۱۵ ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۴ مارچ ۱۹۶۹ء کو بوقت عشاء ۸ بجے ختم ہوا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

خلاصہ مکتوب ہفتم

و

تعارف مکتوب الیہ مولانا احمد حسن صاحب امروہوی

حضرت مولانا احمد حسن صاحب امروہوی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت حجۃ الاسلام نور اللہ مرقدہٗ کے عزیز ترین شاگرد تھے۔ شکل و صورت اور تقریر میں ہو بہو مولانا محمد قاسم صاحب نظر آتے تھے۔ اسی لئے عام طور پر معاصرین ان کو مثیل قاسمی کہتے تھے۔ تذکرۃ الکرام کے مصنف نے مولانا احمد حسن صاحب کا ذکر حسب ذیل الفاظ میں کیا ہے۔

پیدائش اور باپ دادا کا نام "علامہ زماں، افتخار زمانیاں، استاذ الاساتذہ، افضل الفضلاء، امام المحدثین، ذہین فطین، خوشرو، خوش خو، خوش تقریر" صاحب وجاہت و بزرگ عہد تھے۔ شاہ ابو القاسم بن حضرت شاہ ابن بدر چشتیؒ کے پوتے، پیر اکبر حسین کے بیٹے ۱۲۶۰ھ میں ولادت ہوئی۔

وطن امروہہ اور سادات حسینی آپ امروہہ ضلع مراد آباد میں حسینی سادات کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ اسی لئے مولانا محمد قاسم صاحب ان کو میر صاحب کہکر پکارا کرتے۔

ابتدائی تعلیم آپ نے ابتدائی تعلیم اور عربی و فارسی کی ابتدائی اور درمیانی کتابیں اپنے وطن امروہہ کے اعلیٰ اساتذہ مولانا رافت علی صاحب۔ مولانا کریم بخش صاحب بخشی اور مولانا محمد حسینؒ صاحب جعفری سے پڑھیں۔ مولانا رافت علی شیعوں کے مقابلے میں سنیوں کے بہت بڑے مناظر تھے اور انہوں نے شیعوں کے رد میں کئی کتابیں بھی لکھی تھیں جن میں سے اکثر طبع ہو کر شائع ہو چکی تھیں۔ دوسرے استاد مولانا کریم بخش صاحب مولانا قاری امام الدین بخشی امروہی خلیفہ شاہ غلام علی دہلوی و استاذ قاری عبد الرحمٰن صاحب پانی پتی کے صاحبزادے تھے۔ ان اساتذہ کے علاوہ امروہہ کے ماہر اور حاذق طبیب حکیم امجد علی خاں صاحب سے آپ نے طب کی تعلیم حاصل کی۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب سے تلمذ امروہہ سے آپ حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے اور جہاں جہاں نانوتہ، میرٹھ، دیوبند میں حضرت الاستاذ قیام کرتے وہیں مولانا احمد حسن بھی ساتھ ہوتے۔ فیض صحبت قاسمی اور تعلیم قاسمی نے شاگرد کو کندن کر دیا اور اس شفقت اور محبت سے پڑھایا جو پہلے زمانے کے اساتذہ کا دستور

toobaa-elibrary.blogspot.com

تھا۔ الغرض مولانا امروہوی کامل ہو کر نکلے اور استاد کی زندگی ہی میں درس و تدریس کا کام شروع کر دیا۔ آپ کی تعلیم کے حصول کا دور تقریباً ۱۸۷۶ء سے ۱۸۸۵ء تک معلوم ہوتا ہے۔ یا یوں سمجھئے کہ دار العلوم دیوبند کی بنیاد ۱۸۶۶ء سے ۱۹۰۱ء تک کے درمیانی عرصے کا دور ہے۔

بیعت پہلے اپنے استاذ محترم مولانا محمد قاسم صاحب سے بیعت کی اور آپ کی وفات کے بعد حاجی امداد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے روحانی فیوض و برکات حاصل کئے۔

ملازمت تعلیم کے حصول کے بعد آپ نے خورجہ ضلع بلند شہر کے عربی مدرسے میں سب سے پہلے ملازمت کی جسکی بنیاد حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے رکھی تھی۔ یہاں آپ صدر مدرس رہے۔ بعد ازاں گلاوٹھی سنبھل اور پھر دہلی کے مدارس میں صدر مدرس رہے۔ دہلی کا مدرسہ جس میں ملازم رہے مدرسہ عبد الرب تھا جیسا کہ امیر الروایات سے واضح ہے۔ مولانا خلیل الرحمٰن صاحب کو جو سند اپنے قلم سے لکھ کر دی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں۔

"کتبہ وحررہ احقر الزمن احمد حسین حسینی علی عفی عنہ فی المدرسۃ العربیۃ الواقعۃ فی الدھلی"

اسی زمانے میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب یعنی ۱۲۹۲ھ میں دہلی میں منشی ممتاز علی صاحب کے مطبع مجتبائی میں کام کرتے تھے مولانا فخر الحسن صاحب بھی مدرسہ عبد الرب میں ملازم رہے ہیں۔

مدرسہ شاہی مراد آباد خورجہ، سنبھل، دہلی کے مدارس کے بعد مولانا احمد حسن صاحب مدرسہ شاہی مراد آباد میں جو مدرسۃ الغرباء کے نام سے نامزد تھا بحیثیت صدر مدرس ملازم ہوئے۔ یہ مدرسہ ۱۲۹۶ھ میں مولانا محمد قاسم صاحب کے پیارے سے قائم کیا گیا تھا۔ رمضان ۱۳۰۳ھ تک اس مدرسے سے تعلق رہا۔ اسی عربی مدرسے کے شاگردوں میں مولانا حافظ عبد الرحمٰن صاحب صدیقی امروہوی محشی بیضاوی، قطب الوقت مولانا حافظ عبد الغنی صاحب پھلاودی ضلع میرٹھ، مولانا محمد یحییٰ صاحب شاہجانپوری (مرتب افادات احمد یہ تلمی)۔ مولانا محمود حسن صاحب سہسوانی، مولانا عبد الحق صاحب ساکن پیلی بھیت قاضی عبد الباری صاحب ساکن گنگوہ کشمیر اور مولانا خادم حسین صاحب امروہوی خاص خاص شاگرد ہو کر نکلے۔ ۱۳۰۳ھ میں سات سالہ کی ملازمت کے بعد وہاں سے مستعفی ہو گئے۔

مدرسہ عربیہ جامع مسجد امروہہ یہ مدرسہ اور بہت سے مدارس عربیہ ہندوستان میں قاسم العلوم کے جاری کردہ ہیں۔ مولانا احمد حسن صاحب نے مراد آباد سے آکر پھر اسکو ترقی دی۔ مدرسے کے لئے تعمیرات کا بھی اضافہ کیا۔ مسجد کے مشرق میں دار الحدیث اور آس پاس کئی درسگاہیں بنوائیں جہاں آپ تفسیر و حدیث، فقہ اور دیگر مضامین پڑھاتے تھے وہاں طب کی تعلیم بھی دیتے تھے۔

مولانا احمد حسن صاحب دار العلوم دیوبند میں مدرس کی حیثیت میں جس زمانے میں امروہے کے مدرسے کی ترقی میں آپ مصروف تھے تو ابتدائے مدرسہ سے چند سال بعد دار العلوم دیوبند کی مجلس شوریٰ نے آپ کو دیوبند بلا لیا۔ لیکن ابھی آپ کو دار العلوم دیوبند پڑھاتے ہوئے دو ماہ گذرے تھے کہ اہل امروہہ دیوبند آئے اور ان کو واپس لے گئے اور انکے واپس جانے کی ارکان مجلس دیوبند نے بخوشی اجازت دیدی۔ یہاں واپس ہو کر مولانا پھر

toobaa-elibrary.blogspot.com

کہیں ملازمت کے سلسلے میں نہیں گئے۔ آخر جو سب کا انجام ہونا ہے مولانا کا بھی ہوا اور ۲۹ ربیع الاول ۱۳۳۸ھ مطابق ۹ دسمبر ۱۹۱۹ء کی رات میں عشا کی نماز کے بعد آپ کا انتقال ہوگیا۔ جناب مولانا حافظ محمد احمد صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے نماز جنازہ پڑھائی جو ان دنوں اتفاق سے امروہہ گئے ہوئے تھے اور جامع مسجد امروہہ کے صحن کے جنوبی گوشے میں دفن کر دیئے گئے انا للہ وانا الیہ راجعون۔ مزید حالات ہماری کتاب انوار قاسمی جلد اول میں پڑھیے۔

مولانا احمد حسن کی تقریریں ہندوستان کے گوشے گوشے میں ہوئیں۔ ہندوستان کے خاص مقررین میں حضرت شاہ محمد اسمٰعیل صاحب شہید، حضرت مولانا محمد قاسم صاحب، حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی شمار ہوتے ہیں۔ انہی خواص میں مولانا احمد حسن صاحب بہترین مقرر تھے اور بعد ازاں حلقۂ دار العلوم دیوبند میں ایک خاتم المقررین علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی گذرے ہیں اور پھر مولانا محمد طیب صاحب ہیں اور مولانا حفظ الرحمٰن صاحب سیوہاروی اور ان سے پہلے مولانا مظہر الدین شیرکوٹی ایڈیٹر الامان و وحدت دہلی فاضل دیوبند بہترین مقرر تھے۔

مولانا احمد حسن صاحب علوم عقلیہ اور نقلیہ دونوں میں ید طولیٰ رکھتے تھے اور سچ یہ ہے کہ اپنے زمانے کے اعلیٰ اور ارفع علماء میں سے تھے۔ مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی نے انکی وفات پر جو مضمون تحریر فرمایا اور جو القاسم ربیع الثانی ۱۳۳۹ھ میں شائع ہوا لکھتے ہیں:۔

"مولانا احمد حسن صاحب کی تقریر، تحریر، ذہانت، فطرت، اخلاق اور علوم عقلیہ اور نقلیہ میں کامل دستگاہ ضرب المثل تھی اور سب سے زیادہ قابل قدر اور ممتاز کمال مولانا کا یہ تھا کہ حضرت قاسم العلوم والخیرات کے دقیق اور غامض علوم کو ان ہی کے لب ولہجہ اور طرز ادا میں نہایت صفائی اور سلاست کے ساتھ بیان فرماتے تھے۔"

مولانا نے ۱۹۱۱ء میں موتمر الانصار مراد آباد کے اجلاسوں کی صدارت فرمائی اور ایک خطبہ صدارت بھی لکھا اور ایک زبردست وعظ بھی بیان فرمایا۔ اس کے بعد دنیا سے رخصت ہو گئے اور میرٹھ کی موتمر الانصار کے جلسے میں جو کہ دار العلوم دیوبند میں مولانا عبید اللہ سندھی کی کوشش سے قائم ہوئی تھی شرکت نہ فرما سکے۔ ؎

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

آئندہ کا مکتوب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے انہی کے جواب میں تحریر فرمایا ہے مولانا احمد حسن صاحب نے ہندوستان میں مسلمانوں کو سود دینے کے بارے میں مولانا سے اس لئے دریافت کیا تھا کہ آیا ہندوستان جبکہ غیر مسلم انگریزوں کے زیر نگیں ہے تو کیا یہ دار الحرب ہے اور کیا دار الحرب کے ہوتے ہوئے مسلمان اگر سود لیں تو جائز ہے یا نہیں؟

خلاصہ مکتوب قاسمی

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جس تحقیق سے اس مسئلے کا جواب دیا ہے یہ حقیقت میں انہی کا کام تھا۔ مکتوب میں آپ دیکھیں گے کہ مولانا نے ایک مجتہد اور فقیہ کی حیثیت سے مسئلہ اٹھایا ہے اور مسئلے کے کسی پہلو کو تشنہ نہیں چھوڑا۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

بلکہ ائمہ مجتہدین کے اجتہادات پر بھی کہیں کہیں آپ کو حاکمانہ انداز نظر آئے گا اور بعض حالات میں کسی خاص امام کے قول کو ترجیح دینا انکے اپنے منفردانہ رنگ کی غمازی کرتا نظر آتا ہے۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب علیہ الرحمۃ تحریر فرماتے ہیں کہ ہندوستان اگر دارالحرب ہو تو جب تک دارالحرب سے سود لیکر دارالاسلام کو ہجرت نہ کر جائیں اس وقت تک یہ سود کا روپیہ ملکیت میں نہیں آتا اور نہ اس کا دارالحرب میں رہتے ہوئے کھانا حلال ہی ہے۔ اسی طرح اگر کفار دارالاسلام میں سے مسلمانوں کا مال چھین کر دارالکفر میں لے جائیں تو اب انکا قبضہ مکمل ہو جائے گا۔ لیکن جب تک مسلمانوں کا مال کفار کے قبضے میں دارالاسلام کے اندر موجود ہے اس کا حکم غصب کا حکم ہے ان اموال کو کفار سے دارالاسلام میں واپس لینے کی قوی امید کی جاسکتی ہے۔ الغرض جس طرح دارالاسلام میں رہتے ہوئے اموال مسلمین کو کفار چھین لیں تو وہ کلیۃً قبضہ نہیں سمجھا جاتا اسی طرح دارالحرب میں مسلمان اگر حربی سے سود لیں تو اس پر اس وقت تک مکمل قبضہ نہیں ہوگا جب تک دارالاسلام کو ہجرت نہ کر جائیں۔

یہ لکھ کر مولانا لکھتے ہیں۔ اس طرح مال پر ملکیت ہو جانے کے بعد اموال کی پاکیزگی کا مسئلہ دوسرا ہے۔ یعنی جس طرح شراب اور خنزیر کو بیع کے ذریعہ حاصل کرنا چاہیں تو مسلمان کے لئے یہ بیع باطل ہے اسی طرح سود اور جوئے اور چوری اور غصب کا مال مسلمان کے لئے حرام ہے۔ بعد ازاں مولانا لکھتے ہیں:-

اگر کوئی مسلمان امان طلب کر کے دارالحرب میں گیا یا حکومت دارالحرب کی ذمہ داری پر دارالحرب میں ہی مقیم ہو گیا اور کسی کافر یا دارالحرب کے کسی مسلمان سے سود یا جوئے کا معاملہ کیا تو ان سے بیع وشرا کی مانند ملک انصاف کے لئے وہ سود یا قمار کا معاملہ مفید نہ ہوگا اس سبب سے ضروری طور پر کفار کی ملک رہے گا کیوں کہ یہ ملک ان کا ملک ہے اور قبضہ کلی ان کا قبضہ کلی ہے تو جب تک مذکور مسلمان دارالحرب میں ہے تو حنفیہ کے اصول کے مطابق سود اور جوئے کے مال کا مالک نہ ہوگا جو اس نے ان ذرائع سے حاصل کیا ہے ہاں جب دارالحرب سے سود اور جوئے کے مالوں کو باہر لے آیا اور دارالاسلام میں آگیا تو غلبۂ استیلاء اور نئے قبضے کی وجہ سے اس مال کا مالک ہو گیا اور یہ قول کہ کان ربٰوٰ بین المسلم والحربی یعنی مسلمان اور حربی میں سود نہیں ہے مدلل ہو گیا..... لیکن جو شخص اس دیار (ہندوستان) کی آب وہوا سے دل لگائے بیٹھا ہے (یعنی ہندوستان میں رہتا ہے)..... اس کی نظر میں (اگر ہندوستان) دارالحرب بھی ہو پھر بھی اس قسم کے (سود کے) مال کا حلال سمجھنا اس کی خام خیالی ہے..... بالفرض اگر ہندوستان میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا جائز بھی ہو تو یہ جواز اس کے عدم جواز سے بدتر ہوگا۔

اسکے بعد مولانا محمد قاسم صاحب تحریر فرماتے ہیں:-

میرے عزیز کسی چیز کی اباحت معصیت کے اٹھ جانے کو لازم نہیں آتی..... چونکہ صاحب شریعت کا مقصد گناہ سے پرہیز اور طاعت کی طرف متوجہ کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اس لئے گناہوں سے بچنے اور طاعتوں کی تکمیل کی کوشش کرنی چاہئے اور اباحت اور غیر اباحت کو نہیں دیکھنا چاہئے۔ جو اباحت لوگوں کے اصرار اور کم ہمتی

toobaa-elibrary.blogspot.com

کی وجہ سے ہو جیسا کہ ہبس، مسور، پیاز کی اباحت میں آپ نے سنا تو اس اباحت کو کم بختوں کے بارے میں خدا کے غضب اور نافرمانی پر مبنی سمجھنا چاہئے اور اس سے پرہیز کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔

اگر فرض کرلو دارالحرب میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا حلال بھی ہو تو اس کو بالکل معصیت خیال کرنا چاہئے۔ اس اباحت کا مطلب وہی ہجرت کر جانا ہے۔"

پھر حضرت مولانا محمد قاسم صاحب مستند فقہا کے حوالے سے یہ لکھتے ہیں کہ دارالاسلام اس وقت تک دارالحرب نہیں بنتا۔ جب تک وہ تمام صورتیں باطل نہ ہو جائیں جن سے دارالاسلام دارالاسلام رہتا ہے بلکہ دارالاسلام اس وقت تک رہتا ہے جب تک کہ اسلام کے علائق میں سے کوئی تعلق باقی رہتا ہے یہی مرجح ہے بلکہ دارالحرب کے اگر بعض قرائن حتم ہو جائیں کہ اس میں مسلمانوں کے احکام جاری ہوتے ہیں تو دارالحرب دارالاسلام بن جائے گا۔

ان فقہا کے اقوال سے صرف اتنی بات ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ دارالاسلام کب تک دارالاسلام رہتا ہے اور یہ کہ دارالحرب کب دارالاسلام بن جاتا ہے۔ مقصد صرف یہ ہے کہ اسلام کے احکام کے اجراء کے باعث کوئی ملک دارالاسلام رہتا ہے لیکن کیا ہندوستان میں اسلام کے حکم برطانیہ کے زمانے میں رائج تھے اگر نہیں تو پھر ہندوستان کیا ہے اس کے متعلق مولانا آخر میں تحریر فرماتے ہیں۔

ہندوستان مولانا محمد قاسم کی نظروں میں دارالحرب تھا

مطلب کا خلاصہ یہ ہے کہ اول تو ہندوستان کے دارالحرب ہونے میں شبہ ہے جیسا کہ منقول روایات سے آپ کو معلوم ہو گیا اگرچہ اس ناچیز کے نزدیک راجح یہی ہے کہ ہندوستان دارالحرب ہے۔ دوسرے مسلمان پناہ گزیں کو دارالحرب کے رہنے والے سے اور وہاں کے مقیم مسلمان سے دارالحرب میں سود لینے کے جواز میں اختلاف ہے اور وہ بھی ایسا اختلاف کہ تمام امت ایک طرف ہے اور تنہا امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ ایک طرف۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

مکتوب ہفتم

در بیان عدم جواز گرفتن سود مسلماناں را در ہندوستان و ہم در
ہندوستان میں مسلمانوں کو سود لینے کے ناجائز ہونے پر اور نیز زمین
بیان عدم جواز آمدنی اراضی مرہونہ وغیرہ
رکھی گئی زمینوں کی آمدنی کے ناجائز ہونے کے بیان میں

(بنام مولانا سید احمد حسن صاحب امروہوی تلمیذ قاسمی رحمہما اللہ علیہما)

ساتواں مکتوب

کہ اصل مکتوبات کی کتاب میں آٹھواں ہے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کمترین بی تمیزاں بخدمت عزیز عزیزاں مولوی سید احمد حسن
صاحب زاد اللہ عزہ وقدرہ

سلام مسنون بجا آوردہ گذارش پیرا است۔ دو قرآں عزیز
باستدعاو تحقیق جواز و عدم جواز اخذ ربا مستمنان اہل اسلام
را از دار حرب رسیدہ سرمایۂ کامرانیہا گردیدند۔ مگر ایں مسئلہ
را دیدم کہ از اعظم مسائل عظیمہ و اہم مہمات دینیہ است ناخنم

بے تمیزوں میں سب سے زیادہ بے تمیز عزیزوں میں سے ایک عزیز
مولوی سید احمد حسن صاحب زاد اللہ عزہ وقدرہ۔

سلام مسنون بجا لاکر عرض پرداز ہے۔ آں عزیز کے دو
خط مستامنین[1] اہل اسلام کو دار حرب سے سود لینے کے جواز اور
عدم جواز کے متعلق پہنچکر کامرانیوں کا سرمایہ بنے۔ مگر میں نے
اس مسئلہ کو دیکھا کہ عظیم الشان مسائل میں سے زیادہ عظیم اور

[1] مستامن وہ شخص کہلاتا ہے جو کفار کی حکومت میں قیام کے لئے ان سے امن طلب کر رہا ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

در گره کشائی از چنیں ابحاث ہیچ است۔ آنانکہ شبہا دراز بدود چراغ چشم را سرمہ سا کردہ اند، بمطالعہ کتب فقہ زانوے ادب دو تہ نمودہ عمر دراز بسر آوردند۔ اگر در چنیں مضامین لب بجنبانند زیبا است کہ ایں کار کار اوشان است۔ من نابکار را دریں کارہا سر فرود آوردن نشاید کہ ہر کاری ہر مردی۔ تاہنوز عبور بر مسائل ضروریہ ہم میسر نیست تا تحقیق از چنیں مسائل کہ دریں قدر عمر رفتہ یکروز ہم ضرورت تفتیش آں نیفتادہ چہ رسد۔ مگر خاطر عزیزاں عزیز است۔ آنچہ بعضوے خاطرم می نگارند من دریں ورق میگذارم مگر اول سخن چند قابل گذارش میدارم بشنو۔

اینکہ علت حدوث و بقاء ملک قبض است

اول اینکہ علت حدوث و بقاء ملک قبض است نہ غیر کہ علت ہمیں یک باشد، و آنچہ بیع و شراء و اجارہ و ہبہ و وصیت و میراث را از موجبات ملک شنیدہ باشی بنایش ہم ہمیں است کہ بایں اسباب استحقاق قبض ہم میرسد و ہمیں است کہ بر بائع تسلیم و قبض دادن واجب آمد و مشتری را بیع قبل القبض ممنوع گشت و ہبہ قبل القبض ناتمام ماند و اگر وصیت و میراث را قبل القبض مفید ملک گفتی از راہ ملاحظہ سرسری است۔ در بیع و ہبہ قبضہ بائع و واہب قبل تسلیم موجود است و ہم خود موجود تا وقتیکہ خود بدو نسپارد چہ تواں گفت کہ مشتری و موہوب لہ قابض و متصرف شدند۔

دینی وجوہات میں سے ایک اہم معاملہ ہے۔ میرا ناخن تدبیر ان جیسی بحثوں میں گرہ کشائی سے عاجز ہے۔ جن لوگوں نے لمبی لمبی راتوں میں چراغ کے سامنے آنکھوں کو تپایا ہے اور فقہ کی کتابوں کے مطالعہ کرتے وقت زانوئے ادب کو تہ کر کے عمر دراز بسر کی ہے اگر ان جیسے مضامین میں لب ہلائیں تو زیبا ہے کہ یہ کام انہی کا کام ہے۔ مجھ جیسے ناکارہ کو ان کاموں میں غور کرنا لائق نہیں ہے کیونکہ ہر آدمی کا جدا کام ہوتا ہے۔ ابھی تک ضروری مسائل پر بھی عبور میسر نہیں ہے۔ کجا ان جیسے مسائل کی، کہ اتنی عمر گذر گئی ایک دن بھی تفتیش کی ضرورت نہیں پڑی تحقیق کہاں سے ہوتی۔ لیکن عزیزوں کی خاطر داری مقصود ہے۔ اس لئے جو کچھ بعض اشخاص میرے دل پر لکھتے ہیں وہ میں ان صفحات میں لکھ چھوڑتا ہوں مگر اول چند باتیں قابل گذارش ہیں سن لیجئے۔

پہلا مقدمہ یہ کہ علت حدوث و بقاء ملک قبضہ ہے

اول یہ کہ ملک کے باقی رہنے اور حدوث کی علت قبضہ ہے نہ اور کچھ کہ علت صرف یہی ایک ہے اور بیع و شراء، اجارہ اور ہبہ اور وصیت و میراث کو ملک کے اسباب میں سے تم نے سنا ہی ہے ان کی بنیاد بھی اسی قبضے پر ہے کہ ان اسباب کی وجہ سے قبضے کا استحقاق حاصل ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ بیچنے والے پر چیز کا سپرد کرنا اور قبضہ دینا ضروری ہوا اور خریدار کو قبضے سے پہلے کسی چیز کا بیچنا ممنوع ہوا اور ہبہ بھی قبضہ سے پہلے مکمل نہیں اور یہ بات کہ وصیت اور میراث کو قبضے سے پہلے ملک کیلئے مفید پاتے ہو تو یہ سرسری نظر کی بھول ہے۔ بیع اور ہبہ میں بائع اور ہبہ کرنے والے کا قبضہ سپرد کر دینے سے پہلے موجود ہے اور خود بھی موجود۔ جب تک خود اس کو حوالے نہ کرے تو پھر کہا جا سکتا کہ خریدار اور جس کو کوئی چیز ہبہ کی گئی ہے وہ اس پر قابض اور متصرف ہو گئے۔

بالجملہ ارتفاع قبض بائع و واہب و قیام قبض مشتری و موہوب لہ بحالش بی تسلیم بائع و واہب صورت نہ بندد و در میراث و

بالجملہ بیچنے والے اور ہبہ کرنے والے کے قبضے کا اٹھ جانا اور خریدار اور جس شخص کو مال ہبہ کیا گیا اس کے قبضے کا قائم ہونا

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

وصیت تا وقتیکہ مورث و موصی گوہر حیات بجیب و دامان ایں بدان داشت و قبضش بدستور بود وارث و موصی لہ را اختیار تصرف دراں اموال نبود۔ چوں آں خود از میان برخاست و جہاں بجہان آفرین سپرد قبض او نماند کہ اجتماع قبض وارث و موصی لہ حسب اشارہ مورث و موصے در قبض و تصرف خود آرد بجاست کہ مانعی نیست۔ تحقق اشارہ در وصیت خود ظاہر است۔ و آں قصہ را اگر یاد کنند کہ در اول درباره اموال بر میت واجب بود کہ وصیت تعیین حصص بس ماندگان نماید و باز آنرا منسوخ کردہ خود حصص اوشاں را تعیین کردند۔ خود بخود واضح میشود کہ در مؤنتہ وصیت مونتہ او کردہ اند نہ آنکہ او را از میان کسیوا فگندند۔ اندرک صحت تسلیم از طرف مورث و موصی لہ چہ احسن بہ ثبوت پیوست و زائد از ان تحقیق گشت کہ در ہیچ وقت بنظر آمد۔ چہ آنجا اگر از میان میخیزند بکسی میشوند و چناں نمیخیزند کہ باز احتمال عود نباشد و ایں جا چناں از میان میخیزند کہ بجز نام ہیچ نمی گذارند۔ مرکب از آمدن را پس کردہ میروند۔ و اگر تسلیم از مورث و موصی لہ ہماں بود کہ در عالم حیات بدست وارث و موصی لہ می سپرد ند باری ازیں چہ کم کہ چوں مورث و موصی ازیں جہاں برخاست و عالم را از خس و خاشاک وجود خود پرداخت قبض او نیز نماند۔ اکنوں بتسلیط مالک الملک وارث و موصی لہ آں اموال را بقبض و تصرف خود در آرند سرمایہ ملک و شاں باز ہماں قبض باشد کہ بود۔

اس کی جگہ پر ان دونوں بائع اور واہب کے تسلیم کئے بغیر صورت اختیار نہیں کریگا اور میراث اور وصیت میں جب تک کہ مورث (مرنے والا) اور موصی (وصیت کرنے والا) جب تک زندہ ہے اور اس کا قبضہ بھی بدستور ہے تو وارث اور جسکو وصیت کی گئی ہے اس کو ان اموال میں تصرف کا اختیار نہ ہوگا۔ ہاں جب مورث مر گیا اور دنیا سے ہی اٹھ گیا تو پھر اس کا قبضہ نہیں رہا کیونکہ وارث اور جس کو وصیت کی گئی اسکے قبضے کا مورث اور موصی کے قبضے کیساتھ اکٹھا ہونا ناممکن ہوگا۔ اب وارث اور جس کیلئے وصیت کی گئی وہ اگر مورث اور وصیت کرنے والے کے اشارے کے مطابق اپنے قبضے اور تصرف میں لے آئے تو درست ہے کہ ان کے مرنے کے بعد کوئی آڑے آنے والی بات نہیں ہے۔ اشارہ کا ثبوت وصیت میں خود ظاہر ہے۔ اور اس قصے کو اگر یاد کریں کہ شروع اسلام میں اموال کے بارے میں میت پر واجب تھا کہ وہ اپنے بعد میں ہونے والے وارثوں کے حصوں کے تعین کی وصیت کرے اور پھر اس حکم کو منسوخ کر کے خود صاحب شرع نے ان کے حصوں کو مقرر کر دیا تو اس بات سے خود بخود واضح ہو جاتا ہے کہ وصیت[1] کی ذمہ داری اور مشقت برداری میں شارع نے مدد کر دی۔ زیرہ کہ اس کو درمیان ہی میں سے اٹھا پھینکا ہے۔ اس صورت میں مورث اور موصی کی طرف سے تسلیم کرلینا بڑے اچھے طریقے سے ثابت ہو گیا اور اس سے بھی زیادہ تحقق ہو گیا کہ جو بیع اور ہبہ میں دیکھنے میں آیا

کیونکہ اگر بائع اور واہب درمیان سے ہٹتے ہیں اور الگ ہوتے ہیں تو ایسے طور سے نہیں اٹھتے کہ پھر لوٹ آنے کا احتمال نہ ہے اور یہاں وراثت میں اس طرح درمیان سے اٹھ جاتے ہیں۔ کہ نام کے سوا اور کچھ نہیں چھوڑتے۔ لوٹنے کی سواری کے قدم کاٹ کر جاتے ہیں اور اگر مورث اور وصیت کرنے والے سے سپردگی وہی تھی کہ جو زندگی کے زمانے میں وارث اور جس کو وصیت کی گئی ہے کے ہاتھ میں سپرد کر دیتے تو پھر اس سے کیا کم کہ جب مورث اور موصی اس دنیا سے اٹھ گیا اور دنیا کو اپنے وجود سے پاک کر گیا تو اس کا قبضہ بھی باقی نہ رہا۔ اب مالک الملک خداوند تعالیٰ کی طرف سے مسلط کر دینے سے وارث اور موصی لہ کو یہ حق پہنچتا ہے کہ ان اموال کو اپنے قبضے اور تصرف میں لے آئیں۔ لہٰذا ان کی ملکیت کا باعث وہی قبضہ ہوگا جو کہ تھا۔

---

[1] یعنی اللہ تعالیٰ نے خود حصے مقرر کر کے مرنے والے کی اس طرح مدد کر دی کہ اس کو حصے مقرر کرنے کی ضرورت ہی نہیں رہی۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

فرق میان ہر دو صورت

فرق اگر برآمد ہمیں قدر برآمد کہ در صورت اولی قبض وارث و موصی لہ فرع قبض مورث و موصی باشد و دریں صورت قبض وارث و موصی لہ قبض بالاستقلال بود۔

بہر توضیح ہیں سخن، یعنی میگویم کہ انشاء اللہ ایں معما را از ہم کشاید۔

توضیح معما بامثال سنگی کہ زیر سقف و یا سائبان بر فرش نہادہ باشند

اگر سنگی صغیر زیر سقفی یا سائبانی بر بالاء فرشی نہادہ باشند ایں سنگ با آں سقف و سائبان و ایں فرش دو نسبت مختلف دارد۔ بہ نسبت سائبان و سقف تحت است و نسبت فرش فوق۔ مگر منسوب و منسوب الیہ حقیقی ہر دو نسبت نہ ایں سائبان و فرش اند فی، بلکہ چیز سائبان و فرش زیر سنگ منسوب و منسوب الیہ حقیقی ایں دو نسبت اند۔ و از جہت کہ اگر سائبان و سقف را از بالا کشیدہ بجایش سائبانی و سقفی دگر نصب کنند یا فرش زیریں را از زیر کشیدہ بجایش فرش دگر گستراند و دریں کشاکش سنگ بہماں جہت خود باشد نسبت تحتیت و فوقیت سنگ مذکور متبدل نشود۔ ہماں فرش و سائبان کہ بمقام فوق و تحت بودند متبدل شدند۔

غرض اگر تبدل راہ یافتہ در اطراف نسبت راہ یافتہ در عین نسبت راہ نیافتہ چنیں احوال مملوکہ را با مالکان خود نسبتی است معلوم کہ منسوب الیہ حقیقی آں نسبت مقام مالکان ہست یعنی مقام قابضیت۔ پس تا وقتیکہ احوال بمقام متبوعیت انداز تبدل قائمان مقام قابضیت تبدلی و تغیری در متبوعیت

دونوں صورتوں کا فرق

فرق اگر نکلا تو اتنا ہی نکلا کہ پہلی[1] صورت میں وارث اور موصی لہ کا قبضہ مورث اور موصی کے قبضے کا فرع ہوگا اور اس صورت میں وارث اور موصی لہ کا قبضہ مستقل قبضہ ہوگا۔

اس بات کی وضاحت کیلئے میں ایک بات کہتا ہوں، جو انشاء اللہ اس معمے کو حل کر دیگی۔

پتھر کی مثال سے جو چھت یا سائبان کے نیچے اور فرش کے اوپر ہو معمے کا حل

اگر ایک چھوٹا پتھر کسی چھت یا سائبان کے نیچے اور فرش کے اوپر رکھا ہوا ہو تو اسکی چھت اور سائبان اور فرش کے ساتھ دو مختلف نسبتیں اور تعلقات ہونگے۔ وہ پتھر سائبان اور چھت کے اعتبار سے نیچے ہے اور فرش کی نسبت سے اوپر ہے مگر منسوب اور منسوب الیہ حقیقی (سائبان، چھت اور فرش) ان دونوں نسبتوں کے نہ تو زیر سائبان اور فرش ہیں، نہیں بلکہ سائبان اور فرش کا چیز اور سنگ کا چیز ان دونوں نسبتوں کے حقیقی منسوب اور منسوب الیہ ہیں اور یہیں سے ثابت ہوا کہ اگر سائبان اور چھت کو اوپر سے ہٹا کر اسکی جگہ کوئی دوسرا سائبان اور چھت نصب کریں یا نیچے کے فرش کو نیچے سے کھسکا کر اسکی جگہ دوسرا فرش بچھا دیں اور اس کھینچا تانی میں پتھر اپنی جگہ میں رہے تو ذکر کئے گئے پتھر کی فوقیت و تحتیت کی نسبت نہیں بدلیگی ہاں فرش اور سائبان جو اوپر اور نیچے تھے بدل گئے۔

غرض یہ ہے کہ اگر تبدیلی نے راہ پائی ہے تو اوپر نیچے ہونے کی نسبت کے اطراف میں راہ پائی ہے۔ عین فوقیت اور تحتیت میں راہ نہیں پائی۔ اسی طرح مملوکہ اموال کو مالکوں کے ساتھ معلوم تعلق ہے کہ اس تعلق کا اصلی منسوب الیہ مالکوں کا مقام یعنی قابضیت کا مقام ہے پس جب تک کہ اموال مقبوضیت کی جگہ میں ہیں

---

[1] پہلی صورت یہ ہے کہ مورث یا موصی اپنی زندگی میں وارث اور موصی لہ کے حوالے کر دیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

آنہا راہ نیابد۔ و بدیں سبب ملک بمعنی مملوکیت کہ از اوصاف اموال است بمالکان بحال خود باشد۔ اما ملک بمعنی مالکیت کہ صفت مالکان است دو مرتبہ دارد۔

مالکیت را دو مرتبہ است | یکی مطلق و عام — دوم مقید و خاص

اوّل ہماں انتساب بمقام قابضیت است کہ در صورت تبدل تبدل نشود۔

دوم انتساب مقتضیات خاصہ مالکاں کہ بہ تبدل آنہا متبدل و متغیر گردد۔

بالجملہ ملک مطلق یعنی مالکیت مربوط بمطلق قابضیت است و ملک مقید و خاص یعنی مذکور منوط بقابضیت خاصہ است مگر ہر چہ باشد مرجع ملک ہمیں قبض است و بس۔

ملکیت کفار بقبض است بر اموال مسلماناں | و از نجا است آنکہ شنیدہ کہ کفار قبل بر اموال مسلمین و احراز آنہا بدار الحرب مالک آں گردند و از ملک مسلمین برآید۔

شان اموال مسلماناں کہ کفار بقبض آوردند اما ہنوز از دار الاسلام بروں نبردند | آری تا وقتیکہ از دار الاسلام بروں نبردہ اند

امید استخلاص آں قوی است کہ ہنوز از حیز مسلماناں بروں نبردہ اند۔

کفار تا ملک مسلماناں را بقبض آوردہ بیروں دار الاسلام نبردند حکم غصب دارد | تا اینزم کفار را ہمچو غاصباں

تو قابضیت کے قائم مقاموں کی تبدیلی سے انکی مقبوضیت میں کوئی تبدیلی اور تغیر راہ نہیں پاتا ہے اور اس سبب سے ملک بمعنی مملوکیت جو کہ اموال کی صفات میں سے ہے اسی طرح اپنے حال پر رہیگی لیکن ملک مالکیت کے معنی میں جو کہ مالکوں کی صفت ہے اس کے دو مرتبے ہیں۔

مالکیت کے دو مرتبے | ایک مطلق و عام — دوسرا مقید اور خاص

اوّل یعنی مطلق و عام قابضیت کے مقام کی طرف تعلق قائم کرتا ہے جو تبدیلی کی صورت میں نہیں بدلتا ہے۔

دوسرے مالکوں کے خاص امتیازات کا تعلق جو مالکوں کے بدلنے سے بدل جاتا اور تبدیل ہو جاتا ہے۔

بالجملہ ملک مطلق یعنی مالکیت مطلق قابضیت کیساتھ مربوط ہے اور ملک مقید و خاص یعنی مالکیت قابضیت خاصہ سے متعلق ہے مگر جو اور کچھ ہو ملکیت کا مرجع یہی صرف قبضہ ہے۔

کفار کی مسلمانوں کے اموال پر ملکیت قبضے کی وجہ سے ہے | اور اس سے معلوم ہوا جو ہم نے سنا کہ کفار کے مسلمانوں کے اموال پر قبضے سے اور انکو دار الحرب میں لے جانے سے اس کے مالک ہو جاتے ہیں اور وہ اموال مسلمانوں کی ملکیت سے نکل جاتے ہیں۔

مسلمانوں کے اموال کی پوزیشن جو کفار نے قبضے میں لے لیا لیکن ابھی دار الاسلام سے باہر نہیں لے گئے | ہاں جب تک کہ دار الاسلام سے باہر نہیں لے گئے

ان اموال کو چھڑا لینے کی قوی امید ہے کیونکہ ابھی مسلمانوں کے قبضے سے باہر نہیں لے گئے ہیں۔

مسلمانوں کی ملک کو کفار قبضے میں لیکر دار الاسلام سے باہر نہیں لے گئے غصب کا حکم رکھتا ہے | اس وقت تک کافروں کو

toobaa-elibrary.blogspot.com

دارالاسلام باید پنداشت کہ بامداد امیر المومنین رفع قبض ایشاں متصور است۔ واز نجا است آنچہ امام ابو حنیفہؒ فرمودہ اند کہ:۔

قول امام ابو حنیفہ

قضاء قاضی در معاملات ظاہراً و باطناً نافذ میگردد۔ چہ مدافعۃ جور جائراں بامداد قاضی متوقع بود۔ چوں خود قاضی دگراں را دہانید اکنوں مدد از کہ جویند۔

باقی ماند اینکہ ایں ملک از طیبات باشد یا خبائث ایں سخن دیگر است کس نمی داند کہ اسباب خبیثہ موجب خبث ملک باشد و اسباب طیبہ موجب طیب آں۔

رزق غنیمت طیب است

واز نجاست کہ غنیمت را رزق اطیب قرار دادند و رزق سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم زیر لواء اوشاں نہادند چہ سبب قبض امری است کہ امور دیگر در حسن و طیب بآں نمیرسند۔

سبب اجرت عبادت کہ ممنوع و حرام است

و آنکہ اجرت عبادت ممنوع و حرام گردید سببش ہمایں است کہ حسن عبادت کاری است نکردنی و جہتی دگر است۔

عبادت از حقوق خداوندی است۔ بعض حقوق خود را طلبیدہ آنرا فرض نام شد و بعض را تقاضا نیست۔ اگر بندگاں فہمیدہ ادا نمایند فبہا۔ ازیں طرف دارو گیر نیست پس اگر کسی عوض ایں حقوق متاع دنیوی گیرد حق خداوندی را بار دیگراں فرو نہد باشد و میدانی کہ فرو نہفتن حقوق و اموال بندگاں چہ نوع اجازت اوشاں ظلم است تا بحق خداوندے چہ رسد۔

دارالاسلام کے حاصلوں کی طرح سمجھنا چاہئے کیونکہ امیر المومنین کی مدد سے کفار کا قبضہ اٹھ جانا متصور ہے اور یہی وجہ ہے جو امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ:۔

قول امام ابو حنیفہ

قاضی کا فیصلہ معاملات میں ظاہری اور باطنی طور پر نافذ ہو جاتا ہے کیونکہ ظالموں کے ظلم کی مدافعت قاضی کی مدد سے متوقع ہوتی ہے لیکن جب قاضی نے خود دوسروں کو مال وغیرہ دلا دیا تو پھر کس سے مدد مانگیں گے۔

باقی رہی یہ بات کہ یہ ملک پاکیزہ ہے یا ناپاک یہ دوسری بات ہے کون نہیں جانتا کہ ناپاک اسباب ملک کی ناپاکی کا موجب ہیں اور پاکیزہ اسباب ملک کی پاکیزگی کے موجب ہیں۔

مال غنیمت کی روزی زیادہ پاکیزہ ہے

اور یہیں سے یہ بات بھی نکلی کہ علماء نے مال غنیمت کے رزق کو زیادہ پاکیزہ قرار دیا اور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا رزق انہی کے جہاد کے جھنڈے کے نیچے رکھا۔ کیونکہ قبضے کا سبب ایسا سوال ہے کہ دوسرے امور اچھائی اور پاکیزگی میں اس مقام کو نہیں پہنچتے۔

عبادت کی اجرت کا سبب جو کہ ممنوع و حرام ہے۔

اور عبادت کا معاوضہ جو ممنوع (ناجائز) اور حرام ٹھہرا اس کا سبب یہ نہیں ہے کہ اچھی عبادت ایک ایسا کام ہے جو کرنے کے قابل نہیں اسکی وجہ تو یہ ہے (اور وہ یہ ہے کہ) عبادت خداوند تعالیٰ کے حقوق میں سے ہے مگر بعض حقوق کا اس نے بندوں سے مطالبہ کیا اس کا نام فرض ہو گیا اور بعض حقوق کا اسکی طرف سے تقاضہ نہیں ہے۔ اگر بندے خود ہی سمجھ کر ادا کریں تو اچھی بات ہے۔ خدا کی طرف سے کوئی پکڑ دھکڑ نہیں ہے پس اگر کوئی شخص ان حقوق کے بدلے میں دنیاوی پونجی لے لے تو گویا اس نے خداوند تعالیٰ کے حق کو دوسروں کے ہاتھ بیچ ڈالا۔ اور آپکو معلوم ہے کہ بندوں کے اموال اور حقوق ناروا خرچ کرنا بھی انکی اجازت کے بغیر ظلم ہے تو آنکہ خداوندی حق کو بیچ ڈالنا اور بھی بڑا ظلم ہے۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

ازینجا دانسته باشی کہ اجرت نفل عبادت ہم حرام سخت است چہ ادائے حق کسی کسی دادن امانت کسی بدیگری بی اجازت او و آں ہم بوجہ نفلی است مریح کہ عاقلی نہ پسندد و عوض آنرا طلب ننماید۔ اگرچہ صاحب حق خود طلب نماید۔

مال غنیمت معاوضہ جہاد نیست

در جہاد فروختن و خریدن غنیمت

آری قتل و قمع کفار اشرار غرض رفع و ازالہ خبث ایشاں از وجہ عالم مستلزم قبض و تصرف در اموال و اشاں مے گردد۔ چنانچہ ظاہر است و متاع غنیمت را عوض جہاد نتواں گفت۔ با ایں ہمہ نقصان اجر آخرت در صورت حصول غنیمت سزاوار آں است کہ شائبہ رغبت باموال در ظاہر محرک او در حرکت نہ نماید۔

۲۔ سخن دوم کہ تمہید دیگر است

سخن دوم ایں است کہ قبض اہل اسلام باشد یا کفار موجب ملک است ما بدوم تنبیہ۔

قبض جزئی و قبض کلی کہ موجب ملک است

یکی قبض رعایا کہ قبض جزئی است دوم قبض حاکم کہ قبض کلی است اول با آخر ہماں نسبت دارد کہ نور ارض بنور آفتاب یا مفتاح و قلم بدست

قبض رعایا تابع قبض حاکم است

چنانکہ اینجا نور ارض و مفتاح و قلم در حرکت و سکون خود تابع حرکت و سکون آفتاب و دست باشد ہمچناں قبض رعایا در حرکت و سکون تابع قبض حاکم است۔ اگر اموال رعایا بقبض حاکم اسلام است مثلاً اموال اوشاں نیز بقبض اوشاں

یہاں سے تمہیں یہ بھی پتہ لگ گیا ہوگا کہ نفل عبادت کی اجرت بھی سخت حرام ہے۔ کیونکہ کسی کو کسی کا حق دیدینا اور کسی کی امانت کسی دوسرے کو اسکی اجازت کے بغیر دیدینا اور پھر معاوضہ لیکر تو یہ صاف ظلم ہے جس کو کوئی عقلمند پسند نہیں کرتا اور اس کے عوض کچھ پانا کبھی خیال نہیں کرسکتا۔ اگرچہ صاحب حق خود طلب کرے۔

مال غنیمت جہاد کا معاوضہ ہے

اور جہاد میں (عبادت کا) خریدنا اور فروخت کرنا نہیں ہے۔ ہاں شریر کافروں کا قتل اور استیصال صفحۂ ہستی سے انکی خباثت کے دور کرنے کے لئے انکے اموال میں تصرف اور قبضے کو مستلزم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ واضح ہے اور غنیمت کے مال کو جہاد کا معاوضہ نہیں کہہ سکتے۔ یا ایں ہمہ غنیمت کے حاصل کرنے کی صورت میں آخرت کے ثواب کا نقصان اس بات کی سزا ہے کہ اموال کی طرف رغبت کا کوئی حصہ ظاہر میں اس حرکت کا محرک معلوم ہوتا ہے۔

دوسری بات جو کہ دوسری تمہید ہے

دوسری بات یہ ہے کہ مسلمانوں کا قبضہ ہو یا کفار کا ملکیت کا موجب ہوتا ہے لیکن دو طرح سے ہے۔

قبض جزئی اور قبض کلی جو ملکیت کا موجب ہے

ایک تو رعایا کا قبضہ جو کہ بعض جزئی ہے دوسرے حاکم کا قبضہ جو کہ قبض کلی ہے اول قبضہ دوسرے قبضے سے ایسی ہی نسبت رکھتا ہے جیسا کہ زمین کا نور آفتاب کے نور سے یا کنجی اور قلم کی نسبت ہاتھ کے ساتھ۔

رعایا کا قبضہ حاکم کے قبضے کے تابع ہوتا ہے

جیسا کہ یہاں زمین کا نور اور کنجی اور قلم اپنی حرکت اور سکون میں ہاتھ اور سورج کے سکون اور حرکت کے تابع ہوتے ہیں اسی طرح رعایا کا قبضہ حرکت اور سکون میں حاکم کے قبضے کے تابع ہے۔ اگر مثلاً رعایا کے اموال حاکم اسلام

toobaa-elibrary.blogspot.com

باشد وملوک اوشاں واگر از قبض حکام اسلام بروں رود وکفار متسلط گردند اموال رعایاء اسلام از قبض اوشاں وملک اوشاں برآید ہمچنیں اگر حاکم اسلام بوجہ غلطی، وگری را داند چنانکہ در مقدمات دائرہ بوجہ اشتباہ حجت پیش آید۔ بوجہ انکہ قبضہ حاکم از جائی بجائی چناں متحرک شود کہ نور آفتاب از جائی بجائی رود قبض وملک رعایا نیز متحرک گردد علیٰ ہذا القیاس بجانب کفار خیال باید فرمود۔

سخن سوئم بطور تمہید مقصود پیدائش آدم عبادت است

سخن سویم اینکہ بشہادت آیت:۔ "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ" غرض عظم از خلق بنی آدم ہمیں عبادت است کہ بجز اعتقاد واطاعت امر دگر نباشد۔ یا ایں ہم اگر غرضی دگر از وجود بنی آدم چناں برآید کہ اصلاً در تحقق وظہور اعتقاد وخویش یاد گراں مداخلتی ندارد چناں باشد کہ کتاب را زیر سر نہند ویکیہ سازند چنانکہ حصول ایں غرض از کتاب در مقصود بالذات بودن درس ومطالعہ از کتاب قادح نیست۔

بجہنم انداختن جن وانس را قادح مقصد عبادت نیست

آنچنیں پر کردن جہنم از بنی آدم وجنیاں در مقصود بالذات بودن عبادۃ از جن وانس قادح نباشد

اندریں صورت اموال دنیوی کہ بشہادت آیۃ

کے قبضے میں ہیں تو ان کے اموال بھی ان کے قبضے میں ہونگے اور ان کے مملوک ہونگے اور اگر اسلام کے حکام کے قبضے سے باہر چلے گئے اور کفار مسلط ہوگئے تو اسلام کی رعایا کے اموال مسلمانوں کے قبضے اور ملک سے باہر نکل جاتے ہیں۔ اسی طرح اگر حاکم اسلام غلطی کی وجہ سے دوسرے کو دلادے جیسا کہ ذائر کئے گئے مقدموں میں دلیل کے شبہ ہو جانے کی وجہ سے پیش آتا ہے تو اس وجہ سے کہ حاکم کا قبضہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کو ایسا حرکت کرتا رہتا ہے جیسا کہ سورج کا نور ایک جگہ سے دوسری جگہ چلتا ہے رعایا کی ملکیت اور قبضہ بھی متحرک ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس کفار کی جانب بھی یہی خیال کرنا چاہئے۔

تیسری بات مقصد پیدائش آدم عبادت ہے

تیسری بات یہ ہے کہ آیت ذیل کی شہادت کے مطابق:۔ اور نہیں پیدا کیا میں نے جن اور انس کو مگر عبادت کے لئے"

زیادہ بڑی غرض بنی آدم کی پیدائش سے یہی عبادت ہے کہ فرمانبرداری اور اطاعت کے سوا دوسرا اور کوئی امر مقصود نہیں اس کے باوجود اگر بنی آدم کے وجود سے اور کوئی غرض ایسی نکل آئے کہ جو اپنی یا دوسروں کی فرمانبرداری کے ظاہر ہونے اور پائے جانے میں کوئی دخل نہ رکھے اور (نتیجتی مقصد الہامی ہو جیسا کہ کتاب کو سر کے نیچے رکھ لیں اور تکیہ بنالیں تو تکیہ بنالینا کتاب کی اصلی غرض یعنی پڑھنا اور مطالعہ کرنے کو مانع نہیں ہے۔

جنوں اور انسانوں کو دوزخ میں ڈالدینا مقصد عبادت کے منافی نہیں

اسی طرح جنوں اور انسانوں سے جہنم کو بھر دینا جن اور انسان کا عبادت کے لئے مقصود بالذات ہونے کے منافی نہیں۔

اس صورت میں دنیا کے اموال آیت ذیل کی، گواہی

toobaa-elibrary.blogspot.com

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا

مخلوق بہر بنی آدم است تخصیص من و تو نیست۔ منجملہ سامان عبادۃ و انقیاد باشد۔ و چوں نباشد اگر اموال دنیوی از عدم بوجود نامدی افراد بنی آدم در گرفتاری حوائج تاب عبادۃ از کجا آوردندی۔

بالجملہ غرض از خلق اموال نیز ہماں عبادت باشد کہ مقصود از بنی آدم است و ایں چناں است کہ دانی، نان بہر خوردن است و دیگ و دیگداں و تابہ و ہیزم و آتش و دست پناہ و دیگر سامانہا معلوم۔ بہر نان۔ پس چوں نان بہر خوردن است ہمہ سامان نیز بہر خوردن باشد مگر بواسطہ۔ اگر ایں ہا گرسنگی و ایں آسیب تشنگی از سر ما رود ما را بیکبارگی اتفاقی با ایں متاع بیکار نباشد و در نظر ما ہمہ رایگاں باشد و ہیچیں اگر عبادت انقیاد نباشد ایں ہمہ سامان عبادت در نظر خالق رایگاں نماید۔

اندریں صورت اگر عابداں را ارشاد فرماید کہ ازیں نابکاراں بگیرید و بصرف خود آرید بجا باشد کہ او مالک اصلی است و ایں طرف سامان مذکور بجائے خود میرسد (و بمصرف تحویش صرف می شود)

قبض مال کفار بہ جہاد ظلم نیست

الغرض اگر اہل اسلام بزور بازو قبض کفار نابمردا شتہ بر اموال اوشاں دست خود بنہند ظلمش نتواں گفت کہ ایں خیال خام از جہل خیزد۔ نہ بینی کہ اگر درختی بغرض مثمر در زمینی بنشانند و آں درخت بار نیارد و بدیں سبب آں درخت را بریدہ بجایش نہالی بار آور بنشانند صواب باشد نہ خطاء

مطابق اللہ جس نے پیدا کیا تمہارے لئے جو کچھ زمین میں ہے۔ انسان کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔ اس میں میری اور تمہاری کوئی خصوصیت نہیں ہے تو یہ تمام اموال اور زمین کی تخلیق عبادت اور فرماں برداری ہی کا سامان ہے اور کیوں نہ ہو اگر دنیاوی مال عدم سے وجود میں نہ آتے تو لوگ ضروریات کی گرفتاری میں عبادت کہاں سے لاتے۔

الحاصل اموال کے پیدا کرنے سے غرض وہی عبادت ہے جو کہ بنی آدم کی پیدائش سے مطلوب ہے اور یہ ایسے ہی ہے جو آپ جانتے ہیں کہ روٹی کھانے کے لئے ہے اور دیگچی اور چولہا اور توا اور لکڑیاں اور آگ اور چمٹا اور دوسرے معلوم سامان روٹی کے لئے ہیں۔ پس جب روٹی کھانے کے لئے ہے تو یہ سب سامان بھی ذریعہ کے طور پر کھانے کے لئے ہوگا۔ اگر بھوک کی مصیبت اور یہ پیاس کی بلا ہمارے سر سے ٹل جائے اور ہم کو اس بیکار سامان کی طرف کوئی توجہ نہ رہے تو ہماری نظر میں سب بیکار ہو جائیں گے۔ اسی طرح اگر عبادت اور اطاعت ہو تو یہ عبادت کا سب سامان خالق کی نظر میں بیکار دکھائی دیگا۔

اس صورت میں اگر اللہ تعالیٰ عبادت کرنے والوں کو حکم فرمائیں کہ ان نالائق کافروں سے (جہاد کے ذریعہ) لو اور اپنے مصرف میں لاؤ تو بجا ہوگا کیونکہ وہ اصلی مالک ہے اور اس طرح مذکورہ مال غنیمت اپنے ٹھکانے لگ جائے گا اور اپنے مصرف میں صرف ہو جائیگا۔

جہاد میں کفار کے مال پر قبضہ کرنا ظلم نہیں ہے

غرض یہ کہ اگر مسلمان اپنی قوت بازو سے کفار کا قبضہ اٹھا کر ان کے اموال اپنے قبضے میں لے لیں تو اس کو ظلم نہیں کہہ سکتے کہ یہ خام خیالی جہالت کا نتیجہ ہے آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی درخت پھل کے لئے کسی زمین میں لگا دیں اور وہ درخت پھل نہ لائے اور اس سبب سے اس درخت کو کاٹ کر اس کی جگہ دوسرا پھلدار درخت لگا دیں تو یہ ٹھیک ہے غلط نہیں۔

لہ پوری آیت یہ ہے۔ هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا ثُمَّ اسْتَوٰٓی اِلَی السَّمَآءِ فَسَوّٰىهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَهُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ ۲ سورۂ بقرہ رکوع ۴

toobaa-elibrary.blogspot.com

بالجملہ ایں مسلم کہ کفار مالک اموال بقبض وتصرف خود میگردند وچوں نگردند کہ علت وایشاں معلول نگذارد ومعلول از علت خود باز پس نماند چوں قبض کہ علت ملک بود یافتہ شد معلولش نیز در رکاب او باشد مگر غرضی کہ از خلق اموال بود از دست کفار نیاید لہٰذا وا رہانیدنش از دست کفار بغرض خوشنودی خالق اموال لازم آمد۔ الخ چوں مقصود از پیدائش ایں اشیا عبادت بود و در دست کفار امید آں نیست لاجرم قبض کفار حسب مرضی خالق اموال باشد تا کار پردازاں رضاء او تعالیٰ الخ

اہل اسلام خاموش بنشینند بلکہ اخلاص آں از دست اوشاں لازم آمد۔ از نجا دانستہ باشی کہ اگر قبض اموال را نیز منجملہ اغراض جہاد قرار دہند زیبا است۔

الحاصل یہ بات طے شدہ ہے کہ کافر اپنے قبضے اور تصرف سے اموال کے مالک بن جاتے ہیں اور کیوں نہ ہوں کہ علت معلول کے ساتھ رہتی ہے اور معلول اپنی علت سے پیچھے نہیں رہتا چونکہ قبضہ جو کہ ملکیت کی علت تھی پایا گیا تو اس کا معلول بھی اس کے ساتھ ساتھ رہیگا لیکن جو غرض کہ اموال کے پیدا کرنے سے تھی وہ کفار کی طرف سے (نافرمانی کی وجہ سے) پوری نہیں ہوتی ہے لہٰذا اس حال کو کفار کے ہاتھ سے رہائی دلانا اموال کے خالق کی خوشنودی کے لئے ضروری ہوا یعنی ان اشیاء کی پیدائش کا مقصد عبادت تھا اور کفار کی طرف سے اس کی امید نہیں لہٰذا ناچار کفار کا قبضہ اموال کے خالق کی مرضی کے مطابق نہیں ہے تاکہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کے مطابق کام کرنے والے مسلمان خاموش ہو کر بیٹھ جائیں بلکہ ان اموال کو کفار کے ہاتھوں سے چھڑوانا ضروری ہوا۔ یہیں سے تم نے جان لیا ہوگا کہ اموال کے قبضے کو بھی جہاد کے مقاصد میں سے ایک مقصد قرار دیں تو درست ہے۔

غرض اس بنا پر فقہ کا اصل مقصود از جہاد فقط اعلاء کلمۃ اللہ یعنی دفع فتنہ کفار است استخلاص نیز غرضی است صحیح وازنجا فضیلت مال غنیمت از دیگر اموال بوجہ دیگر نیز دریافتہ باشی۔

بالجملہ قبض کفار وملک اوشاں بمقابلہ اہل اسلام قابل اعتبار نیست بلکہ قبض کفار بمقابلہ اہل اسلام ہمچو قبضہ جانوراں باشد کہ مانع ومزاحم حدوث ملک اہل اسلام نتواں شد چنانچہ خود خداوند کریم نیز در کلام معجز نظام خود اشارہ بایں معنی فرمودہ اند۔ میفرمایند۔

اُولٰٓئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ (قرآن)

نظر بریں اگر اہل اسلام بر جان ہائی اوشاں دست یابند ہمچو جانوراں در حیطہ ملک وتصرف اوشاں در آیند۔ ازیں جا دانستہ باشی کہ ملک کفار بمقابلہ ملک اہل اسلام بدرجہ غایت ضعیف است وہمچو دریافتہ باشی کہ بزور بازو گرفتن نہ ہر جا ظلم است

غرض یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ جہاد کا مقصد صرف اللہ کے کلمے کو بلند کرنا یعنی کفار کے فتنے کا دفع کرنا ہی ہے بلکہ اموال کی خلاصی بھی ایک صحیح غرض ہے اور یہیں سے مال غنیمت کی دوسرے مالوں سے فضیلت دوسری وجہ کے ذریعہ بھی تم نے معلوم کرلی ہوگی۔ بالجملہ کفار کا قبضہ مسلمانوں کے مقابلے میں جانوروں کے قبضے کی طرح ہوگا کہ مسلمانوں کی ملکیت میں آنے سے مانع اور مزاحم نہیں ہوسکتا چنانچہ خداوند کریم نے اپنے کلام معجز نظام میں اس معنی کی طرف خود اشارہ فرمایا ہے۔ فرماتے ہیں۔

وہ کفار چوپاؤں کی مانند ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ بھٹکے ہوئے۔

اس نقطے کے پیش نظر اگر مسلمان ان کی جانوں پر قابو پائیں تو جانوروں کی طرح مسلمانوں کے تصرف اور قبضے میں آئیں یہیں سے تم نے جان لیا ہوگا کہ کفار کی ملکیت مسلمانوں کی ملکیت کے مقابلے میں نہایت درجہ کمزور ہے اور یہ بھی نہیں معلوم ہوگیا ہوگا

وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍۢ بِقِيْعَةٍ يَّحْسَبُهُ الظَّمْاٰنُ مَآءً ۭ حَتّٰٓى اِذَا جَاۗءَهٗ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـــًٔا وَّوَجَدَ اللّٰهَ عِنْدَهٗ فَوَفّٰىهُ حِسَابَهٗ ۭ وَاللّٰهُ سَرِيْعُ الْحِسَابِ ۝ اَوْ كَظُلُمٰتٍۢ فِيْ بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَّغْشٰىهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهٖ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهٖ سَحَابٌ ۭ ظُلُمٰتٌۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ ۭ اِذَآ اَخْرَجَ يَدَهٗ لَمْ يَكَدْ يَرٰىهَا ۭ وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللّٰهُ لَهٗ نُوْرًا فَمَا لَهٗ مِنْ نُّوْرٍ ۝ اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يُسَبِّحُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالطَّيْرُ صٰۗفّٰتٍ ۭ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهٗ وَتَسْبِيْحَهٗ ۭ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌۢ بِمَا يَفْعَلُوْنَ ۝ وَلِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۚ وَاِلَى اللّٰهِ الْمَصِيْرُ ۝ اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يُزْجِيْ سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهٗ ثُمَّ يَجْعَلُهٗ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلٰلِهٖ ۚ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاۗءِ مِنْ جِبَالٍ فِيْهَا مِنْۢ بَرَدٍ فَيُصِيْبُ بِهٖ مَنْ يَّشَاۗءُ وَيَصْرِفُهٗ عَنْ مَّنْ يَّشَاۗءُ ۭ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهٖ يَذْهَبُ بِالْاَبْصَارِ ۝ يُقَلِّبُ اللّٰهُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ ۭ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّاُولِي الْاَبْصَارِ ۝ وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَاۗبَّةٍ مِّنْ مَّاۗءٍ ۚ فَمِنْهُمْ مَّنْ يَّمْشِيْ عَلٰي بَطْنِهٖ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّمْشِيْ عَلٰٓي اَرْبَعٍ ۭ يَخْلُقُ اللّٰهُ مَا يَشَاۗءُ ۭ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ۝ لَقَدْ اَنْزَلْنَآ اٰيٰتٍ مُّبَيِّنٰتٍ ۭ وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاۗءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ ۝ وَيَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالرَّسُوْلِ وَاَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلّٰى فَرِيْقٌ مِّنْهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ ذٰلِكَ ۭ وَمَآ اُولٰۗىِٕكَ بِالْمُؤْمِنِيْنَ ۝ وَاِذَا دُعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ اِذَا فَرِيْقٌ مِّنْهُمْ مُّعْرِضُوْنَ ۝ وَاِنْ يَّكُنْ لَّهُمُ الْحَقُّ يَاْتُوْٓا اِلَيْهِ مُذْعِنِيْنَ ۝ اَفِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ اَمِ ارْتَابُوْٓا اَمْ يَخَافُوْنَ اَنْ يَّحِيْفَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُوْلُهٗ ۭ بَلْ اُولٰۗىِٕكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ ۝

toobaa-elibrary.blogspot.com

ورنہ ہر جا ثواب۔ اگر اہل اسلام بزور بازو مال از دست کفار ربایند مستوجب ثواب باشند و برعکس آں قضیہ منعکس است وہم فہمیدہ باشی کہ ملک از طیب و خبیث عام است۔ طیب بودن ہر ملک را ضرور نیست۔

سخن چہارم بطور مقدمہ و تمہید

سخن چہارم آنکہ بعقد ذمہ و عہد و پیمان ما اہل اسلام

(قبول جزیہ کہ حکمی است از احکام حاکم اہل اسلام) کفار نیز قدری بہرہ مند از برکات اسلام گردند و ہمیں است کہ جان و مال اوشاں ہمچو جان و مال اہل اسلام مصئون و محفوظ ماند احدی را از اہل اسلام نرسد کہ متعرض جان و مال اوشاں شود و ہمچنیں بعقد ذمہ و عہد و پیمان با کفار و قبول تحاجات اوشاں اہل اسلام برخی آنوده بخوست کفر گردند۔ اگر اموال اوشاں قابل تاراج ہمچو اموال کفار باشد چہ بیجا است۔ علاوہ بریں ایں تاریانہ شاید محرک و باعث بر ہجرت از دار اوشاں و قطع تعلق محبت از وشاں ہم شود۔

بالجملہ اسلام و کفر باعتبار ظہور آثار کلی مشکک است۔ اولیں مراتب کہ مستوجب ظہور آثار درجہ سفلی است ہمیں قبول جزیہ و اقامتہ در دار الحرب است۔ آری باصطلاح شرع کفر و اسلام نام ہماں مراتب است کہ منشا اثر نجات آخرۃ یا ہلاک ابدی ان جہاں باشد۔

سخن پنجم بطور تمہید

سخن پنجم اینکہ دربارہ مومنات مہاجرات

سے فرمایند

یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا جَآءَكُمُ الْمُؤْمِنٰتُ

کہ زور بازو سے کفار کے ہاتھ سے مال چھین لیں تو ثواب کے حقدار ہونگے اور اس کے برخلاف معاملہ الٹ ہے اور یہ بھی سمجھ لیا ہوگا کہ ملک طیب اور ناپاک دونوں کو عام ہے ہر ملک کا طیب ہونا ضروری نہیں ہے۔

چوتھی بات متقطع اور تمہید کے طور پر

چوتھی بات یہ ہے کہ ہم مسلمانوں کے (کفار کیوں کا تھا

عہد و پیمان کی وجہ سے اور کفار کا جزیہ قبول کرنے کی وجہ سے جو کہ مسلمانوں کے احکام کے احکام میں سے ایک حکم ہے کفار بھی اسلام کی برکتوں سے قدرے فائدہ حاصل کرتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ ان کے جان و مال مسلمانوں کے جان و مال کی مانند مامون اور محفوظ رہتے ہیں مسلمانوں میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ کفار کے جان و مال کو چھیڑے۔ اسی طرح کفار کے ساتھ عہد و پیمان کی ذمہ داری کے باعث اور کفار کی طرف سے خراجوں کے قبول کرنے کے سبب مسلمان کچھ کفر کی نحوست سے ملوث ہوتے ہیں۔ اگر مسلمانوں کے اموال کفار کے مالوں کی مانند لوٹ مار کے قابل ہو جائیں تو کیا بعید ہے مزید برآں یہ تاریانہ شاید کفار کے ملک سے ہجرت کر جانے اور ان سے محبت کا تعلق قطع کرنے کا باعث اور محرک ہو جائے۔

الغرض اسلام اور کفر دونوں اپنے اثرات کے ظاہر ہونے کے اعتبار سے کئی مراتب ہیں۔ سب سے پہلا درجہ جو کہ نیچے کے درجے کے اعتبار سے کفر کے ظہور کا مستوجب ہے یہی جزیہ کا قبول کرنا اور دار الحرب میں اقامت کرنا ہے۔ ہاں شرع کی اصطلاح کفر و اسلام انہی مرتبوں کا نام ہے کہ جو آخرت کی نجات کے اثر کا منشا یا اس آخرت کی ہمیشہ کی ہلاکت ہو۔

پانچویں بات تمہید کے طور پر

پانچویں بات یہ ہے کہ ایمان والی ہجرت کرنیوالی عورتوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

لے ایمان والو جب تمہارے پاس ایمان والی ہجرت کرنیوالی

لے سورہ ممتحنہ پارہ ۲۸ رکوع ۷

toobaa-elibrary.blogspot.com

مہاجرات فامتحنوھن اللہ اعلم بایمانھن فان علمتموھن مؤمنات فلا ترجعوھن الی الکفار لا ھن حل لھم ولا ھم یحلون لھن ولا جناح علیکم ان تنکحوھن اذا اتیتموھن اجورھن ولا تمسکوا بعصم الکوافر واسئلوا ما انفقتم ولیسئلوا ما انفقوا ذلکم حکم اللہ یحکم بینکم واللہ علیم حکیم۔

واین امتحان بشہادت حدیث بخاری و مسلم در باب صلح آورده اقرار بان شرائط می نماید کہ ہم در سورہ ممتحنہ در ذیل آیہ

یا ایھا النبی اذا جاءک المؤمنات یبایعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئا ولا یسرقن ولا یزنین الایہ

بیان فرموده اند۔ حدیث مذکور اینست

عن عائشۃ قالت فی بیعۃ النساء ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یمتحنھن بقولہ تعالیٰ الآیۃ یا ایھا النبی اذا جاءک المؤمنات یبایعنک فمن اقررت بھذا الشرط منھن قال قد بایعتک انتھی مقام الحاجۃ

و در بعض روایات یاد دارم لفظ فقط اقررت بالمحنۃ بجای جزاء من اقررت بھذا الشرط یا بجاء ہر چہ شرط دراں روایت است آمدہ۔ غرض اینجا فقط بلفظ کلمۃ الاسلام اکتفا نفرموده اند اقرارہائی زائد بکار آمد۔ چوں تعلق حقوق کفار باز نان مہاجرات باعث این احتیاط واین چنیں کج و کاوشہا تعلق حقوق اہل اسلام اگر زائد ازیں

عورتیں آئیں تو ان کو آزماؤ۔ اللہ زیادہ جانتا ہے ان کے ایمان کو۔ پس اگر تم ان کو مومنات جان لو تو تم انہیں کفار کی طرف مت لوٹاؤ۔ نہ وہ عورتیں کفار کو حلال ہیں اور نہ وہ کفار ان مومنات کے لئے حلال ہیں۔ اور کوئی گناہ تم پر نہیں ہے اگر تم ان سے نکاح کر لو جب تم ان کو ان کے مہر دیدو اور اپنے قبضے میں کافر عورتوں کی عصمتوں کو نہ رکھو اور جو تم نے خرچ کیا مانگ لو اور جو انہوں نے خرچ کیا ہے وہ مانگ لیں۔ یہ اللہ کا حکم ہے جو تمہیں دیتا ہے اور اللہ جاننے والا حکمت والا ہے۔

اور یہ امتحان بشہادت حدیث بخاری اور مسلم کی حدیث جو کتاب الصلح میں الفاظ میں کی شہادت کے مطابق ان شرائط کا اقرار ظاہر کرتی ہے کہ سورہ ممتحنہ میں آیت مذکورہ[1] نبی جبکہ آئیں تیرے پاس ایمان والی عورتیں تجھ سے بیعت کرنے لئے ان شرائط پر کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں گی اور چوری نہ کریں گی اور زنا نہ کریں گی۔ الآیۃ

بیان فرمائی ہیں۔ حدیث مذکور یہ ہے۔

عائشہ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عورتوں کو بیعت کرتے وقت اس آیت کے مطابق ان کو جانچ لیا کرتے تھے۔ (آیت یہ ہے)

اے نبی جب آپکے پاس ایمان والی عورتیں بیعت کرنے کیلئے آئیں۔ پس جس عورت نے ان میں سے ان شرطوں کا اقرار کیا تو حضور نے فرمایا میں نے تجھے بیعت کر لیا۔ ضرورت کے مطابق ختم ہوا۔

اور بعض روایات میں مجھے یاد پڑتا ہے کہ بجائے من اقررت بھذا الشرط کی جزا کے اقررت بالمحنۃ یا جو کچھ شرط اس روایت میں ہے اس کی جگہ آیا ہے۔ غرض یہاں صرف کلمۃ الاسلام کے تلفظ پر ہی اکتفا نہ فرمایا ہے بلکہ زیادہ اقرار بھی درکار ہوئے۔ چونکہ کفار کے حقوق کا تعلق ہجرت کرنے والی عورتوں کے ساتھ اس احتیاط اور چھان بین کا باعث بنا تو اہل اسلام کے

[1] سورۂ ممتحنہ رکوع ۳ پارہ ۲۸۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

نباشد کم ازیں ہم نباشد۔

علت جواز ممنوع در وصیت

اکنوں سخنی دیگر میاں مے گویم جواز وصیت ممنوع ازاں است کہ حقوق وارثاں باموال او تعلق گرفتہ۔ حالانکہ بالبداہت ہنوز در ملک اوست۔ وارثان ہنوز مالک نگردیدہ اند۔ حقوق خداوندی از زکوٰۃ وصدقۃ الفطر و قربانی و حج وغیرہا بحقوق مال بندہ وارثاں تعلق نگرفتہ تصرفات مالکانہ از بیع و شراء کردن توانند۔ ایں تعلق را یکطرفہ بندہ واستحقاق اہل اسلام در اموال کفار کہ باشارہ

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ

موجر دریافتہ یکطرف بگذار و باز موازنہ کن کہ کدام پلہ گراں است بشہادت آیتہ

لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ

بنا۔ تعلق حقوق ورثہ امید خدمات و منافع است کہ گاہی صورت بندد و گاہی نہ بزند۔ واگر چند دبدر جہ مساوات احوال متروکہ مورث گاہی رسد گاہی نرسد۔ البتہ امید و مظنہ نفع رسانی ہر دم است و بناء تعلق حقوق اہل اسلام باموال کفاراں ہست کہ از اصل آں اموال مخلوق بہر اہل اسلام اند نہ کفار چنانکہ خوب دانستہ۔ چوں ایں تعلق بنسبت آں تعلق قوی است بہ فرق زمین و آسمان است مراعات ایں حقوق نیز بنسبت مراعات حقوق ورثہ کہ از ممانعت جور در وصیت شدہ موجہ است قوی باشد مگر تعلق حقوق کفار باموال وازواج اوشاں نہ چناں است کہ اہل اسلام را وقت نزع بہ اموال خود باشد و انیم وقیکہ لذوات کفار مذکور دست وشاں بر آمدہ باشند چہ در نزع ہنوز قبض بحال خود ست۔ گو میدانم کہ بس ازاں حقوق کا تعلق اگر اس سے زیادہ نہ ہوگا تو اس سے کم بھی نہ ہوگا۔

وصیت میں ممنوع، ظلم کی علت

اب درمیان میں میں ایک اور بات کہتا ہوں۔ وصیت میں ظلم اس سبب سے منع کیا گیا ہے کہ دوسروں کے حقوق کا وصیت کرنے والے کے مال سے تعلق ہو گیا۔ حالانکہ واضح طور پر ابھی حقوق وصیت کرنے والے کی ملک میں ہیں۔ وارث ابھی مالک نہیں ہوئے ہیں۔ خدا کے حقوق یعنی زکوٰۃ، صدقۃ الفطر، قربانی اور حج وغیرہا مالی حقوق ان کے ذمے متعلق نہیں ہوئے اور ورثاء مالکانہ تصرفات بیع و شراء نہیں کر سکتے پہلے اس تعلق کو ایک پلڑے میں رکھئے اور مسلمانوں کا استحقاق کفار کے اموال میں جو کہ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ کے ارشاد کے مطابق توجیہ شدہ معلوم ہوتے ہیں انکو دوسری طرف رکھئے اور پھر مقابلہ کیجئے کہ کونسا پلہ بھاری ہے۔ آیت ذیل

تم نہیں جانتے کہ ان میں سے نفع کے اعتبار سے کون زیادہ قریب ہے، کے مطابق ورثہ کے حقوق کے تعلق کی بنا پر خدمات اور منافع کی امید سے کبھی صورت اختیار کرے اور کبھی نہ کرے اور اگر اختیار کرے تو مساوات کے درجے میں مورث کے چھوڑے ہوئے اموال کبھی ملتے ہیں اور کبھی نہیں ملتے۔ البتہ نفع رسانی کا گمان ہر وقت ہے اور مسلمانوں کے کفار کے مالوں کے ساتھ حقوق کے تعلق کی بنیاد یہ ہے کہ اس سے وہ مخلوق کے اموال مسلمانوں کیلئے ہیں نہ کہ کفار کے لئے جیسا کہ تم نے خوب جان لیا ہے۔ چونکہ یہ تعلق اس تعلق کی بہ نسبت قوی ہے جو کہ انسان میں زمین و آسمان کا فرق ہے ان حقوق کی مراعات بھی ورثہ کے حقوق کی مراعات کی بہ نسبت کہ وصیت میں ظلم کی ممانعت کی وجہ سے اسکی شدت ظاہر ہے زیادہ قوی اور زیادہ سخت ہوگی مگر کفار کے حقوق کا تعلق ان کی اپنی ازواج اور اموال کیساتھ اتنا نہیں ہے جیسا کہ مسلمانوں کو مرتے وقت اپنے اموال کا ہوتا ہے

لہ یہ آیت یہ ہے۔ اٰبَآؤُكُمْ وَاَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُوْنَ اَيُّهُمْ اَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۭ فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ ۭ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا حَكِيْمًا ۝ پارہ ۴۔ سورۃ نساء رکوع ۱۱۔ مترجم۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

بر می خیزد و باز قابض، یعنی مسلمان وقت نزع از اسلام خود نہ برگردیدہ کہ اہلیت ملک و استحقاق اصلی آں از وے رفتہ باشد و کافراں باایں ہمہ عجز و درماندگی کہ از ارتفاع قبض اوشاں از ازواج ظاہر است ہمچناں بر کفر اصرار دارند بدیں سبب زیبا است اگر گفتہ آید کہ کفر اوشاں نسبت سابق ایں دم سخت تر شد و از اہلیت ملک و استحقاق اصلی آں فرسنگہا دور افتادند چوں تعلق حقوق کفار با ازواج اوشاں کم از آں است کہ وقت نزع کسی حق وارثانش تعلق گیرد و تعلق حقوق ورثہ کم از تعلق حقوق اہل اسلام باموال کفار، لاجرم مراعاتیکہ در بارہ کفار بوجہ تعلق مذکور واجب آمد کہ بدیں جہ کار فرمودہ آمد از مراعات در بارہ اسلام بوجہ تعلق معلوم می باید کہ کم باشد و اگر کم نباشد زائد ہم نباشد۔

اور وہ بھی اس وقت جبکہ کافروں کی بیویاں ان کے ہاتھوں سے نکل گئی ہوں، کیونکہ نزع کی حالت میں ابھی قبضہ اپنے حال پر ہے۔ گو ہم جانتے ہیں کہ تھوڑی دیر کے بعد اٹھ جائیگا اور پھر قابض یعنی مسلمان نزع کے وقت اپنے اسلام سے برگشتہ نہیں ہوا کہ اس کا اصلی استحقاق اور ملکیت کی اہلیت اس سے چھٹ جائے اور کافر ان تمام مجبوریوں اور درماندگیوں کے باوجود کہ بیویوں سے ان کے قبضے کے اٹھ جانے سے ظاہر ہے اسی طرح کفر پر اصرار رکھتے ہیں، اس سبب سے اگر یہ کہا جائے تو زیبا ہے کہ ان کا کفر پہلے کی بہ نسبت اس وقت زیادہ سخت ہوگیا۔ اور اس کے اصلی استحقاق اور ملک کی اہلیت سے میلوں دور جا پڑے چونکہ کفار کے حقوق کا تعلق ان کی بیویوں کے ساتھ اس سے کم ہے جتنا کہ کسی کی جان کنی کے وقت اس کے وارثوں کا حق تعلق اختیار کرتا ہے اور ورثہ کے حقوق کا تعلق کفار کے مال کے ساتھ مسلمانوں کے حقوق متعلق ہونے سے کم ہے اس لئے لازمی طور پر جو مراعات کہ کفار کے بارے میں مذکورہ تعلق کی وجہ سے اور جو احتیاط کہ اس وجہ سے عمل میں لائی گئی اہل اسلام کے بارے میں تعلق معلوم کی بنا پر مراعات؎ سے کم ہونی چاہئے اور اگر کم نہ ہو تو زائد نہیں ہونی چاہئے۔

مقدمات تمام شد

چوں ایں مقدمات مذکورہ ممہد شد می گوئیم کہ

کفار اگر باطاعت اسلام جزیہ برسر گرفتہ قبض جزئی اوشاں از قبض کلی کفار برآمدہ زیر قبض کلی اہل اسلام سر فرود آورد پس ازینجا کہ ایں قدر انقیاد موجب نجات از [illegible] می تواند شد بر حاکم اسلام کہ بیک نہج خلیفۃ اللہ فی الارض می باشد چنانچہ آیہ

إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

مصحح ایں خیال ست واجب آمد کہ از جان و مال اوشاں تعرض نکند و نہ گزارد کہ موافق انبساط حکومت و خلافتش انقیاد [illegible] می باید کہ دست درازی [illegible] اوشاں

مقدمات ختم ہوئے

جب یہ مذکورہ مقدمات تمہید میں پیش ہو چکے تو میں کہتا ہوں کہ،

کفار نے اگر اسلام کی اطاعت میں جزیہ کو قبول کر لیا تو انکا جزئی قبضہ کفار کے کلی قبضہ سے نکل کر مسلمانوں کے کلی قبضے میں آگیا پس جہاں سے کہ اس قدر اطاعت انکو تکلیف سے نجات کا باعث ہو سکتی ہے، حاکم اسلام پر کہ ایک طریقے پر زمین میں خلیفۃ اللہ ہوتا ہے جیسا کہ آیت

میں؎ زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں

اس خیال کی تصحیح کرنے والی ہے تو حاکم اسلام پر واجب ہوگا کہ کفار کی جانوں اور مالوں سے چھیڑ نہ کرے اور دوسرے مسلمانوں کو چھیڑ چھاڑ کرنے دے۔ کیونکہ اس کی خلافت اور حکومت کی وسعت

؎ یعنی کفار کی مراعات مسلمانوں کی مراعات سے کم ہونی چاہئے۔ مترجم ؎ سورہ بقرہ پارہ اول [illegible] وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

مسلم دارند. و میدانی کہ حکومت ایں جہاں را تا ابدان رسائی است و بدیں سبب قوت تصرف ابدان و اموال اوشاں بہم رسید تا بقلوب رسائی نیست. قلوب اگر ہست بدست مقلب القلوب است و دریں طرف مال را وقایہ جان قرار دادہ اند. چنانچہ مداخلت آں در عبادت نیز ہمیں واسطہ بود. پس اگر مال خود را وقایہ جان گردانند و امان خواہند بامید آنکہ شاید شنیدہ احوال اہل اسلام و استماع براہین اوشاں کہ بی قدری اختلاط صورت نہ بندد رغبتی بجانب اسلام بدل اوشاں در آید. مال مناسب حال اوشاں بذمہ اوشاں بنہند تا قوت غزات نیز فزاید و اگر باین قدر اطاعت ہم راضی نشوند بلکہ ہمچناں قبض جزئی اوشاں زیر قبض کلی کفار باشد اموال اوشاں نہ تنہا حاکم اسلام را ربودن حلال است رعایا را نیز اجازت است بطوریکہ توانند بربایند خواہ بزور خواہ بحیلہ. ہاں اگر قبض کلی اہل اسلام مزاحم حال رعایا اہل اسلام بودے چنانچہ در تعرض باموال اہل ذمی باشد البتہ ممانعت بجا بودی. ورنہ خود دانستی کہ جہاد و استخلاص اموال طیبہ از قبض کفار بطور کفایہ بذمہ ہر کس و ناکس از اہل اسلام است مگر تا وقتیکہ زیر قبض کلی اہل اسلام قبض جزئی اہل اسلام نیاید یعنی در دار الحرب بود تا آندم زیر قبض کلی کفار باشد و دانستہ کہ قبض جزئی در حرکت و سکون تابع قبض کلی است ازیں وجہ قبض جزئی اہل اسلام قابل اعتبار نبود. قابل اعتبار ہماں قبض کلی باشد.

کے موافق اطاعت حاصل ہو گئی اس لئے چاہئے کہ اپنی دسترس[1] تک نجات بھی ان کے لئے مسلم رکھیں۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ اس جہان کی حکومت کو جسموں تک رسائی ہے اور اس سبب سے ان کے اموال اور ابدان میں تصرف کی قوت بہم پہنچی ہے اور دلوں تک رسائی نہیں ہے۔ دل اگر ہیں تو مقلب القلوب کے ہاتھ میں ہیں اور اس طرف مال کو جان کی بچاؤ کا سامان قرار دیا ہے۔ چنانچہ مال کا دخل عبادت[2] میں بھی اسی واسطے سے ہوتا ہے پس اگر اپنے مال کو جان کا محافظ قرار دیں اور امان چاہیں تو اس امید میں کہ شاید مسلمانوں کے احوال کے مشاہدے سے اور ان کے دلائل سننے کے بعد کہ جو تھوڑے بہت ربط و ضبط کے بغیر صورت اختیار نہیں کر سکتا کچھ رغبت اسلام کی طرف ان کے دل میں پیدا ہو گی اس وجہ سے ان کے حال کے مناسب کچھ مال ان کے ذمے رکھیں تا کہ غازیوں کی قوت بھی بڑھ جائے اور اگر اتنی اطاعت پر بھی راضی نہ ہوں بلکہ اسی طرح ان کا جزئی قبضہ کفار کے کلی قبضے کے تحت رہے تو اس صورت میں کفار کے اموال نہ صرف اسلام کے حاکم کو چھین لینے حلال ہیں بلکہ رعایا کو بھی اجازت ہے کہ جس طرح کر سکیں چھین لیں خواہ طاقت سے خواہ تدبیر سے۔ ہاں اگر مسلمانوں کا کلی قبضہ مسلمانوں کی رعایا کے حال کے مزاحم ہوتا جیسا کہ ذمیوں کے اموال کے ساتھ چھیڑ چھاڑ میں ہوتا ہے تو البتہ ممانعت بجا ہوتی۔ ورنہ آپ خود جانتے ہیں کہ جہاد اور پاکیزہ مالوں کا کفار کے قبضے سے بطور کفایہ نکال لینا مسلمانوں میں سے ہر کس و ناکس کے ذمے ہے مگر جب تک کہ مسلمانوں کے کلی قبضے کے ماتحت مسلمانوں کا جزئی قبضہ نہیں آتا ہے یعنی مسلمان دار الحرب میں ہی رہتا ہے تو اس وقت تک کفار کے کلی قبضے کے نیچے ہی رہے گا اور تمہیں معلوم ہے کہ جزئی قبضہ حرکت و سکون میں قبض کلی کے تابع ہوتا ہے اس وجہ سے مسلمانوں کا جزئی قبضہ قابل اعتبار نہ ہو گا اعتبار کے قابل دوسری کلی قبضہ ہو گا۔

غرض تا وقتیکہ در دار الحرب است اندیشہ استخلاص کفار

غرض جب تک کہ مسلمان دار الحرب میں ہے کفار کی

---

[1] یعنی اپنی حدود مملکت ہی میں۔ مترجم ۔ [2] یعنی جان بچانی ہو تو جہاد کرے گا اور جان بچ گئی تو اموال کے ذریعے سے اور بعد اسلام لانے کے عبادت کا موقع مل سکے گا۔ مترجم

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

آں اموال را ازاہل اسلام باشد و قبض تام متحقق نشود بلکہ بمنزلہ قبض غاصب بعرض زوال بود و کان لم یکن شمردہ شود۔ نظر بریں تا دیکہ از دار الحرب بروں نشود استخلاص متحقق نگردد تا مالکش گویند و قابض و متصرف خوانند مگر ہمیں طور مال اہل اسلام کہ از ذمیان کفار باشد نیز بقبض کلی کفار بود و قبض جزئی اہل اسلام پرتوہ ہماں قبض باشد نہ بالاستقلال تا مانع تاراج اہل اسلام شمردہ شود۔ چوں ایں قدر مانع دست اندازی غزات نیست چنانچہ دانستی وایں طرف لحوق عار کہ بوجہ عروض حکم کفار ضروری است محرک و باعث ہجرت و ترک تعلقات آنہا و سرمایہ نجات از محبت و آثار صحبت آں اشرار امام ابو حنیفہؒ را باعث استخلاص آں نیز خوش داشتہ۔ مگر بہر حال احراز حقیقتش ہماں استخلاص از قبض کلی کفار است ضروری است۔

باقیماندہ کلام دریں امر کہ احراز در صحت جہاد و سرقہ و غصب و حیلہ و فریب اگر شرط کنند بظاہر بجا است کہ از طرف اندیشہ استخلاص ست مگر در قمار و ربوا اگر مال از اموال کفار بدست افتد ایں شرط کردن بجائے خود نیست۔ ہاں اگر فقط زیر قبض کلی کفار بودن علت ممانعت بودی ایں شرط بجائے خود بود تحقیق ایں سخن بر سخن دیگر موقوف است۔ اول آنرا باید شنید۔

کفار نزد حنفیہ مخاطب بفروع نیستند۔ مگر منقیش ایں است کہ در صورت مسلمان گردیدن او شاں تدارک و تلافی مافات از و شاں نخواہند اگر فرض ترک کردند بقضایش تکلیف ندہند و اگر مرتکب معصیتی از معاصی خداوندی شدند جرمانہ طرف سے ان اموال کا مسلمانوں سے چھین لینا ممکن ہے اور مکمل قبضہ متحقق نہیں ہوگا۔ بلکہ غصب کر لینے والے کے ہاتھ زوال کی جگہ میں ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ گویا تھا ہی نہیں۔ نظر بریں چھٹک کر دار الحرب سے باہر نہیں ہوگا خلاصی متحقق نہ ہوگی تا آنکہ اس کو مالک کہیں اور قابض او تصرف کرنیوالا کہہ سکیں۔ مگر اسی طرح سے ان مسلمانوں کا مال بھی جو کہ کفار کے ذمی ہیں کفار کے کلی قبضے میں ہوگا اور مسلمانوں کا جزئی قبضہ اسی قبضے کا عکس ہوگا نہ کہ مستقل قبضہ تا آنکہ مسلمانوں کے لوٹنے کیلئے مانع فراہم دیا جائے جب اتنا قبضہ غازیوں کی دست اندازی کیلئے مانع نہیں ہے جیسا کہ اپنے جان لیا اور اس طرف کفار کے حکم کے غالب ہونے کی وجہ سے بے عزتی کا لاحق ہونا جو ضروری ہے جو ہجرت اور ان سے تعلقات کے قطع کر دینے کا باعث اور محرک ہے ان شریر کافروں کی صحبت اور انکی صحبت کے آثار سے امام ابو حنیفہؒ نے اس مال کی غلامی کے مباح ہونے کا فتویٰ دیا مگر بہر حال بچاؤ کہ اسکی حقیقت ہی کفار کے مکمل قبضے سے خلاصی ہے ضروری ہے۔

باقی رہا کلام اس امر میں کہ جہاد، چوری، غصب اور حیلہ و فریب کی صورت میں احراز اگر شرط کریں تو بظاہر درست ہے کہ اس طرف سے استخلاص کا اندیشہ ہے لیکن جوئے اور سود میں اگر کفار کے اموال میں سے کوئی مال ہاتھ لگ جائے تو یہ شرط کرنا اپنی جگہ ٹھیک نہیں۔ ہاں اگر کفار کے کلی طور پر قبضے میں ہونا ممانعت کی علت ہوتی تو یہ شرط بجائے خود درست تھی۔ اس بات کی تحقیق دوسری بات پر موقوف ہے پہلے اس کو سننا چاہئے۔

کفار حنفیہ کے نزدیک فروع کے مخاطب نہیں ہیں مگر اس بات کا مطلب یہ ہے کہ کفار کے مسلمان ہو جانے کی صورت میں مافات کی تلافی اور تدارک ان سے نہیں طلب کریں گے اگر کفار نے پہلے فرض ترک کیا تو اسکی قضا کرنیکی تکلیف

لہ یعنی دار الحرب میں مسلمان کفار کے ماتحت ہیں اور ان کو حکومت کفار نے امان دے رکھی ہے ان مسلمانوں کے اموال پر کفار کا کلی قبضہ ہوگا۔ اگرچہ مسلمانوں کا جزئی قبضہ متصور ہوگا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

مقررہ برسرش نہ نہند یا آنکہ در آخرت بسزای ایں معاصی و ترک آں فرایض عذاب نفرمایند۔ فقط اگر عذاب کنند بر ترک ایمان عذاب کنند نہ آنکہ در بارہ صحت و عدم صحت آں باعتبار تفریع آثار مقصودہ دریں عالم ہیچ کتابی و خطابی یا نہی و عتابی بزبان ازاں طرف نرسیدہ۔ اگر ہیچو آیۂ

يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللّٰهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ[1]

را بنگرند یقین دانند کہ ایں نیست و انہم کلام دور دراز است۔ میگوئیم معاملات یا ہمی کہ مباح و غیر مباح اند فقط باعتبار مومنان ایں دو قسم نیست۔ کفار نیز شریک ایں تقسیم اند۔ فرق اگر باشد ہماں فرق ثواب و عقاب باشد یا قدر قلیل بر وجہ خاصہ از یکدیگر تمیز باشد۔

تفصیل اجمال تفصیل ایں اجمال ایں است کہ معاملات منہیہ کہ مفید ملک نبوند بدو قسم است یکی آنکہ وجہ ممانعت در صلب معاملہ بود۔

دوم آنکہ وجہ ممانعت از خصوصیت بایع و مشتری خیزد چنانکہ علت ممانعت اول است آں معاملہ مفید ملک نبود نہ در حق اہل اسلام و نہ در حق کفار و چنانکہ وجہ ممانعت متعلق بمعاملہ نیست بلکہ تعلق بارباب معاملہ داشتہ باشد آنجا ممکن است کہ یک معاملہ در حق اہل اسلام مفید ملک نباشد و در حق کفار مفید ملک بود۔ مثلاً اگر اشتراء خمر و خنزیر اگر مفید ملک در حق اہل اسلام نیست وجہش ایں نیست کہ ایں معاملہ علی الاطلاق مفید ملک نتواں شد۔ فی وجہش زد ینگے اور اگر وہ خدا کی نافرمانیوں میں سے کسی گناہ کے مرتکب ہوئے تو مقررہ جرمانہ اس کے سر پر نہ رکھیں گے یا یہ کہ آخرت میں ان گناہوں کی سزا اور ان فرائض کے ترک پر عذاب نہ دینگے۔ فقط اگر غالب ہیں گے تو ایمان کے ترک کرنے پر سزا دینگے نہ یہ کہ اس علم میں آثار مقصودہ کے مترتب ہونے کے اعتبار سے اس کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں کوئی کتاب اور خطاب یا نہی اور عتاب بھی اس طرف سے نہیں پہنچا ہے۔ اگر آیت ذیل

[1] اللہ کے عہد کو اس کے کرنے کے بعد توڑ دیتے ہیں اور جس چیز کے ملانے کا اللہ نے حکم دیا ہے اس کو کاٹتے ہیں اور زمین میں فساد کرتے ہیں وہ لوگ خسارہ پانے والے ہیں۔

کو دیکھیں تو یقین سے جان لیں گے کہ یہ بات نہیں ہے اور یہ بھی دور دراز کا کلام ہے۔ میں کہتا ہوں کہ باہمی معاملات جو کہ مباح اور غیر مباح ہیں فقط مومنوں کے اعتبار کے مطابق بھی دو قسم کے نہیں ہیں کفار بھی اس تقسیم میں شریک ہیں۔ فرق اگر ہوگا وہ ثواب اور عذاب کا فرق ہوگا یا خاص وجوہ کی وجہ سے ایک دوسرے سے تھوڑا ہی فرق رکھتے ہونگے۔

تفصیل اجمال اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ منع کئے گئے معاملات جو ملک کو مفید نہیں دو قسم کے ہیں۔ ایک یہ کہ ممانعت کی وجہ معاملہ کے اندر ہی ہو۔

دوسرے یہ کہ ممانعت کی وجہ بائع اور مشتری کی خصوصیت کی وجہ سے پیدا ہو جس جگہ ممانعت کی علت پہلی ہے تو وہ معاملہ ملکیت کیلئے مفید نہیں ہوتا نہ تو مسلمانوں کے حق میں اور نہ کفار کے حق میں۔ اور جس جگہ ممانعت کی وجہ معاملے سے متعلق نہیں بلکہ معاملہ والوں سے تعلق رکھتی ہو وہاں ممکن ہے کہ ایک معاملہ اہل اسلام کے حق میں ملکیت کیلئے مفید نہ ہو اور کفار کے حق میں ملکیت کو مفید ہو۔ مثلاً اگر شراب اور خنزیر کی خریداری مسلمانوں کے حق میں ملکیت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ یہ

[1] پارہ ۱ رکوع ۳ سورۂ بقرہ۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

این است کہ خمر و خنزیر در حق اہل اسلام مال نیست۔ چہ مال آنست کہ منافع در عرف داشتہ باشد و این جا در حق اہل اسلام احتمال نفع مفقود است۔ چہ معنی محقق منافع اینست کہ منافع از مضار زیادہ باشند۔ و ہمچنیں معنی محقق مضار غلبہ مضار است بر منافع۔ چہ در موجودات چیزی نیست کہ بیّن الوجوہ نافع بود یا بیّن الوجوہ مضر۔ اگر چیزی در حق کسی نافع است در حق دیگری مضر۔ بلکہ اگر در حق احدی در چیزی منفعتی و دیعت نہادہ اند در حق ہماں کس مضرت ودیعہ بوجہ دیگر ودوی باشد۔ زنی مثلاً کہ ہواہ در حق بنی آدم و حیوانات صحرائی چہ قدر نافع است و در حق جانوران دریائی چہ قدر مضر و آب در حق جانوران دریائی چہ قدر مفید است و در حق جانوران صحرائی چہ قدر مضر و باز در آب و ہواء بوجہ دیگر چہ قدر منافع در حق آں کہ مضرات مشاہدہ میکنم مدار زندگانی جانوران صحرائی بر ہوا است و مدار زندگانی جانوران دریائی بر آب۔ مگر باز ہم جانوران صحرائی را آب بہر نوشیدن و غیرہ ضرور است و جانوران دریائی را ہمیں سان ہوا بغرض چند مطلوب۔ چوں معنی نافع و مضر بودن چیزی این است کہ منافع او از مضار یا مضار او از منافع زیادہ باشند نہ آنکہ تنہا منافع باشند کہ این کار کار وجود مطلق وجود صرف است و نہ آنکہ تنہا مضار بوند کہ این صفت صفت عدم محبت است۔ از ممکن خاص این توقع بجا است کہ اینجا ترکیب از وجود و عدم ہر دو است چہ آنکہ مرکب بودن ممکن خاصہ از دو قضیتین مختلفتین بالوجاب والسلب نیز اشارہ بآں میکند، ہر کہ میداند خود میداند و آنکہ نمی داند گو نداند کہ ما نیز دریں بحث زیادہ کنج و کاؤ مد نظر نیست۔ غرض ما بہر طور حاصل است اگر بعض اشیاء نافع محض یا مضرت باشند ما چہ زیاں۔ کلام ما دراں اشیاء است کہ چیزی نافع معاملہ مطلق طور پر ملکیت میں دیدینے کی صلاحیت نہیں رکھتا نہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ شراب اور خنزیر مسلمانوں کے حق میں مال نہیں ہے کیونکہ مال وہ ہوتا ہے کہ اپنے اندر منافع رکھتا ہو اور یہاں پر مسلمانوں کے حق میں نفع کا احتمال مفقود ہے کیونکہ منافع کے وجود میں آنے کا مطلب یہ ہے کہ منافع نقصانات سے زیادہ ہوں اور اسی طرح نقصانات کے واقع ہونے کا مطلب منافع پر نقصانات کا غلبہ ہونا ہے۔ کیونکہ موجودات میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے کہ تمام وجوہ سے نفع بخش ہو یا تمام وجوہ سے ضرر رساں۔ اگر ایک چیز کسی کے حق میں نفع بخش ہے تو دوسرے کے حق میں مضر بلکہ اگر کسی کے حق میں کسی چیز میں کوئی نفع ودیعت رکھا ہے تو اسی شخص کے حق میں اسکی مضرت بھی دوسری وجہ سے ہوتی ہے۔ دیکھتے نہیں کہ ہوا بنی آدم اور صحرائی جانوروں کے لئے کتنا نفع بخش ہے اور دریائی جانوروں کے لئے کس قدر مضر اور پانی دریائی جانوروں کے لئے کس قدر مفید ہے اور صحرائی جانوروں کے لئے کتنا مضر۔ اور پھر آب و ہوا میں اس کے لئے کہ مضر ہے کسی دوسری وجہ سے کتنے منافع ہیں جو ہم دیکھتے ہیں۔ صحرائی جانوروں کی زندگی کا دار و مدار پانی پر ہے۔ مگر پھر بھی صحرائی جانوروں کے لئے پینے وغیرہ کیلئے پانی ضروری ہے اور دریائی جانوروں کے لئے اسی طرح ہوا چند اغراض کے لئے درکار ہے جب کسی چیز کے نافع اور ضرر رساں ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے منافع، نقصانات سے یا اس کے نقصانات، منافع سے زیادہ ہوں نہ یہ کہ صرف منافع ہوں کیونکہ یہ کام صرف خداوند تعالیٰ کا ہے کہ اس کی ذات میں منافع ہی ہوتے ہیں اور نہ یہ کہ وہ صرف ضرر رساں ہی ہوں کیونکہ یہ صفت عدم محض کی صفت سے ممکن خاص سے یہ امید غلط ہے کیونکہ یہاں وجود اور عدم دونوں سے ترکیب ہے جیسا کہ قضیہ ممکنہ[1] خاصہ کا ایجاب اور سلب کے

[1] قضیہ ممکنہ خاصہ اور ممکنہ عامہ کی تعریفیں اور مثالیں پہلے کسی کتاب میں تحریر کی جا چکی ہیں وہاں ملاحظہ فرمائیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

لذہ و از جہتی مضر مثل خمر و خنزیر۔ چنانچہ در بارہ ترکیب خمر از منفعت و مضرت نص قاطع،

فِيهِمَا اثْمٌ كَبِيرٌ وَّ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ اِثْمُهُمَا اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا۔

نیز شاہد داریم۔ و ہر کہ از منافع و مضار خمر آگاہ شد منافع و مضار خنزیر و ترکیب آں ازاں و دخول آنہا در ان خود پی خواہد برد۔ و در ہیں چنیں اشیاء مدار نافع و مضر بودن بر ہماں غلبہ خواہد بود و بس خواہد بود۔ کہ در صورت تعارض بقدر مساوی تساقط لازم است ہر چہ باقی خواہد بود ہماں قدر قابل اعتبار باشد کہ ساقط کان لم یکن است مگر ایں مضر بودن ایں چنیں اشیاء اگرچہ بالاعتبار ایں عالم نیز باشد مگر چنداں جلی نیست کہ ہر کس و ناکس بہ پندارد۔ آری باعتبار آخرت جلی و مدرک است

اسی غلبے پر ہوگا اور بجا ہوگا کہ تعارض کی صورت میں قدر مساوی کا ساقط ہونا لازم ہے جو باقی رہے گا اسی قدر قابل اعتبار ہوگا۔ کیونکہ ساقط معدوم کے برابر ہے۔ مگر ان جیسی اشیاء کا یہ مضر ہونا اگرچہ اس دنیا کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے۔ مگر زیادہ نمایاں نہیں ہے کہ ہر کس و ناکس سمجھ لے۔ ہاں آخرت کے اعتبار سے واضح اور ظاہر ہے۔

فسادات خمر و خنزیر

از ہم قوت علمیہ شارب فاسد شود چنانچہ زوال عقل در حالت سکر خود ایں دعوی است۔ و از خوردن گوشت خنزیر خللی بین در قوت عملیہ۔ رود دہد۔ و رغبت نجاسات و تخبیثات جانی از و زاید۔ بے خبرتی در کثرتین ایں غذاء خبیث روز بروز فزاید چنانچہ از تجربہ عیاں است۔ و تاثیرات اغذیہ از گرمی و سردے دلیل آں۔ چہ کثرت گوشت جانوری رفتہ رفتہ مزاج بدن را چناں قریب مزاج گوشت آں جانور گرداند کہ استعمال اغذیہ حارہ مثلاً بارد مزاجان را در زمان دراز حار مزاج گرداند۔ و میدانی کہ بہر ہر مزاجی

دو مختلف قضیوں سے مرکب ہونا بھی اسکی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جو شخص کہ جانتا ہے خود جانتا ہے اور جو نہیں جانتا ہے گو نہ جانے مگر ہمیں بھی اس بحث میں زیادہ بال کی کھال نکالنی مدنظر نہیں ہے ہماری غرض ہر طریقے سے حاصل ہے اگر بعض چیزیں محض نفع بخش یا خالص ضرر رساں ہوں تو ہمارا کیا بگڑتا ہے ہمارا کلام ان چیزوں میں ہے جو ایک حیثیت سے نفع بخش اور ایک حیثیت سے نقصان دہ مثلاً شراب اور خنزیر۔ چنانچہ شراب کے نفع اور مضرت سے ترکیب پانے کے متعلق یقینی حکم

ان[1] دونوں میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کیلئے منافع بھی ہیں اور ان دونوں کا گناہ نفع سے زیادہ بڑا ہے۔

بھی ہمارے پاس گواہ ہے اور جو شخص شراب کے منافع اور نقصانات سے آگاہ ہوگیا تو خنزیر کے نقصانات اور منافع اور دونوں کے ترکیب پانے سے اور ان کا کیسی داخل ہونا خود جان لیگا اور ان چیزوں میں نافع اور مضر ہونے کا دار و مدار

شراب اور خنزیر کے فسادات

شراب سے پینے والے کی علمی (جاننے کی) قوت خراب ہو جاتی ہے چنانچہ نشے کی حالت میں عقل کا زائل ہو جانا اس دعوے پر خود گواہ ہے۔ اور خنزیر کا گوشت کھانے سے قبح خلل قوت عملیہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ ظاہری نجاستوں اور اخلاقی ناپاکیوں کی طرح اس سے رغبت بڑھتی ہے۔ اس خبیث غذا کو بکثرت کھانے والے لوگوں میں بے غیرتی دن بدن بڑھتی ہے جیسا کہ تجربے سے ظاہر ہے اور گرم و سرد غذاؤں کی تاثیریں اسکی دلیل ہیں۔ کیونکہ کسی جانور کے گوشت کی کثرت رفتہ رفتہ جسم کے مزاج کو اس جانور کے گوشت کے قریب بنا دیتا ہے جیسا کہ مثال کے طور پر گرم غذاؤں کا استعمال ٹھنڈے

[1] پوری آیت یہ ہے يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا اِثْمٌ كَبِيرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَاِثْمُهُمَا اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا (البقرہ ۲ : ۲۱۹) (مترجم)

toobaa-elibrary.blogspot.com

اخلاق جداگانہ مناسب باشند و ازیں جاست ہر کرا بصورت سگ می بینیم میدانیم کہ در طبیعتش حملہ بر ہر کس و ناکس و عو عو کردن نہادہ اند۔

غرض باطلاع کیفیت جسم بکیفیت روح پی می بریم پس چہ عجب کہ بکثرت استعمال خنزیر بے حیائی زاید و بے غیرتی فزاید۔ چہ خنزیر از دیگراں بوصف ممتاز است۔ ہر خنزیر کہ خواہد مادۂ دیگری بر جہاند بیند۔ اما رگ غیرت آں نجوشد آری جانوری را سوائے ایں ناپاک نبینی کہ ایں قدر بے حیائی اختیار یافتہ باشد۔ و ایں ہم نے دانی کہ حیا شعبہ عظیم از ایمان است کہ از افعال قلوب و اعمال دل است۔

بالجملہ از خمر خلل نمایاں در عقل راہ می یابد و از خنزیر رخنہ عظیم در قوت عملیہ و ارادہ می افتد و پیداست کہ سامان آخرت ہمیں علم و عمل است و بس۔ ہر کرا علم صحیح و عمل صالح عنایت فرمودہ اند گویا دستاویزی بہر دعوی حق خود در نعماء آخرت دادہ اند و ایں چار گروہ ممدوح خدا انبیاء علیہم السلام و صدیقان کرام و شہداء ذوی الاحترام و صالحان نیک انجام اگر ایں شرف یافتہ اند طفیل ہمیں علم و عمل است۔ انبیاء علیہم السلام و صدیقان اگرچہ در عمل ہم کم نباشند اما گوئی سبقت در علم ربودہ اند و شہداء و صالحان اگرچہ تہی از علم نبوند اما در بارہ اعمال جانبازیہا نمودہ اند۔

والغرض مدار کار آخرت بر اصلاح ایں دو قوت است اگر چیزے فاسد مزاج ایں دو قوت است آں در بارہ آخرت صرف زہر قاتل است پس مسلماناں کہ منظور نظر ایشاں جز آخرت نبود نہ دنیا ایں دو چیز یعنی خمر و خنزیر [illegible] کہ [illegible]

مزاج کے لوگوں کو عرصہ دراز میں گرم مزاج بنا دیتا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ ہر مزاج کے لئے جدا جدا اخلاق مناسب ہوتے ہیں اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ جس کسی کو کتے کی شکل میں دیکھتے ہیں تو ہم جانتے ہیں کہ اس کی طبیعت میں ہر کس و ناکس پر حملہ کرنا اور بھونکنا قدرت نے رکھا ہے۔

غرض جسم کی کیفیت سے باخبر ہونے کے ذریعہ روح کی کیفیت کا پتہ چلا لیتے ہیں پس کیا عجب ہے کہ خنزیر کے بکثرت کھانے سے بے حیائی پیدا ہو اور بے غیرتی کی زیادتی ہو کیونکہ خنزیر دوسرے جانوروں سے اس صفت میں جدا ہے جو خنزیر کہ چاہتا ہے دیکھ لے کہ اس کی مادہ پر دوسرا چڑھ جائے لیکن اس کی غیرت کی رگ نہیں پھڑکتی۔ ہاں کسی اور جانور کو سوائے اس ناپاک کے نہ دیکھو گے کہ اس قدر بے حیائی میں ممتاز ہو۔ اور یہ بھی آپ جانتے ہیں کہ حیا ایمان کا ایک بڑا شعبہ ہے جو کہ دلوں کے افعال اور قلب کے اعمال میں سے ہے۔

الحاصل شراب سے عقل میں نمایاں خلل راہ پاتا ہے اور خنزیر کے کھانے سے قوت عملیہ اور قوت ارادیہ میں بڑا رخنہ پڑتا ہے اور آپ کو پتہ ہے کہ آخرت کا سامان یہی علم و عمل ہی تو ہے جس کسی کو صحیح علم اور صالح عمل اللہ نے عنایت فرمایا ہے۔ گویا اپنے حق کے لئے آخرت کی نعمتوں کی ایک دستاویز دیدی ہے اور یہ چار گروہ جن کی اللہ نے تعریف کی ہے۔ انبیاء علیہم السلام، صدیقین کرام، شہداء ذوی الاحترام اور صالحین نیک انجام نے اگر فضیلت حاصل کی ہے تو اسی علم و عمل کے طفیل میں پائی ہے انبیاء علیہم السلام اور صدیقین اگرچہ عمل میں بھی کم نہیں ہوتے لیکن علم میں سب سے آگے بڑھے ہیں اور شہداء اور صالحین اگرچہ علم سے خالی نہیں ہوتے لیکن اعمال کے بارے میں انھوں نے بڑی قربانیاں دی ہوتی ہیں۔

الغرض آخرت کے کام کا دار و مدار ان دو علمی اور عملی قوتوں پر ہے۔ اگر کوئی چیز ان دو قوتوں کے مزاج کو بگاڑتی ہے تو اس کو آخرت کے بارے میں زہر سمجھنا چاہئے پس مسلمان جن کا مقصد نظر آخرت ہوتی ہے نہ کہ دنیا ان دو چیزوں یعنی شراب اور خنزیر سے

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

اسلام مال نیست و در حق کفار مال است چنان باشد کہ گویند کہ فلاں دوا در حق آں کس مفید است در حق ایں کس مضر۔

بالجملہ ایں امتناع اشتراء خمر و خنزیر در حق اہل اسلام و اباحت آں در حق کفار کہ از بعض احکام ہویدا است مبنی بریں است کہ عرض کردہ شد مگر جملہ معاملات را بریں اشیاء قیاس نباید فرمود کہ در بعض معاملات بناء ممانعت بر قبح ذاتی معاملہ است آنجا خصوصیت در باب معاملہ نیست مثل ربوٰ و قمار و غصب و سرقہ کہ در حق اہل اسلام و ہم کفار یکساں در افادہ آثار ایں عالم برابر اند۔

اثر بیع صحیح و بیع غیر صحیح

اثر اول اینکہ بیع صحیح چنان کہ در حق جملہ بنی آدم مفید ملک است ربوٰ و قمار و غصب و سرقہ در حق کسی مفید ملک نیست اگر ہست بوجہ ظلم است کہ باختلاط آں ملک مستفاد چنان بود ظلم و جور گردد کہ آب طاہر با اختلاط نجس متنجس مے گردد دیگر حال مفید ملک باشد یا نباشد بوجہ اگر ایں اسباب لذاتہا ظلم گردیدہ اند در مال مستفاد واجب است و ازیں جا دانستہ باشی و تحقیق ملک مختلط بالظلم را کہ آبیکہ با اختلاط نجس او را نجس گویند ظلم گفتیم۔ ملکیکہ نہ ایں چنیں باشد ملک انصاف باشد۔

اکنوں مے گویم کہ مال مستفاد اگر بہر وجہ غیر مملوک باشد آنرا ظلم خالص باید پنداشت و اگر مختلط است ظلم مخلوط کہ بعد تحلیل چنان کہ از آب مذکور نجاست خالص جدا شود ایں جا ظلم خالص بر آید۔ غرض انجام ظلم خالص و ظلم مخلوط واحد است۔ استحقاق ملک مظلوم ساقط نمی شود۔ چوں کلام در قمار و ربوٰ و غصب و سرقہ نفع اٹھائینگے تو کیا نفع اٹھائینگے جبکہ اصلی غرض ہی ہاتھ سے نکل جاتی ہے اس بنا پر اگر شراب اور خنزیر مسلمانوں کے حق میں مال نہیں ہے اور کفار کے حق میں مال ہے تو یہ ایسا ہی ہوگا کہ کہیں کہ فلاں دوا اس شخص کے حق میں مفید اور اس کے حق میں مضر ہے۔

الی اصل اس شراب اور خنزیر کی خریداری مسلمانوں کے حق میں ناجائز اور کفار کیلئے مباح ہے جیسا کہ بعض احکام شرع اسی اصول پر مبنی ہے جو عرض کئے گئے لیکن تمام معاملات کو انہی اشیاء پر قیاس نہ کرنا چاہئے۔ کیونکہ بعض معاملات میں ممانعت کی وجہ معاملے کی ذاتی برائی کی وجہ سے ہے۔ وہاں معاملہ کرنے والوں کی خصوصیت نہیں ہے جیسے سود اور جوا غصب اور چوری کہ مسلمان اور کفار دونوں کیلئے اس دنیا کے آثار کے نتیجے میں برابر ہے۔

صحیح بیع اور غیر صحیح بیع کا اثر

پہلا اثر یہ ہے کہ صحیح بیع جیسا کہ تمام بنی آدم کے حق میں ملکیت کی صلاحیت رکھتی ہے سود، جوا، غصب اور چوری بھی کسی کے حق میں ملکیت کی صلاحیت نہیں رکھتے اگر ہے تو ظلم کی وجہ سے ہے کہ اس کے مل جانے سے فائدہ حاصل کی گئی ملکیت ظلم و جور کی وجہ سے ایسی خراب ہو جاتی ہے جیسا کہ پاک پانی ناپاک پانی کے ملنے سے ناپاک ہو جاتا ہے اور بہر حال مفید ملک ہو یا نہ ہو مگر اس وجہ سے کہ یہ اسباب ظلم کی قسموں میں سے ہو گئے ہیں مال مستفاد کا رد کر دینا واجب ہے اور نہیں سے آپ نے جان لیا ہوگا جبکہ ہم نے ظلم کے ساتھ مل ہوئی ملکیت کو اس پانی کی طرح جس میں نجس پانی مل گیا ہو ناپاک کہتے ہیں، ہم نے ظلم کیا ہے تو جو ملک اس ملک کی نہ ہو انصاف کی ملک ہوگی۔

اب میں کہتا ہوں کہ مال مستفاد اگر بہر وجہ سے مملوک نہ ہو اس کو خالص ظلم خیال کرنا چاہئے۔ اور اگر ملی ہے تو ظلم بھی ملا جلا ہوگا کہ تحلیل کرنے کے بعد جیسا کہ مذکور پانی سے خالص نجاست جدا ہو جاتی ہے تو اس جگہ بھی خالص ظلم نکل جائیگا بغرضیکہ خالص ظلم اور مخلوط ظلم دونوں کا انجام ایک ہے مظلوم کی ملکیت کا حق ساقط نہیں

toobaa-elibrary.blogspot.com

ربوا است فقط ازیں دو بحث باید کرد

کلام در قمار و ربوا

چنانکہ آب را بہر سیرابی و آتش را بہر سوختن آفریدہ اند بہر تبدیل ملک نیز از ملکی بملکی بعض معاملات را تجویز فرمودہ اند بناء ایں ہمہ بحال است کہ عدل و اتفاق ملحوظ اند چوں در قمار و ربو کامیابی سود خواراں و قمار بازاں بی عوض باشد لاجرم مال دیگراں بے وجہ ظلما خوردہ باشند و ہے دانی کہ قبح ظلم و نزاع بدیہی است۔

وجہ قبح ظلم و نزاع

و وجہش ہمیں است کہ ظلم در قبح خود محتاج واسطہ دیگر نیست کہ بوسیلہ ہمیں کسب قبح کردہ تا خفائی درو باشد ہمیں است معنی قبح ذاتی نظر بریں عقد ربا و قمار در ربا و حاصل قمار با ہر کہ باشد و از ہر کہ باشد مفید ملک نبود۔

دو خلجان باعث تردد

ایں جا رسیدہ بجا نیست کہ خلجان باعث تردد در تسلیم ایں قول شوند۔

اول اینکہ دعویٰ بی دلیل مسموع نتواں شد خوبی عدل و انصاف بدیہی است۔ اما ایں از کجا ضروری تسلیم شد کہ بناء معاملات بر عدل و اتفاق باشد۔ اگر گویند عدل و اتفاق بجای خود ضروری است اما بچو صوم و صلوٰۃ بناء معاملات نیز بداں نیست۔ جوابش چیست۔

دوم ایں کہ فقہا ہم چنیں عقد ربا را بچو عقود فاسدہ بعد قبض مفید ملک پنداشتہ اند اگرچہ آں ملک را ملک خبیث داشتہ باشند از ایں صورت تصریح یا ایں معنی کہ عقد ربا

ہوتا ہے۔ چونکہ ہمارا کلام جوئے اور سود کے متعلق ہے اس لئے صرف انہی دو سے بحث کرنی چاہئے۔

جوئے اور سود میں گفتگو

جیسا کہ پانی کو سیراب کرنے کیلئے اور آگ کو جلانے کیلئے پیدا کیا جا ایسے ہی ملک کی تبدیلی کے لئے بھی ایک مالک سے دوسرے مالک کی طرف بعض معاملات کو جائز قرار دیا ہے ان سب تبدیلیوں کی بنیاد اس پر ہے کہ انصاف اور اتفاق ملحوظ ہے چونکہ جوئے اور سود میں سود خوروں اور جواریوں کی کامیابی عوض کے بغیر ہوتی ہے اس لئے یقیناً وہ لوگ دوسروں کا مال بلاوجہ ظلماً کھاتے ہیں اور آپ جانتے ہیں کہ ظلم اور جھگڑے کی برائی بلا دلیل واضح ہے۔

ظلم اور نزاع کی برائی کی وجہ

اور اسکی وجہ یہی ہے کہ ظلم اپنی برائی میں دوسرے واسطے کا محتاج نہیں ہے۔ ظلم نے دوسرے منافی امور سے برائی حاصل نہیں کی ہے کہ اس میں کوئی ڈھکی چھپی بات ہو اور یہی ذاتی برائی کا مطلب ہے کہ بذاتہ خود برائی ہو اس اصل کے مطابق سود اور جوئے کا معاملہ سود میں اور قمار کی آمدنی میں جس شخص کے ساتھ ہو اور جس شخص سے ہو ملک کے لئے مفید نہیں۔

تردد کے باعث دو خلجان

اس مقام پر پہنچ کر تعجب نہیں ہے کہ دو خلجان اس قول کے تسلیم کرنے میں تردد کا باعث بن جائیں۔

اول یہ کہ کوئی دعویٰ دلیل کے بغیر نہیں مانا جا سکتا اور یہ کہ عدل و انصاف کی اچھائی واضح ہے لیکن یہ کہاں سے تسلیم کرنا ضروری ہوگا کہ معاملات کی بنیاد عدل اور اتفاق پر ہوتی ہے۔ اگر لوگ کہیں کہ عدل و اتفاق اپنی جگہ ضروری ہے لیکن روزہ اور نماز کی طرح معاملات کی بنیاد بھی ان پر نہیں ہے۔ اس کا کیا جواب ہے۔

دوسرے یہ کہ پچھلے فقہا نے ربا کے معاملے کو فاسد معاملات کی طرح قبضے کے بعد ملکیت کے مفید خیال کیا ہے اگرچہ اس ملکیت کو ناپاک ملکیت قرار دیا ہے اس صورت میں

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

وقمار مفید ملک نیست و آنہم چناں عام کہ تخصیص موہن بہت تخصیص کافر بگو نہ بدل نشیند۔ لہٰذا ضرور افتاد کہ دریں پارہ نیز قلم سودہ شود

مقدمات چند در باب کہ عقد ربٰو و قمار مفید ملک نیست

اول بطور تمہید مقدمہ چند گذارش ہے کم بنور باید شنید

اس معنی کی وضاحت کر ربا اور جوئے کا عقد حکمت کیلئے مفید نہیں ہے اور وہ بھی ایسا عام کہ اس میں نہ مومن کی تخصیص ہے نہ کافر کی۔ کسطرح دل میں بیٹھ جائے۔ لہٰذا ضروری ہوا کہ اس بارے میں بھی قلم فرسائی کی جائے۔

چند مقدمات کر ربا اور جوئے کا معاملہ ملک کیلئے مفید نہیں

اول تمہید کے طور پر چند مقدمات گذارش کرتا ہوں بغور سنئے۔

۱۔ مرکب[1] کے لئے اپنے اجزاء کا ہونا ضروری ہے۔ اور اضافت[2] کے لئے اپنے اطراف یعنی مضاف اور مضاف الیہ کا ہونا اور عرض[3] کے لئے موصوف بالذات[4] اور موصوف بالعرض[5] کا ہونا ضروری ہے نیز یہ بھی کہ عروض کو موصوف بالذات سے موصوف بالعرض تک وصف کے پہنچانے کی ضرورت کی وجہ سے حرکات اور آلات کی ضرورت پڑتی ہے اور اسی طرح کسی اثر کے قبول کرنے کیلئے اثر کے وصول اور اس کے قبول کرنے سے موانع کو ہٹانے کی ضرورت ہوتی ہے تو اس قسم کے تمام تر وقفات[6] ضروریات، انشاء اللہ اس مقصد سے باہر نہیں جائینگے اور یہ بات کہ علت[7] غائی کو اس سے خارج آپ نے سمجھ لیا ہوگا تو یہ نظر کا مغالطہ ہے ورنہ اگر غور سے دیکھو گے

---

[1] علم غیر میں مرکب، دو منفصل یا زیادہ کا مجموعہ ہوتا ہے۔ مثلاً مرکب توصیفی، موصوف اور صفت سے مل کر بنتا ہے جیسے زید خوبرو یا مرکب اضافی مضاف اور مضاف الیہ کا مجموعہ ہوتا ہے جیسے تاج شاہ۔ لہٰذا مرکب کیلئے اجزاء کا ہونا ضروری ہے۔ اجزاء کے بغیر مرکب کیونکر بنا کہا جا سکتا ہے۔ مترجم۔ [2] اضافت کے لئے مضاف اور مضاف الیہ کا لازم ہونا ضروری ہے کیونکہ اضافت تو مضاف الیہ کے ساتھ تعلق کی نشانی ہے۔ مترجم۔ [3] عرض جو اپنے موصوف میں کسی چیز کی محتاج ہو وہ عرض کہلاتی ہے جیسے دیوار پر سفیدی عرض ہے جو موصوف بالذات یعنی دیوار پر عارض ہوتی ہے۔ اگر دیوار جو اپنی ذات سے قائم ہے جس کو موصوف بالذات کہنا چاہئے نہ ہو تو سفیدی کا وجود نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا سفیدی کا دیوار پر ظہور عرض ہے۔ مترجم۔ [4] موصوف بالذات جو ذاتی طور پر وصف رکھتا ہو اور اپنے وصف میں دوسرے کا محتاج نہ ہو جیسے سورج کا نور ذاتی ہے اور یہ وصف کسی اور سے حاصل نہیں کیا گیا ہے۔ لیکن چاند کا نور عرضی ہے جو سورج سے لیا گیا ہے لہٰذا سورج موصوف بالذات اور چاند موصوف بالعرض ہے۔ مترجم۔ [5] تو وقفات جس کا ترجمہ ہم نے ضروریات کیا ہے ان امور کو کہتے ہیں جن کا کچھ ایک دوسرے پر موقوف ہو۔ مترجم۔ [6] کسی چیز کی علت غائی وہ ہوتی ہے جس کے لئے وہ چیز بنائی جاتی ہے۔ مثلاً کرسی کی علت غائی اس پر بیٹھنا ہے جس کے لئے وہ بنائی گئی ہے۔ یہ معنی علت فاعلی اور کرسی کی شکل کو علت صوری کہا جاتا ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

متحقق شود خود دانی کہ علم از اقسام محرکات است نہ غیر۔
نظر بریں اعتراف بایں امر ضروری است کہ عقد را ضرورت عاقدین است و انعقاد را ضرورت منعقدین۔ چہ ایں ہر دو مضمون اضافی اند و آں دو اطراف آنہا پس اگر یکے ہم ازیں اطراف مفقود شود عقد و انعقاد متحقق نگردد۔ بگر مفقود بودن اطراف گاہی در معرض تسلیم نباشد کہ نظر غلط کار گاہی بغلط افگندہ معدوم موجود نماید۔

توعلت فاعلی وجود ذہنی کے اعتبار سے علت ہے نہ کہ وجود خارجی کے اعتبار سے کہ وہ خود مذکورہ معلول کے وجود پر موقوف ہے نہ برعکس تاکہ علیت کے معنی متحقق ہو جائیں اور تمہیں خود معلوم ہے کہ علم محرکات کی اقسام میں سے ہے نہ غیر کی۔ اس بنا پر اس امر کا اعتراف ضروری ہے کہ کسی معاملے کے عقد کیلئے عاقدین (دو معاملہ کرنے والوں) کی ضرورت ہے اور کسی معاملے کے انعقاد کے لئے منعقدین (دو منعقد ہونے والے معاملوں) کی۔ کیونکہ یہ دونوں قسمیں

مضمون (عقد اور انعقاد) اور ان کی دونوں طرفیں یعنی عاقدین اور منعقدین اضافی مضمون ہیں۔ اگر ان دونوں اطراف میں سے ایک بھی نہ پائی جائے گی تو عقد اور انعقاد بھی وجود میں نہیں آئے گا۔ لیکن اطراف کا مفقود ہونا کبھی قابل تسلیم نہیں ہوتا کہ غلط کام کرنے والی نظر کبھی غلط چیز پر پہنچاتی ہے اور معدوم کو موجود دکھاتی ہے۔

مثال نظر غلط کار کہ معدوم را موجود می نماید

در بیوع باطلہ چنیں می باشد مثلاً بیع میتہ و دم را بیع باطل گویند و بظاہر بیع و ثمن ہر دو موجود

غلط کار نظر کی مثال جو معدوم کو موجود دکھائے

باطل بیوع میں یہی ہوتا ہے۔ مثلاً مردہ جانور اور خون کی بکاؤ چل بیع کہتے ہیں حالانکہ یہ بیع ہی نہیں

گچھ نظر را تیز کنیم حق از باطل و موجود از معدوم نمایاں شود۔ اینجا میتہ و دم را کی از منعقدین می بینیم۔ مگر نہ ایں چنیں است چہ بیع عقد مطلق نیست عقد شرعی است کہ مخصوص باموال باشد و ازیں جا است کہ بتعریفش مبادلۃ المال بالمال گفتہ اند و بے دانی کہ میتہ و دم مال نیست۔ مال آں است کہ منفعتی در برداشتہ باشد و ایں جا خود ہویدا است کہ عرفہا بدروی کار است نہ منفعتہا۔

چیز اور قیمت (دونوں اطراف) موجود ہیں۔ لیکن اگر ہم نظر کو تیز کریں تو حق باطل سے اور موجود معدوم سے نمایاں ہو جاتا ہے۔ یہاں ہم مردہ اور خون کو منعقدین میں سے ایک دیکھتے ہیں مگر ایسا نہیں ہے کیونکہ بیع مطلق عقد نہیں ہے شرعی عقد ہے کہ اموال کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اور یہیں سے یہ بات نکلی کہ بیع کی تعریف مال کا مال کے ساتھ تبادلہ سے کی جاتی ہے اور آپ جانتے ہیں کہ مردہ اور خون مال نہیں ہیں مال تو وہ ہے جس کے اندر کوئی نفع موجود ہو اور مردہ اور خون کی بیع میں ظاہر ہے کہ مضرتیں ہی مضرتیں سامنے ہیں منافع نام کو بھی نہیں۔

چوں ازیں تحقیق کہ نافع کیست و مضر چیست فارغ شدہ ایم روا زیں سو گردانیدنی گویم کہ چوں دریں اضافت خصوصیت مال ملحوظ باشد و میتہ و دم مثلاً از اقسام اموال نہ برآید اگر گویم کہ مال نیست دایں گفتن ہماں است کہ طرف نسبت و اضافت اعنی مبیع نیست چہ بے جا است

جب اس تحقیق سے کہ نافع کون ہے اور مضر کیا ہے ہم فارغ ہو گئے ہیں تو اس طرف سے بے فکر ہو کر میں کہتا ہوں کہ چونکہ اس اضافت میں مال کی خصوصیت ملحوظ ہوتی ہے اور مردار اور خون مثلاً اموال کی قسم میں سے نہ نکلے۔ اگر ہم کہیں کہ مال نہیں ہے تو یہ کہنا اسی طرح ہے کہ نسبت اور اضافت کی ایک

toobaa-elibrary.blogspot.com

باشند در مبیعات معدومہ و مجہولہ خیال باید فرمود۔

چیزیکہ بدست خود نباشد بیع آں ممنوع است

بناء منع بیع مالیس عندك برہمیں است و بیع حبل الحبلہ باطل بمعنی کہ در بیع حبل الحبلہ بیع بود اگر ممنوع است ہم ازیں است و نہی از بیع مثار قبل بر آمدن نیز اگر باطل است بہمیں وجہ باطل است۔

بیع مجہولات

چوں ایں اشتباہ بیع معدومات را دریافتی کردند از حال مجہولات نیز چیزی باید گفت۔ اگر بیع حیوان مجہول مثلاً کنند ہر چند حیوانات کثیرہ بسالم باشند مگر ایں ہماں وجود است کہ در حبل الحبلہ و بیع مالیس عندك بلکہ نوع ثمار ہم اکثر در عالم موجود باشند۔ مگر چوں در معرض تعلق ایں اضافت نیست در حق اضافت معدوم است یعنی از انجا کہ انعقاد ملا ضرورت عقد است کہ از آثار اوست و عقد را ضرورت علم کہ از محرکات اوست بی تعین علمی کہ وقت حصول صورت معلوم ضرورے است تعلق ایں اضافت متصور نیست۔

دوئم اینکہ تسعیر کار خدا تعالےٰ است نہ غیر در حدیث شریف است۔

اِنَّ اللّٰہَ ھُوَ الْمُسَعِّر

چنانچہ حدیث مذکور در اوراق آئندہ می آید۔ وجہ اگر پرسی ایں است کہ

وجہ گرانی کہ از جانب خدا است

علم و انصاف در معاملات باشند اگر حقی بحقی مقابل

سانڈ یعنی مبیع نہیں ہے تو کیا بے جا ہے۔ بسطح دو بیع کی گئی چیزیں جنکا وجود ہی نہیں یا مجہول ہیں ان کو خیال کرنا چاہئے۔

وہ چیز جو اپنے قبضہ میں نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں ہے

جو چیز تمہارے پاس نہیں اسکی بیع منع ہے کی بنیاد بھی اسی پر ہے

اور حاملہ جانور کے حمل کی بیع اسی معنی میں کہ حاملہ کے حمل کی بیع ہیں وہ حمل مبیع ہوتا ہے اگر ممنوع ہے تو اسی وجہ سے ہے اور درختوں پر پھلوں کے آنے سے پہلے ان کا بیچنا بھی اگر باطل ہے تو اسی وجہ سے باطل ہے کہ یہ سب چیزیں مجہول ہیں۔

نامعلوم چیزوں کی بیع

جب ان جیسی معدوم چیزوں کی بیع کو مثالوں نے واضح کر دیا تو نامعلوم چیزوں کے حال کے متعلق بھی کہنا چاہئے اگر مجہول حیوان کی بیع مثلاً کریں تو اگرچہ بہت سے حیوانات عالم میں ہیں مگر یہ وہی وجود ہے جو حاملہ کے حمل کے حمل اور جو چیز تمہارے پاس نہیں ہے اسکی بیع میں بھی پایا جاتا ہے۔ کیونکہ حبل الحبلہ اور مالیس عندك کی نوع بلکہ پھلوں کی نوع بھی اکثر دنیا میں موجود ہیں مگر چونکہ اس اضافت کے تعلق کی جگہ میں نہیں ہیں تو اضافت کے حق میں معدوم ہیں یعنی چونکہ انعقاد کو عقد کی ضرورت ہے کہ اس کے آثار میں سے ہے اور عقد کو علم کی ضرورت ہے جو کہ اسکے محرکات میں سے ہے علمی تعین سے بغیر کہ صورت معلوم کے حصول کے وقت ضروری ہے اس اضافت کا تعلق متصور نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ بھاؤ مقرر کرنا خدا تعالیٰ کا کام ہے نہ اور کسی کا حدیث شریف میں ہے۔

یقیناً اللہ تعالیٰ ہی وہ بھاؤ مقرر کرنیوالا ہے

چنانچہ مذکورہ حدیث آئندہ اوراق میں آتی ہے۔ اگر وجہ پوچھتے ہو تو یہ ہے کہ

گرانی کی وجہ جو کہ خدا کی جانب سے ہے

قلم اور انصاف معاملات میں بڑا کرتا ہے اگر کوئی

toobaa-elibrary.blogspot.com

شد بحکم آنکہ

اذا تعارضا تساقطا

حقوق باہمی ساقط شدند و مصداق عدل و انصاف بہم رسید باعتبار تساوی کہ بدگری و حتی محقق عدل است کہ عدل تسویہ است و معادل مساوات و باعتبار آنکہ مجموعہ حقوق طرفین بوجہ مساوات منقسم بنسبتاوین شد انصاف است کہ تنصیف حقوق کردہ اند مگر ایں تساوی و تناصف را وحدۃ پیمانہ و میزان ضرور است آدمی ہر چہ پیمانہ دگر است و میزانی دگر جنس و نوع نیز پیمانہ ایست کہ باتحاد آں تساوی نوعیت ضروری است۔ مگر چوں متحد الانواع را پیمانہ دگر بکار است تا تساوی و عدم تساوی مرتبہ تشخص ہم متحقق شود لہٰذا در گندم و جو وغیرہ کیلیات و فضہ و ذہب وغیرہ وزنیات ضرورت ایں پیمانہا و ایں میزانہا افتاد تا از بالا گرفتہ نادریہ مساوات متحقق شود و معنی عدل و انصاف عیاں گردد۔ مگر قطع نزاع باشخصیں پیمانہا جائی است کہ عوضین متحد الانواع باشند۔ اما در مختلف الانواع از اتحاد پیمانہا و میزانہا کہ بغرض در یافتن مرتبہ مساوات مطلوب باشند قطع نزاع و عدل در رفع ظلم متصور نیست۔ چہ تساوی نوعی بنوعی ازیں پیمانہا معلوم نشود۔ آں پیمانہ و میزان کہ بہر تسویہ ایں چنیں اشیاء بکار است رغبت است کہ تقوم اشیاء ہم مبنی بر آں است۔ مگر از انجا کہ بنسبت یک چیز تفاوت رغبات متصور است در بیع و شراء اول اعتبار رغبت عاقدین باید فرمود۔ اگر کسی یک من گندم بیک روپیہ گیرد و زیادہ ازاں ندہد و دیگر یک من گندم بیک روپیہ و دہ دو یکم ازاں ندہد بایں تفاضی متحقق شود کہ پیمانہ رغبت ایں بہ پیمانہ رغبت آں برابر است۔

واضح باد دانستہ باشی کہ اموال مختلف الانواع باعتبار حق کسی دوسرے حق کے مقابل ہو گیا تو اس حکم کے مطابق جبکہ دو چیزیں متعارض ہو گئیں تو دونوں ساقط ہو جائیں گی۔

باہمی حقوق ساقط ہو گئے اور عدل و انصاف کا مصداق بہم پہنچ گیا۔ مساوات کے اعتبار سے ایک دوسرے کیساتھ اور ایک حق دوسرے حق کے ساتھ عدل ہے کیونکہ عدل برابری کا نام ہے اور معادل مساوات کا نام ہے اور اس اعتبار سے کہ طرفین کے حقوق کا مجموعہ مساوات کی وجہ سے دو برابر چیزوں میں تقسیم ہو گیا تو اس کا نام انصاف ہے کہ حقوق کو نصف نصف کر دیا ہے مگر اس مساوات اور نصف نصفی کو ترازو اور پیمانے کا ایک ہونا ضروری ہے۔ ہاں جہاں کہ پیمانہ دوسرا ہے اور میزان بھی دوسری تو جنس اور نوع بھی ایسا پیمانہ ہیں کہ ان کے اتحاد سے نوعیت کی برابری ضروری ہے۔ مگر چونکہ ایک ہی جیسی قسم کی چیزوں کے لئے دو سرا پیمانہ درکار ہے تاکہ مرتبہ تشخص کی تساوی اور عدم تساوی بھی متحقق ہو لہٰذا گیہوں اور جو وغیرہ جانے کی چیزیں اور چاندی اور سونا وغیرہ وزنی چیزوں کیلئے ان پیمانوں اور ان ترازوؤں کی ضرورت پڑی تاکہ اوپر سے لیکر نیچے تک برابری پائی جائے اور عدل و انصاف کی حقیقت ظاہر ہو مگر ان جیسے پیمانوں سے جھگڑے کا خاتمہ وہاں ہوتا ہے کہ جس میں عوضین ایک ہی قسم کی چیزیں ہوں لیکن مختلف اقسام میں پیمانوں اور ترازوؤں کے اتحاد سے جو برابری کا مرتبہ معلوم کرنے کے لئے مطلوب ہوتے ہیں۔ نزاع کا دور کرنا اور عدل قائم کرنا اور ظلم کو ہٹانا وہاں خیال میں نہیں آسکتا۔ کیونکہ ایک قسم کی چیز کی دوسری قسم کے ساتھ برابری ان پیمانوں سے معلوم نہیں ہوتی ہے۔ وہ پیمانہ اور ترازو کہ ان جیسی چیزوں کے برابر کرنے کے لئے درکار ہیں وہ خواہش ہے کہ چیزوں کا قیمت دار ہونا اسی پر مبنی ہے مگر چونکہ ایک چیز کی نسبت خواہشات میں فرق ہو سکتا ہے اس لئے خرید و فروخت میں سب سے پہلے بائع اور مشتری کی رغبت کا اعتبار کرنا چاہئے۔ اگر کوئی ایک من گندم ایک روپیہ میں لے اور اس سے

toobaa-elibrary.blogspot.com

مالیت و رغبت ہمہ یکنوع اند چہ ضرورت وحدت پیمانہ دربارہ دریافتن تساوی وعدم تساوی یا وحدت میزان بہر ایں غرض پس از اتحاد بالائی باشد۔ مگر چوں مالیت ہر نوع باعتبار نفعی جدا است یا گویم باعتبار رغبتی جدا است وایں را ضرور است کہ ہر جا بابہ النفع جدا باشد اگر گویم کہ مقصود بایں آں مرتبہ است کہ منشا نفع و محل رغبت می بود کہ باشد۔ لیکن بعد مشاہدہ اصناف اموال، ما اموال را باعتبار منافع بدو قسم یافتیم۔

زیادہ نہ دہے اور دوسرا شخص ایک من گیہوں ایک روپیہ میں دہے اور اس سے کم میں نہ دہے اس رضامندی سے یہ حقیقت کھلتی ہے کہ اسکی رغبت کا پیمانہ اس شخص کی رغبت کے پیمانے کے برابر ہے۔

اور یہیں سے جان لیا ہوگا کہ مختلف قسم کے مال مالیت اور رغبت کے اعتبار سے تمام ایک نوع کے ہیں کیونکہ برابری و نابرابری کے معلوم کرنے کیلئے ایک ہی پیمانے یا ایک ہی ترازو کی یا ایک ہی پلڑے کی ضرورت اس قصد کے لئے اتحاد بالائی کے بعد ضروری ہے۔ مگر چونکہ ہر نوع کی مالیت نفع کے اعتبار سے جدا ہے یا یوں کہوں کہ رغبت

کے اعتبار سے جدا ہے اور اس کے لئے ضروری ہے کہ ہر جگہ بابہ النفع جدا ہو۔ اگر میں کہوں کہ بیع سے مقصود مرتبہ ہے جو کہ نفع کا منشا اور رغبت کا محل ہو تو بجا ہے۔ لیکن اموال کی قسموں کے مشاہدے کے بعد ہم نے اموال کو منافع کے اعتبار سے دو قسم کا پایا۔

اموال باعتبار منافع بدو قسم است

یکی آنکہ منشا نفع و محل رغبت دراں مرتبہ نوع بود بشخصہ چنانکہ کیلیات و وزنیات۔

ہمہ از ہمیں قبیل اند چہ گندم و جو وغیرہ اگر نافع اند و مرغوب باعتبار غلہ آیتہ مثلاً نافع و مرغوب اند و مے دانی کہ از اختلاف تشخص دریں قدر اختلافی پدید نیاید۔

وازیں جا است کہ امثال در معاملات متعین نشوند۔

دوم آنکہ منشا نفع و محل رغبت ہم مرتبہ نوع باشد و ہم مرتبہ تشخص۔ وایں جائی است کہ اشخاص مختلفہ باعتبار منافع و رغبات مختلف باشند مثل اسپ و گاو و دیگر حیوانات۔ چہ ہر اسپی را رفتاری جدا است مثلاً و ہر گاوی را شیر مختلف در یکی دہلیت زیادہ است و در یکی کم۔ و باز آں شیر در گاوی زیادہ و در گاوی کم۔ نظر بریں اگر گویم کہ جائی مرتبہ نوع مبیع و مقصود بالذات باشد و جائی مرتبہ تشخص بیجا نبود۔

منافع کے اعتبار سے اموال کی دو قسمیں

ایک تو یہ کہ نفع کا منشا اور رغبت کا محل اس مرتبے میں نوع ہو نہ کہ شخص۔ جیسے اکثر اناج کی چیزیں اور وزن کی چیزیں تمام اسی قبیل سے ہیں۔ کیونکہ گیہوں اور جو وغیرہ اگر نافع اور مرغوب ہیں تو غذا ہونے کی حیثیت سے نافع اور مرغوب ہیں اور آپ کو معلوم ہے کہ شخص کے اختلاف کی وجہ سے اتنی سی بات میں کوئی اختلاف ظاہر نہیں ہوتا۔

اور یہیں سے یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ معاملات میں قیمتیں متعین ہوتی ہیں دوسرے یہ کہ نفع کا منشا اور رغبت کا محل جب نوع ہو تو شخص کے ہم مرتبہ ہو اور یہ اس جگہ ہے کہ مختلف اشخاص منافع اور رغبات کے اعتبار سے مختلف ہوں۔ مثلاً گھوڑا اور گائے اور دوسرے حیوانات۔ کیونکہ ہر گھوڑے کی رفتار جدا ہوتی ہے اور ہر گائے کا دودھ مختلف ہوتا ہے ایک دودھ میں گھی زیادہ نکلتا ہے اور ایک میں کم۔ اور بچہ دہ دودھ ایک گائے میں زیادہ اور دوسری میں کم ہوتا ہے۔ اس کے پیش نظر اگر میں یہ کہوں کہ کسی جگہ نوع کا مرتبہ بیع اور مقصود بالذات ہوتا ہے اور کسی جگہ تشخص کا مرتبہ تو بے جا نہیں ہوگا۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

نرخ نام چیں تساوی است اکنوں بشنو کہ نرخ نام چیں تساوے است کہ در بیع ملحوظ و مقصود باشد۔ مگر بناء تساوی یا بر اتحاد نوع است و وحدت پیمانہ چنانکہ در کیلیات و وزنیات می بینی یا بر تساوی رغبت است چناں کہ در غیر انہا مشاہدہ مے کنی لیکن در حقیقت بناء کار بر تساوی رغبت است۔ در مختلف الانواع حال ظاہر است۔

امادر عوضین متحد النوع اگرچہ بظاہر خفا است لیکن چوں بنگرند کہ در صورت اتحاد کیل و وزن تساوی رغبت ضروری است چہ منشاء رغبت و محل اکنوں مساوی شد و مبیع بود نقش معنی بر ساں است اینجا نیز واضح مے شود کہ نظر بر تساوی رغبت است۔ بہر حال رغبت باشد یا نوعیت تساوی ایں باشد یا تساوی آں ہمہ بدست او تعالیٰ است بدست ما نیست کہ یکی را برابر دیگر گردانیم۔ انذریں صورت در معاملہ کہ مساوات میسر نیاید بلکہ یکطرف زیادتی و یکطرف نقصان باشد بقدر زیادتی خالی از عوض باشد و ازیں بیع یکطرف چہ بیع را واسطی کہ محتاج منعقدین است انعقاد و یکطرف متحقق نشود۔ انعقاد بیع نسبتی است کہ ہر دو طرف بہر تحققش ضروری است وازیں جہت اعتراف بانکہ عقد ربا مفید ملک نیست۔ وقد ربا ہنوز ملک دہندہ آں است بلکہ گیرندہ نیا مدہ واجب و لازم۔ لیکن انانچا کہ ربا وقت کمی در بیعی کیل و وزن در کیلیات و وزنیات متحد النوع متحقق شود و دریں صورت چنانکہ قدر زائد موجود است ہمچناں قدر مساوی انعقاد صورت بستہ چہ سامان آں موجود و مے دانی کہ معلول از لوازم ملت تامہ باشد۔ پس چوں عاقدین و عقد و

نرخ اسی تساوی کا نام ہے اب سنئے کہ نرخ اسی برابری کا نام ہے جو کہ بیع میں ملحوظ اور مقصود ہوتی ہے۔ مگر تساوی کی بنیاد یا تو اتحاد نوع اور وحدت پیمانہ پر ہے جیسا کہ ناپ اور وزن کی چیزوں میں آپ دیکھتے ہیں یا رغبت کی تساوی پر ہے جیسا کہ ان کے علاوہ میں آپ دیکھتے ہیں لیکن حقیقت میں کام کی بنیاد رغبت کی تساوی پر ہے۔ مختلف انواع میں حال ظاہر ہے۔

لیکن متحد النوع عوضین میں اگرچہ بظاہر خفا ہے لیکن اگر غور سے دیکھیں کہ کیل اور وزن کے اتحاد کی صورت میں تساوی رغبت ضروری ہے کیونکہ رغبت کا منشا اور محل اب برابر ہوگیا۔ اور اس کا مبیع ہونا اس بات پر مبنی ہے۔ یہاں بھی واضح ہوتا ہے کہ نظر رغبت کی تساوی پر ہے۔ بہر حال رغبت ہو یا اس تساوی کی نوعیت ہو یا اس کی تساوی ہو یا اس کی سب اللہ تعالیٰ کے قبضے میں ہے ہمارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ ہم ایک کو دوسرے کے برابر کر دیں۔ اس صورت میں اس معاملے میں جس کہ مساوات میسر نہ ہو بلکہ ایک طرف زیادتی اور ایک طرف کمی ہو تو زیادتی کے بقدر عوض سے خالی نہ ہوگا اور بیع سے یکطرف ہوگا کیونکہ بیع کے متعلق آپ نے جان لیا ہے کہ وہ ثمن اور مبیع کی محتاج ہے۔ صرف ایک طرف انعقاد متحقق نہ ہوگا۔ بیع کا منعقد ہونا ایک نسبت ہے کہ اس کے وجود کیلئے ثمن اور مبیع کا ہونا ضروری ہے اور اسی وجہ سے اس بات کا اعتراف کہ سود کا منعقد ہونا کیلئے مفید نہیں ہے اور سود کی مقدار ابھی اسکے لینے والے کی ملک میں ہے اور لینے والے کی ملکیت میں نہیں آئی واجب اور لازم ہے۔ لیکن جو نکہ ایک ہی قسم کی تولی جانیوالی اور ناپ کی چیزوں میں وزن اور ناپ کی کمی اور زیادتی کیوقت سود کا ہونا پایا جاتا ہے اور اس صورت میں جیسا کہ زائد مقدار موجود ہے۔ اسی طرح برابری کی مقدار بھی موجود ہے اتنی بات کا اقرار ضروری ہے کہ مساوی

toobaa-elibrary.blogspot.com

و منعقدین موجود اند انعقاد نیز متحقق شدنی است۔ باقی ماند مجہولیت یک طرف انعقاد و آنچہ اینکہ قدر مساوی از قدر زائد معلوم نیست۔ اگر قادح است در تسلیم آں قادح است نہ در انعقاد۔ چہ بعلم مقدار یک طرف مقدار طرف ثانی نیز معلوم شدہ بہر انعقاد و ایں جا ہمیں قدر ضرور است۔ چہ مقصود بالبیع مرتبہ نوعیت است بشرطیکہ مقدار کیل معلوم یا وزن معلوم باشد۔ ایں شخص یا آں شخص را دریں باب مداخلت نیست۔ و ہرچہ مقصود بالبیع باشد وجود خارجی و وجود ذہنی آں ضروری است۔ نہ غیر آں۔ پس اگر شخص معین کہ ایں جا گیر یا ازاں ناگزیر است موجود نباشد چہ حرج آید وقت تسلیم ضرورت آں بود الغرض تا مبیع با غیر مبیع مخلوط نشود و معنی ظلم متحقق نشود۔ و معاملہ کہ بناء معاملہ بر آں بود بصورت ظلم و پیرایہ جور ظہور نہ فرماید۔ ازیں جہت قبل تسلیم ایں چنیں معاملہ واجب الفسخ باشند تا گنجائش مطالبہ چہ رسد و بعد تسلیم بر قدر مساوی ملک عارض شود و زائد ازاں عاری و خالی از ملک ماند۔ لیکن ازاں جا کہ شرکت مشاع است چناںکہ ہمہ اجزاء معروض ملک اند ہم خالی از ملک باشند۔ یا گویم ہمہ اجزاء مملوک بائع و مشتری باشند بالجملہ ملک است مخلوط بملک غیر۔ و ایں نحو از اقسام ملک خبیث است بلکہ اشد اقسام آں۔ و در خبث بجاں ظلم است کہ خبث بدیہی است چہ قبح او مکتسب از مفہوم دیگر نیست اگر در واسطہ بمیان بودی مضایقہ نبود و میدانی کہ وصف ذاتی ہماں است کہ بے واسطہ باشد۔

مقدار میں انعقاد کی صورت ہو گئی ہے کیونکہ اس کا مال موجود ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ معلول علت تامہ کے لوازم میں سے ہوتا ہے پس جب بائع اور مشتری اور مقدار اور منعقدین موجود ہیں تو انعقاد بھی متحقق ہونے کے قابل ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ منعقد ہونے میں بائع و مشتری میں یا مشتری میں کسی ایک طرف کا معلوم نہ ہونا یعنی یہ کہ مساوی مقدار زائد مقدار سے معلوم نہیں ہے۔ تو یہ اگر قادح ہے تو اس کے تسلیم میں قادح ہے نہ کہ منعقد ہونے میں۔ کیونکہ ایک طرف کی مقدار کے علم کے ساتھ دوسری طرف کی مقدار بھی معلوم ہو گئی اور یہاں پر منعقد ہونے کے لئے اتنی ہی مقدار ضروری ہے۔ کیونکہ بیچنے سے مقصود مرتبہ نوعیت ہے بشرطیکہ معلوم شدہ پیمانہ یا معلوم وزن کے ساتھ ناپا یا وزن کیا گیا ہو اس شخص یا اس شخص کو اس بارہ میں کوئی مداخلت نہیں ہے اور بیع سے جو مقصود ہوتا ہے اس کا خارجی وجود اور ذہنی وجود ضروری ہے نہ اس کے سوا۔ پس اگر معین شخص کہ یہاں پر لگا ہے اس کے بغیر چارہ نہیں ہے موجود نہ ہو تو کیا حرج ہے مال تسلیم کے وقت اس بات کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ بیچی ہوئی چیز نہ بیچی ہوئی کے ساتھ نہ مل جائے اور ظلم کے معنی متحقق نہ ہوں اور بدامنی جس پر معاملے کی بنیاد ہوتی ہے ظلم کی صورت اور ستم کے لباس میں ظاہر نہ ہو۔ اس سبب سے سپردگی سے پہلے ایسے معاملے کو فسخ کر دینا واجب ہیں کہ یہ کہ مطالبے کی گنجائش ہو اور سپردگی کے بعد مساوی مقدار پر ملکیت عارض ہو جائے اور مقدار مساوی سے زیادہ پر ملکیت خالی اور عاری رہے لیکن چونکہ شرکت عام ہے جیسا کہ تمام اجزا اپنے ملک میں ہونا ثابت ہوتا ہے تو دوسری طرف ملک سے خالی بھی ہونگے یا یوں کہنا چاہئے کہ تمام اجزا بائع اور مشتری دونوں کی مملوک ہیں۔ کلام میں ایک ملک ہے جو غیر کی ملکیت کے ساتھ مخلوط ہے اور یہی خبیث ملکیت کی اقسام میں سے ہے بلکہ اس کی زیادہ سخت اقسام میں سے۔ اور اس کی وجہ وہی ظلم ہے جس کی برائی ظاہر ہے کیونکہ اس کا قبح کسی اور مضمون سے پیدا نہیں ہوتا ہے اگر درمیان میں واسطہ ہوتا تو کوئی مضائقہ نہ تھا اور آپ کو معلوم ہے کہ ذاتی وصف وہی ہوتا ہے جو بلا واسطہ ہو۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

صحت قول قاسمی کہ مشیر باجتہاد است

از ایں تقریر چنانکہ بصحت اقوال پیشینیاں پی بردہ باشی بصحت قول احقر نیز

معترف گشتہ باشی دوانستہ باشی کہ در عقود فاسدہ کہ بعد تسلیم ملک خبیث بدست می افتد ہمیں است کہ بعد تعین منعقدین فضلی زائد بیک طرف نہ ماند۔

بالجملہ در اصل عقد ربا در حق قدر مساوی عقد فاسد است۔ و در حق قدر زائد بیع باطل۔ و آنکہ گفتہ ام کہ عقد ربا مفید ملک نیست مراد من ازاں در قدر ربا است۔ چہ اصل کلام در ہماں است۔ و ہم ازیں قصہ دریافتہ باشی کہ ایں عدم انعقاد مخصوص بمسلماناں نیست۔ ایں نقصان بعینہ بر وجہی است کہ عام است نظر بریں ربو و قمار با ہر کہ باشد و از ہر کہ باشد و بنا بر حاصل قمار ملک نبود۔ پس اگر مسلمی بوجہ از وجہات بدار الحرب رسید بعقد فاسد بدار الحرب قرار گرفت و با کافری یا مسلمے از مسلماناں دار الحرب معاملہ ربو و قمار بمیان آورد آں معاملہ مثل بیع و شراء از وشاں مفید ملک نخواہد بود۔ بدیں سبب بالضرور در ملک کفار باشد کہ دار دار اوشاں است۔ و قبض کہ قبض کلی اوشاں۔ تا وقتیکہ مسلم مذکور بدار الحرب بود است موافق قواعد حنفیہ نیز مالک آں مال نشود کہ بذریعہ ربو یا قمار بدست آورد۔ و آں وقتیکہ از دار الحرب بروں آورد و بدار الاسلام آمد بوجہ استیلاء و قبضہ جدید مالک آں مال گردید۔ و آں قول کہ

لا ربوا بین المسلم و الحربی

موجہ شد۔ بلکہ آنکہ گفتہ اند کہ مسلم متامن در دار ما از مسلم مقیم دار حرب گرفتن ربا حلال است یا دو مسلمان مقیم دار حرب

صحت قول قاسمی جو کہ انکے اجتہاد کیطرف مشیر ہے

اس تقریر سے جب کہ آپکو علماء کے اقوال کی صحت معلوم ہو گئی ہوگی تو احقر کے قول کی صحت بھی آپ پر منکشف ہو گئی ہوگی۔ اور آپکو معلوم ہو گیا ہوگا کہ فاسد معاملات میں کہ ناپاک ملک کے تسلیم کرنے کے بعد قبضہ میں آتی ہے یہی وجہ ہے کہ متعاقدین کے تعین کے بعد زیادہ نفع یک طرف رہ جاتا ہے۔

الحاصل جس عقد ربا میں قدر مساوی کے حق میں عقد فاسد ہے اور قدر زائد کے حق میں بیع باطل ہے۔ اور وہ بات جو میں نے کہی ہے کہ عقد ربا مفید ملک نہیں ہے تو میرا مطلب اس سے سود کی مقدار کے بارے میں ہے کیونکہ اصل کلام اسی میں ہے اور اس قصے سے آپنے معلوم کر لیا ہوگا کہ یہ انعقاد کا نہ ہونا مسلمانوں کیساتھ ہی مخصوص نہیں ہے۔ یہ نقصان اس وجہ پر مبنی ہے جو کہ عام ہے اس کے پیش نظر سود اور جوا میں کیساتھ بھی ہو اور جس کی طرف سے بھی ہو سود ہیں اور جوئے کی آمدنی میں ملکیت نہیں ہوتی پس اگر کوئی مسلمان امان طلب کر کے دار الحرب میں پہنچ گیا یا محکوم ہو۔ دار الحرب کی ذمہ داری پر دار الحرب میں ہی مقیم ہو گیا اور کسی کافر یا دار الحرب کے کسی مسلمان سے سود یا جوئے کا معاملہ کیا تو ان سے بیع و شراء کی مانند ملک ثابت کیلئے وہ سود یا قمار کا معاملہ مفید نہ ہوگا اس سبب سے ضرور ہے کہ وہ کفار کی ملک میں رہیگا کیونکہ ملک ان کا ملک ہے اور قبض کلی انکا قبض کلی ہے تو جب تک کہ وہ مسلمان دار الحرب میں ہے تو حنفیہ کے اصول کے مطابق سود اور جوئے کے مال کا مالک نہ ہوگا جس نے ان ذرائع سے حاصل کیا۔ ہاں جب دار الحرب سے سود اور جوئے کے مالوں کو باہر لے آیا اور دار الاسلام میں آگیا تو غلبہ اختیار اور نئے قبضے کی بنا سے اس مال کا مالک ہو گیا اور یہ قول کہ۔

مسلمان اور حربی میں سود نہیں ہے

داخل ہو گیا۔ بلکہ وہ جو کہا ہے کہ متامن مسلمان کو دار الحرب کے مقیم مسلمان سے سود لینا حلال ہے چونکہ دار الحرب کے رہنے

toobaa-elibrary.blogspot.com

راباہم ازیک دیگر گرفتن باحلال است نیز بدین آمدہ باشد۔ چہ قبض مسلم تمیم دار حرب زیرا ں قبض کلی کفار است کہ حرمتی ندارد۔ مگر تادیکہ در دار حرب است معنی ربو متحقق است چہ تسلیط کفار اور ابر مال خود در ہیچو معاملات بوجہ آں معاملہا است نہ بوجہ ہبہ یا دیگر وجہ شروع کہ ایں وجوہ در دار الاسلام نیز موجب حدوث ملک است تخصیص ملک کفار چیست و تسلیط بریں طور ہرگز موجب تملیک ملک انصاف نتواں شد اگرچہ کفار باہم دادو ستد کنند چنانچہ دانستہ تا معاملہ مسلم باکفار چہ رسد۔

حوالہ خزانۃ الروایات دریں مسئلہ

در خزانۃ الروایات است فی حاشیۃ السرابیہ فی کتاب البیوع من بزدوی۔

وَلَا یَلْزَمُ اِسْتِحْلَالًا اَنَّھُمُ الرِّبٰوا لِاَنَّ ذٰلِکَ لَیْسَ بِدِیَانَۃٍ بَلْ ھُوَ فِسْقٌ فِیْ دِیَانَتِھِمْ لِاَنَّ مِنْ اَصْلِ دِیَانَتِھِمْ تَحْرِیْمُ الرِّبٰوا حَتّٰی اَنَّ الَّذِیْ اِذَا بَاعَ دِرْھَمًا بِدِرْھَمَیْنِ مِنْ ذِمِّیٍّ اٰخَرَ ثُمَّ تَرَافَعَا اِلَی الْقَاضِیْ اَوْ اَسْلَمَا اَوْ اَسْلَمَ اَحَدُھُمَا یَجِبُ نَقْضُہٗ کَمَا لَوْ بَاشَرَہٗ مُسْلِمٌ انتھی۔

اس مسئلے میں خزانۃ الروایات کا حوالہ

خزانۃ الروایات میں ہے کہ بزدوی کی کتاب البیوع کے حاشیۃ سراجی میں یہ ہے۔

اور ان کا سود کو حلال سمجھ لینا لازم نہیں آتا کیونکہ یہ دیانت سے نہیں ہے۔ بلکہ وہ تو انکی دیانت میں فسق ہے کیونکہ ان کی اصل دیانت سود کا حرام سمجھنا ہے تا آں کہ جس شخص نے جب ایک درہم دو درہم کے عوض میں کسی دوسرے ذمی کو فروخت کیا پھر وہ دونوں معاملے کو قاضی کی طرف لے گئے یا دونوں مسلمان ہو گئے یا ان دونوں میں سے ایک مسلمان ہو گیا تو اس بیع کا توڑ دینا واجب ہے۔ ایسے ہی جیسا کہ مسلمان نے بیع کی ہو" ختم ہوا۔

اور ہمیں سے یہ بات نکلی سر ہو کہ بخاری اور مشکوۃ میں آپ نے دیکھی ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آتش پرستوں کے بارے میں حکم تفریق محارم فرمودند۔ در مشکوۃ شریف بروایت از بجالہ آوردہ

قال کنت کاتبا لجزء بن معاویۃ عم الاحنف فجاءنا کتاب عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ قبل موتہ بسنۃ ان فرقوا بین کل ذی محرم من المجوس انتھی۔

www.ahlehaq.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

مقامۃ الحاجۃ و وجہ ممانعت این است کہ اصل نکاح موضوع است برائے ملک بضعہ و بے دانی کہ محارم قابل این ملک و اہل این منفعت نیند۔ نظر بریں این عقد در حق کفار نیز مفید ملک نباشد۔ آری اگر محل قابل است کافران کہ اہل ملک اند و اہلیت آں دارند اگر ترا صحی نکاح کنند منعقد شود و ہمیں است کہ اگر توفیق لم یزلی بر دو دعا اسلام آرند حاجت تجدید نکاح نیفتد مگر چوں محل قابل نباشد چنانچہ ہر دو مرد باشند یا ہر دو عورت یا باہم محرم یکدیگر باشند یا معاملہ برا ضی نبود در جمیع صور نکاح منعقد نشود و حاکم اسلام را لازم باشد کہ تفریق فرماید۔ چہ قبض کفار اہل ذمہ قبض جزئی است کہ بر برش قبض کلی حاکم اسلام است ہر چہ علانیہ کنند و باطلاع او باشد بسوء او منسوب باشد زیرا کہ قبض جزئی بر تو قبض کلی لزوم و قیم در اصل معاملہ رو دادہ و بے دانی کہ در معاملات تخصیص اہل اسلام بدار و گیر این قسم ناشائستگی ہا نیست۔ چہ افادہ ملک وغیرہ کہ مقصود از معاملات است مخصوص بمسلمانان نداشتہ اند جملہ بنی آدم را عام است۔ اگر آں قسم خصوصیات کہ در بارہ خمر و خنزیر شنیدہ تمیز یکدیگر بودی از اصل معاملہ ممانعت نمی فرمودند۔ آری اظہار و اعلان آں بطوری کہ بر ہمہ آشکارا باشد فقط بغرض صیانت شوکت اسلام و نگاہداشت ضعفاء مسلمین کہ بی مراعات حاکم از خباثت وحوش اجتناب ندانند منع فرمودند چنانچہ از اعلان ضرب مزامیر و طبول و جمع خمر و خنزیر وغیرہ امور خالفہ شعار اسلام منع فرمایند مگر از عموم ممانعت یکی را بر دیگری قیاس نکنند و رنہ لازم آید کہ ہر چہ امور بہ باشد بیک مرتبہ باشند و آنچہ منہی عنہ باشد ہر یک مرتبہ دایں فرق مقام حاجت اور ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اصل نکاح ملک بضعہ کے لئے قائم کیا گیا ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ محارم اس ملک کے قابل اور اس منفعت کے اہل نہیں ہیں نظر بریں یہ عقد کفار کے حق میں بھی ملک کیلئے مفید نہیں ہوگا۔ ہاں اگر محل قابل ہے تو کافر جو کہ ملکیت کے اہل ہیں اور اسکی اہلیت رکھتے ہیں اگر نکاح پر رضامند ہو جائیں تو منعقد ہو جائیگا اور یہی وجہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی توفیق سے دونوں ایک ساتھ اسلام لائیں تو نکاح کو سرے سے پڑھانے کی ضرورت نہیں۔ مگر جب محل ہی قابل نہ ہو یا اس طور کہ دونوں مرد ہوں یا دونوں عورتیں یا آپس میں ایک دوسرے کے محرم ہوں یا معاملہ رضامندی سے نہ ہو تو ان صورتوں میں نکاح منعقد نہ ہوگا اور حاکم اسلام کو لازم ہوگا کہ مرد اور عورت دونوں کو جدائی کا حکم دے۔ کیونکہ ذمی کفار کا قبضہ جزئی قبضہ ہے کہ اس پر مسلمان حاکم کا قبضہ کلی ہے جو کچھ ذمی علانیہ کریں اور حاکم اسلام کی اطلاع کیساتھ ہو تو وہ کام حاکم کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ جزئی قبضہ کلی قبضے کا پرتو ہوتا ہے اور صحیح اصل معاملے میں تو دور ہو چکا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ معاملات میں اس قسم کی ناشائستگیوں پر پکڑ ہونا کی مسلمانوں ہی کی خصوصیت نہیں ہے کیونکہ ملک وغیرہ کا افادہ جو کہ معاملات کا مقصد ہے مسلمانوں کے ہی ساتھ مخصوص نہیں رکھا ہے بلکہ تمام بنی آدم کیلئے عام ہے اگر اس قسم کی خصوصیات جو کہ خنزیر اور شراب کے بارے میں آپ نے سنی ہیں ایک دوسرے سے ممتاز ہوتیں تو اصل معاملے کی ممانعت نہ فرماتے۔ ہاں اس کا اعلان اور اظہار اس طرح پر کہ تمام پر آشکارا ہو صرف شوکت اسلام کی حفاظت اور ضعیف مسلمانوں کی نگاہداشت کیلئے ہے کہ حاکم کی مراعات کے بغیر تباہ کاموں اور گناہوں سے بچا نہیں جانتے ہیں منع فرماتے تھے چنانچہ باجوں اور ڈھولوں کے بجانے اور شراب اور خنزیر وغیرہ شعائر اسلام کے مخالف امور کے اعلان سے منع فرماتے ہیں۔ مگر ممانعت کے عام ہونے سے

toobaa-elibrary.blogspot.com

فرضیت و وجوب و سنیت و استحباب و بلکہ تفاوت ایں مراتب باختیار شدہ و ضعف از میان برخیزد۔ پس چناں کہ بوجہ وحدۃ آمر یعنی اوتعالےٰ شانہ و وحدت امور یعنی ذوات مخاطبین و وحدت خطاب یعنی صیغہاء امر و نہی ایں فرق را حوالہ بحقائق مامور بہ کردہ شد کہ آنہا باہم متفاوت المراتب اند و ایں تفاوت مراتب مامور بہ تفاوت مراتب امر را معیار تواں شد۔ آری بنام و نسبت آمر و مامور و صیغہ امر تواں بست کہ از واحد متعدد و متواں خاست۔ ہمچنیں از عموم ممانعت اعلان بیع خمر و خنزیر و ضرب معازف و طبل و نکاح محارم و معاملہ اتحاد مرتبہ فہمیدن کار ظاہر پرستان است نہ شیوہ حقیقت شناساں۔

مگر از تقریرات گذشتہ دانستہ کہ منع از اعلان ربوٰ نہ تنہا بغرض محافظت شوکت اسلامی است۔ بلکہ وجہ اعظم بہر منع اعلان آں ہماں قبح ذاتی است کہ اثرش در مومن و کافر ہمچناں برابر است کہ اثر نکاح با محارم۔ اکنوں جواب اشتباہی دگر دادنی است و آں ایں است کہ

تعلق حقوق اسلام باموال کفار خود از تقریر محرر اوراق واضح شد۔ اندریں صورت اگر مسلمے از کافری قرضی مال بہ بہانہ ربوٰ اخذ گرفت آنچناں باشد کہ کسی حق خود را از منکر حق خود بہ بہانہ گرفتہ باشد و تواں گفت کہ او را قبل آنچناں قبض کہ زوالش باعتبار عادت دشوار باشد بستواں آں چیز حرام و ممنوع بودہ ہمچنیں در مال

ایک کو دوسرے پر قیاس نہ کریں۔ ورنہ لازم آتا ہے کہ جو چیز مامور بہ ہوگی ایک ہی مرتبہ میں ہوگی اور جو چیز کہ اس سے منع کیا گیا ہو تمام ایک ہی مرتبے میں ہوں گے اور یہ فرضیت اور وجوب اور سنیت اور استحباب کا فرق اور پھر ان مراتب کی شدت و ضعف کے اعتبارات ان مرتبوں کا فرق سب ختم ہو جائیگا۔ پس جیسا کہ اس حاکم یعنی اللہ تعالیٰ کی یکتائی کی وجہ سے اور مامور یعنی جنکو خطاب کیا گیا ہے انکی وحدت اور وحدت خطاب یعنی امر و نہی کے صیغوں کی وجہ سے اس فرق کو مامور بہ کے تفاوت کے حوالے کیا گیا کہ وہ اپنے میں مرتبوں کے اعتبار سے متفاوت ہیں اور یہ مامور بہ کے مرتبوں کا فرق امر کے مراتب کے فرق کیلئے معیار ہو سکتا ہے۔ ہاں آمر اور مامور اور امر کے صیغے کی نسبت اور نام کے ساتھ سے وابستہ نہیں کر سکتے کیونکہ ایک ایک سے متعدد پیدا نہیں ہوتے۔ اسی طرح خواہ خنزیر کی بیع اور باجوں اور ڈھولوں کے بجانے اور محارم کے نکاح اور اسی قسم کے اعلان کی ممانعت کو بجز اظہار پر متحول کرنے کا ہے نہ کہ حقیقت شناسوں کا شیوہ ہے۔

مگر گذشتہ تقریر سے آپکو معلوم ہو گیا ہوگا کہ سود کے اعلان کی ممانعت نہ صرف اسلامی شان و شوکت کی محافظت کی غرض سے ہے نہیں بلکہ اس کے اعلان کی ممانعت کی سب سے بڑی وجہ وہ ذاتی قبح ہے کہ اس کا اثر مومن اور کافر دونوں میں اسی طرح برابر ہے جیسا کہ محارم کیساتھ نکاح کا اثر۔ اب رہا یہ شبہ کا جواب تو وہ یہ ہے کہ دیا جائے اور وہ یہ ہے کہ۔

کفار کے اموال کیساتھ اسلام نے جو تعلق خود ان اوراق کے لکھنے والے حضرت مولانا محمد تقی صاحب کی تقریر سے واضح ہو گیا۔ اس صورت میں اگر کسی مسلمان نے کسی کافر سے کچھ مال سود کے بہانے سے لے لیا تو وہ ایسا ہے کہ جیسے کسی نے اپنے حق کو اپنے حق کے منکر سے بہانے سے لے لیا ہو اور نہیں کہہ سکتے کہ اس کو اس طرح کے قبضہ سے پہلے کہ اس کا زوال عادت

toobaa-elibrary.blogspot.com

ربو نیز قید احراز افزودن بے معنی است۔

جواب اول | جواب ایں اشتباہ اول ایں است کہ اگر ہمیں است در غصب و سرقہ نیز ہمیں حکم باشد حالانکہ ہمہ ایں قید را افزودہ اند و اگر ایں احتراض نہ تنہا بر من است بلکہ ہمہ را فرو گرفتہ اند۔ جوابش دیگر است۔

جواب دیگر | قابلیت ملک چیزے دیگر است و فاعلیت و فعلیت آں چیزے دیگر۔ از تحقق قابلیت فاعلیت و فعلیت آں لازم نیاید۔ آئینہ قابل انوار است مگر بمجرد تحقق ایں قابلیت آفتاب را ضرور نیست کہ بر سر خانہ آید و فعلیت رو نماید۔

اموال کفار مباح الاصل اند | اما ایں اشتباہ کہ اموال کفار مباح الاصل اند و مقصود ہماں است کہ اموال اوشاں مثل وحوش و طیور جانوراں صحرائی و نباتات خود رویدہ قابل ملک اہل اسلام اند۔ اگر فرق است ہمیں قدر است کہ در حیوانات وغیرہ از پیشتر ملکی دیگر عارض نگشتہ محل خالی بدست می آید و اموال کفار مشغول بملک کفار اند۔ اگرچہ در ازالہ ملک اوشاں گنہ ہی و قبحی نباشد۔ چناں کہ بر نشاندن درخت بار آور بر داشتن درخت بے ثمر موجب گناہ و فعل قبیح نبود۔

الغرض استحقاق اہل اسلام بایں معنی است کہ مخلوق بر اوشان اند نہ آنکہ مملوک اوشاں۔ مگر بے دانی کہ ازالہ ملک اوشاں تا وقتیکہ بلاد الحرب است غیر ممکن بلکہ تجہیز کلی کفار ہنوز بر سر کار است۔ فقیر بریں تعیین مسلم بر مال ربو کے اعتبار سے دشوار ہو اس چیز کا استعمال حرام اور ممنوع ہو۔ اسی طرح سود کے مال میں بھی احتراز کی قید بڑھانا بے معنی ہے۔

پہلا جواب | اس شبہ کا جواب اول تو یہ ہے کہ اگر یہی بات ہے تو غصب اور سرقے میں بھی یہی حکم ہوگا۔ حالاں کہ سب نے یہ قید بڑھائی ہے اور اگر یہ اعتراض نہ صرف مجھ پر ہے بلکہ اس اعتراض میں سب کو پکڑ لیا ہے تو اس کا جواب دوسرا ہے۔

دوسرا جواب | قابلیت ملک دوسری چیز ہے اور اسکی فاعلیت اور فعلیت دوسری ہے۔ قابلیت کے تحقق سے اس کی فاعلیت اور فعلیت لازم نہیں آتی ہے۔ آئینہ نور کو قابل ہے مگر صرف اس قابلیت کے تحقق سے آفتاب کیلئے ضروری نہیں ہے کہ بر سر فاعلیت آئے اور فعلیت نمودار ہو۔

اموال کفار اصل میں مباح ہیں | جب آپ نے یہ سن لیا تو سنئے کہ کفار کے مال اصل میں مباح ہیں اور اس کے معنی وہی ہیں کہ ان کے اموال وحشی جانوروں اور پرندوں اور صحرائی جانوروں اور اپنے آپ اُگنے والی نباتات مسلمانوں کی ملک کے قابل ہیں۔ اگر فرق ہے تو صرف اس قدر ہے کہ حیوانات وغیرہ میں پہلے سے کوئی اور ملکیت عارض نہیں ہے اور خالی محل حاصل ہوتا ہے اور کفار کے اموال کفار کی ملکیت میں مشغول ہیں۔ اگرچہ ان کی ملک کے زائل کرنے میں کوئی گناہ اور قبح نہیں جیسا کہ جلد از درخت لگانے کیلئے بے پھل کے درخت کو کاٹ دینا گناہ کا موجب اور قبیح فعل نہیں ہے۔

الغرض مسلمانوں کا استحقاق اس معنی میں ہے کہ مخلوق ان کیلئے ہے نہ یہ کہ مسلمانوں کی مملوک ہیں۔ مگر آپ جانتے ہیں کہ ان کی ملک کا زائل جب تک کہ دار الحرب ہے نا ممکن ہے کیوں کہ کفار کا قبضہ کلی ابھی موجود ہے۔ اس کے پیش نظر

لہ دار الکفر سے مال کو دار الاسلام میں لے آنا احراز کہلاتا ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

بوجہ عقد باشد نہ بوجہ اباحت۔ بلکہ اگر ادشاں را متحقق شود کہ استحلال ربٰو در دار الحرب نزد اہل اسلام مبنی بر استحلال عقد نیست بلکہ مبنی بر اباحت مال کفار است۔ چنانچہ فقیہاں تصریح فرمودہ اند

اِنَّ مَالَہٗ ثَمَّۃَ مُبَاحٌ

در صورتیکہ دہندہ ربٰو از دست او بزور بردہ باشد باز ندہانند و اگر بوجہ مصلحت ملکی باز دہانند آں دہاینده باز بوجہ ربٰو باشد نہ بوجہ تعلق حقوق اہل اسلام باموال اوشاں۔ اندریں صورت ہرگز نتواں گفت کہ قبل احراز بدار الاسلام تصرفات مالکاں دراں رہا باشد و استعمال آں و بدل آں و انتفاع آنہا از خوردن و نوشیدن و پوشیدن و دادن و ستدن بی شائبہ ظلم حلال و طیب باشد بلکہ مثل آنکس کہ حق خود از منکر حق خود بہ بہانہ گرفت باشد تا قبض تام باستعمال خود نمی آید۔ ایں جا نیز انتظار قبض تام باید فرمود و بے دانی کہ قبض تام اہل اسلام ہناں است کہ قبض جزئی اوشاں ہم زیر حمایۃ قبض کلی اوشاں باشد۔ یا بجملہ سرقہ و غصب و قمار و ربٰو و اقتراض ہمہ اسباب و وسائط تحصیل مال اند مقصود بالذات نیستند مقصود بالذات استعمال ہر چیز دراں اغراض است کہ بہر آں ساختہ شدہ۔ نظر بریں ایں اسباب را اسباب ملک باید دانست چہ بدوں ایں قسم امور آوردن تا بدار الاسلام ممکن نیست اکنوں کہ بدار الاسلام آورد و بقبض خود در آورد و ایں را خود بے دانی کہ موجب ملک است و استعمال مال مملوک خود در اغراض خود و انتفاع بآں تابع ملک است۔ قبل ملک تصرف باختیار خود جائز نیست و بعد ملک جواز باندازہ اوصاف ملک باشد کما مر۔

سود کے مال پر مسلمان کا قبضہ عقد کی وجہ سے ہے نہ کہ مباح ہونے کی وجہ سے۔ بلکہ اگر ان کو تحقیق ہو جائے کہ سود کا حلال ہونا دار الحرب میں مسلمانوں کے نزدیک عقد کے حلال ہونے پر نہیں ہے بلکہ کفار کے مال کے مباح ہونے پر مبنی ہے چنانچہ فقہا نے تصریح فرمادی ہے۔

کیونکہ اس کا مال وہاں (دار الحرب میں) مباح ہے

اس صورت میں کہ سود کا دینے والا اس کے ہاتھ سے طاقت سے لے گیا ہو واپس نہ دلائیں گے اور اگر ملکی مصلحت کو وجہ سے واپس دلادیں تو وہ دلادینا پھر سود کی وجہ سے ہوگا نہ کہ ان کے اموال پر مسلمانوں کے حقوق کے تعلق کی وجہ سے۔ اس صورت میں ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ دار الاسلام میں احراز سے پہلے ان لوگوں کے تصرفات جس میں روا ہونگے اور اس کا استعمال اداسکے بدلے کے استعمال اور ان کے کھانے پینے پہننے اور دینے لینے کے طور پر نفع اٹھانا بغیر کسی ظلم کے شائبے کے حلال اور پاکیزہ ہوگا۔ بلکہ اس شخص کی طرح ہے جو کسی سے اپنا حق منکر حق سے کسی بہانے سے لے لیا ہو مکمل قبضہ تک اپنے استعمال میں نہیں لاتا ہے کہ یہاں بھی مکمل قبضے کا انتظار کرنا چاہئے اور آپ کو معلوم ہے کہ مسلمانوں کا مکمل قبضہ وہی ہے کہ ان کا جزئی قبضہ ان کے کلی قبضے کے زیر حمایت ہو۔ بالجملہ چوری اور غصب اور جوا اور سود اور قرض لینا تمام کے تمام مال حاصل کرنے کے اسباب اور ذرائع ہیں مقصود بالذات نہیں ہیں مقصود بالذات۔ ان اغراض میں ہر چیز کا استعمال ہے کہ ان اغراض کے لئے وہ چیزیں بنائی گئی ہیں۔ اس کے پیش نظر ان اسباب کو ملک کے اسباب جاننا چاہئے کیونکہ اس قسم کے امور کے بغیر ان اموال کا دار الاسلام میں لانا ممکن نہیں ہے۔ اب جبکہ دار الاسلام میں لے آیا تو گویا اپنے قبضے میں لے آیا۔ اور اس بات کو آپ خود جانتے ہیں کہ قبضہ ملکیت کا موجب ہے اور اپنے مملوک مال کا اپنے اغراض میں استعمال اور اس سے فائدہ حاصل کرنا ملک کے تابع ہے ملک سے پہلے اپنے لئے یہ جائز نہیں ہے

toobaa-elibrary.blogspot.com

حلال طیب بود ورنہ مکروہ و حرام۔ اندریں صورت طرق کشیدن اموال از دار الحرب بدار الاسلام تجو ویع و دشوار دہیہ وغیرہ اسباب تحصیل قبض خواہد بود و احراز بدار الاسلام مجرد قبض مطلوب۔ ازیں رو دہیہ موجب ملک نہ شد نظر بریں فرق در حلت ربو دن و انتفاع لازم آمد۔ از حلت ربودن حلیۃ انتفاع لازم نخواہد آمد۔ وایں فرق از ان قبیل باشد کہ فقہاء در اخذ مال و استباحۃ فرج فرق کردہ اند۔ صاحب متن در مختار بے فرماید:۔

دخل مسلم دار الحرب بامان حرم تعرضہ لشئ منہم فلو اخرج شیئا ملکہ حراما فیتصدق بہ بخلاف الاسیر وان اطلقوہ طوعا فانہ یجوز لہ اخذ المال وقتل النفس دون استباحۃ الفرج انتہی

وشارح بر قول دون استباحۃ الفرج می نویسد

لانہ لایباح الا بالملک

وعلامہ طحطاوی بریں قول تحریر مے فرماید

ولا ملک قبل الاحراز بدارنا

القصہ از جواز اخذ ربوا از عرنی باستعمال آں فی بردن چناں است کہ از جواز اخذ مال موافق ارشاد ماتن رحمہ اللہ باستباحت فرج فی بردن بلکہ می باید کہ قول لا ملک قبل الاحراز نادر ربوٰ وغیرہ ہم عام دارند و ایں عموم ظاہر را کہ از وقوع نکرہ بسیاق نفی بہر سیدہ باحتمال تخصیص اور ملک بعد ملک کے اوصاف کے اندازے کے مطابق جائز ہوگا۔ اگر مال طیب ہے تو حلال اور طیب ہوگا ورنہ (بصورت عدم طیب) مکروہ اور حرام ہوگا۔ اس صورت میں دار الحرب سے دار الاسلام کی طرف اموال کھینچ لانے کے طریقے بھی ہوں وہ خرید و فروخت اور ہبہ وغیرہ کی صورت میں قبضے کے حاصل کرنے کے اسباب ہونگے اور دار الاسلام میں اس مال کا لے آنا بیع و ہبہ کے مطلوب قبضے کی مانند ملکیت کا موجب ہوگا اس کے پیش نظر مال کو دار الاسلام میں لے جانے کی حلت اور نفع حاصل کرنے کا فرق لازم آئیگا یعنی لے جانے کے حلال ہو جانے سے بالفعل نفع اٹھانے کی حلت لازم نہیں آئیگی اور یہ فرق اسی طرح کا ہوگا کہ فقہا نے مال کے لینے اور فرج کی اباحت میں فرق کیا ہے۔ درمختار کے صاحب متن فرماتے ہیں۔

ایک مسلمان دار الحرب میں پناہ لیکر داخل ہوا تو کفار کی کسی چیز کو لینا حرام ہے پس اگر کسی چیز کو وہاں سے نکال لایا تو وہ اس کے حرام طور پر مالک ہو گیا تو وہ اسکو صدقہ کر دے بخلاف قیدی کے اور اگر انہوں نے اسکو خوشی سے آزاد کر دیا تو اس کیلئے مال کا لینا اور قتل نفس جائز ہے نہ کہ فرج کی اباحت۔ انتہی۔

اور شارح دون استباحۃ الفرج کے قول پر لکھتا ہے۔

کیونکہ وہ ملک کے بغیر مباح نہیں ہوتی

اور علامہ طحطاوی اس قول پر تحریر فرماتے ہیں۔

اور دار الاسلام میں محفوظ کرنے سے پہلے ملک نہیں ہے

القصہ عرنی سے سود لینے کے جواز سے اس کے استعمال کے جواز کا نکلنا ایسا ہی ہے جیسا کہ صاحب متن درمختار کے ارشاد کے موافق، مال کے لینے کے جواز سے فرج کے مباح ہونے کے پیچھے نکلنا بلکہ مناسب یہ ہے کہ قول لا ملک قبل الاحراز کو ربوٰ اور غیر ربوٰ میں عام رکھیں اور اس ظاہری عموم کو کہ نکرہ کے سیاق نفی میں واقع

toobaa-elibrary.blogspot.com

بقصد اسیر مبدل بخصوص نہ پندارند کہ دلائل مذکورہ موید عموم الفاظ است نہ خصوص محتمل۔ باقی ذکر نکردن قید احراز در مسئلہ رجوعہ از بیع آں است کہ اینجا حاجت احراز بدار الاسلام نیست۔ بلکہ موضوع مسئلہ مسلمی است کہ بدار الحرب برائے چندی باستیمان رفتہ باشد نہ مقیم آنجا۔ بدیں سبب ایں جا احراز متیقن لوقوع است۔ امید قوی است کہ عنقریب بدار الاسلام می برود۔ معاملہ تبراضی افتادہ نہ ناشی است نہ مزاحم۔ آری در غصب و سرقہ و حیلہ وغیرہ صد گونہ اندیشہا است۔ ہر دم خیال تعاقب جگر سوز است لہذا آنجا ذکر کردند انجا ذکر نکردند۔

ہندوستان بعہد سلطنت برطانیہ نزد حضرت قاسم العلوم

چوں ایں قدر دانستی میگویم کہ اگر کسی را ہوس سود خواہد

باشد و ہندوستان را دار الحرب قرار دادہ بروایت امام ابو حنیفہ دست زندگی باید کرد رخت خود ازیں دار بردارد و بلکہ مقتضی رفتہ ہر چہ بر بلوائے نبود و نصارے و اہل اسلام انجا بہم آوردہ باشد نوش جاں فرماید کہ ایں وہم حسب ارشاد امام ہمام رحمۃ اللہ علیہ فی عذر ملک آں گردید و طبیعتی بر ملک او راہ نیافتہ۔ اما کسیکہ دل بآب و ہوا ایں دیار بستہ و پابوسیت بر جواہر متاع ایں نواح و سا کنانش شکستہ ہندوستان در نظرش اگر دار الحرب ہم باشد علۃ ایں قسم متاع او را خیال نام است۔ طرفہ تماشا است کہ بروایت اباحت و جواز چناں مست مے گردند تو گوئی صداء غناء از مطرب خوش الحان شنیدہ انسانا بمغز سخن پی نبردہ اند و مثل شنوندگاں جاہل کہ از معانی الفاظ غنا بے خبر باشند

بودنے سے حاصل ہوا ہے اسیر کے قصے کی تخصیص کے احتمال پر خصوص کیساتھ مسئلہ خیال ذکر کریں کیونکہ مذکورہ دلائل الفاظ کے عموم کی تائید کرتے ہیں نہ احتمال کے گئے خصوص کی۔ باقی سود کے مسئلے میں احراز کی قید کا ذکر نہ کرنا اس لئے نہیں ہے کہ یہاں دار الاسلام میں احراز کی حاجت نہیں ہے بلکہ مسئلے کا موضوع و معلوم ہے کہ جو دار الحرب میں چند دن کے لئے امن کے حصول کی صورت میں گیا ہو نہ وہ مراد ہے جو وہاں کا باشندہ ہو۔ اس بنا پر یہاں احراز کا واقع ہونا یقینی ہے بلکہ قوی امید ہے کہ عنقریب دار الاسلام میں آجائیگا معاملہ باہمی رضامندی کا ہو گیا اب نہ کوئی خائن ہے اور نہ کوئی مزاحم ہاں غصب اور چوری اور حیلے وغیرہ میں سینکڑوں قسم کے خدشے ہیں۔ ہر وقت تعاقب کا خیال اگر ہو نہ ہے۔ لہذا متعلقہ نہ وہاں ذکر کیا اور یہاں ذکر نہیں کیا۔

مولانا محمد قاسم صاحب کے نزدیک سلطنت برطانیہ کے عہد میں ہندوستان کی حیثیت

جب اتنا آپکو معلوم ہو گیا تو میں کہتا ہوں کہ اگر کسی کو

سود خواری کی ہوس ہو اور ہندوستان کو دار الحرب قرار دیکر امام ابو حنیفہؒ کی روایت کے مطابق سود لینے کیلئے ہاتھ بڑھائے تو چاہیئے کہ اپنا سامان ہندوستان سے اٹھائے اور مکہ معظمہ جاکر جو چاہے اس نے ہندوؤں بھائیوں اور مسلمانوں سے سود لیا ہے شوق سے کھائے کیونکہ اس وقت امام ہمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ارشاد کے مطابق وہ شخص کسی عذر کے بغیر اس کا مالک ہو گیا اور کوئی ناپاکی اسکی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی۔ لیکن جو شخص کہ اس دیار کی آب ہوا سے دل لگائے بیٹھا ہے اور ہمت کا پاؤں ان اطراف اور ان کے رہنے والوں کے سامان کی خواہش پر توڑ چکا ہے اس کی نظر میں اگر ہندوستان دار الحرب بھی ہو پھر بھی اس قسم کے سود کے مال کا حلال سمجھنا اسکی خام خیالی ہے۔ عجب تماشہ ہے کہ اباحت اور جواز کی روایت میں یہ لوگ ایسے مست ہو جاتے ہیں گویا کہ انہوں نے

toobaa-elibrary.blogspot.com

نافہمیدہ دست و پائے زنند۔ فیدانند کہ مطلب ازیں اباحت ظاہری منع و ممانعت است نہ اباحت بنی اسرائیل از آیہ

اِهْبِطُوْا مِصْرًا فَاِنَّ لَكُمْ مَّا سَاَلْتُمْ

اباحت قبل فوم و عدس و بصل فہمیدہ باشند گر آناکہ فہم خدا داد دارند ماقبل آیتی

اَتَسْتَبْدِلُوْنَ الَّذِیْ هُوَ اَدْنٰی بِالَّذِیْ هُوَ خَیْرٌ

و مابعد آیتی وَضُرِبَتْ عَلَیْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَآءُوْ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ را چوں می بینند ایں اباحت را بدتر از حرمت می پندارند ہمچنیں اگر بالفرض انتفاع از مال سود در ہندوستان ہم جائز باشد ایں جواز بدتر از عدم جواز او باشد۔ چہ امام ہمام مسلمانان ایں دیار را دریں بارہ بزمرۂ کفار شمردہ اند چنانکہ گرفتن سود از کفار دار الحرب روا داشتہ اند ہمچناں از مسلمانان دار الحرب نیز سود گرفتن جائز پنداشتہ اند و بر ہمیں بناء متاخراں فتوائے جواز اخذ ربا از یک دیگر مسلمانان را کہ بدار الحرب مقیم باشند دادہ اند۔ اندریں صورت اگر کسے ہجرت کند اما بگمان رفتہ مال ربا خوردہ باز آید آنچناں باشد کہ کسے از اشراف با بدمعاشان رابطۂ محبت پیدا کند بادشاہ یا بزرگی دیگر بغرض ترک کنانیدن آں رابطہ باو فرماید کہ ما ہر کرا با بدمعاشان بربط محبت دارد از زمرۂ ایشاں می پنداریم۔ آں ابلہ باستماع ایں سخن از کردہ خود باز نیاید، بالظاہر کلام بادشاہ یا آں بزرگ فریفتہ بدل خود گوید کہ اکنوں رشتہ و قرابت دیرینہ نیز با وشاں پیدا کردہ و ہیچ اندیشہ نباید کرد کہ بادشاہ یا آں بزرگ خود مارا ازیں زمرہ شمردہ۔

کسی بھی آواز والے گویّے کے گانے کی آواز سنائی دیتی ہے لیکن بات کا مغز تک نہیں پہنچے ہیں اور جاہل سننے والوں کی طرح گانے کے الفاظ کے مفہوم سے بے خبری اور سمجھے بغیر ہاتھ پاؤں ہلانے لگتے ہیں وہ نہیں جانتے کہ اس ظاہری اباحت کا مقصد منع کرنا اور ممانعت کرنا ہے جیسا کہ بنی اسرائیل کی آیت

تم شہر میں داخل ہو جاؤ تم جو مانگتے ہو تمہیں مل جائیگا

سے سبزی، لہسن، مسور، پیاز کی اباحت سمجھے ہونگے لیکن جو لوگ خدا داد سمجھ رکھتے ہیں تو وہ پہلے کی آیت یعنی

کیا تم اچھی چیز کے بدلے میں اس سے ادنیٰ چیز چاہتے ہو

اور بعد کی آیت یعنی ان پر ذلت اور مسکنت ڈالدی گئی اور وہ اللہ کا غضب لیکر واپس ہوئے" کو جب دیکھتے ہیں تو اس اباحت کو حرام سے زیادہ برا خیال کرتے ہیں۔ اسی طرح بالفرض اگر ہندوستان میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا جائز بھی ہو تو یہ جواز اس کے عدم جواز سے بدتر ہوگا۔ کیونکہ امام ہمام ابو حنیفہؒ نے اس دیار ہندوستان کے مسلمانوں کو اس بارے میں کفار کے زمرے میں شمار کیا ہے جیسا کہ دارالحرب کے کفار سے سود لینا جائز رکھا ہے۔ اسی طرح دارالحرب کے مسلمانوں سے بھی سود کا لینا جائز گمان کیا ہے اور اسی بناء پر بعد کے فقہاء نے دارالحرب میں مقیم مسلمانوں کو ایک دوسرے سے سود لینے کے جواز پر فتویٰ دیا ہے۔ اس صورت میں اگر کوئی ہجرت تو کرے لیکن گمان میں جا کر سود کا مال کھا کر واپس آجائے تو ایسا ہوگا کہ شریفوں میں سے کوئی بدمعاشوں کیساتھ محبت کا رابطہ پیدا کرے اور بادشاہ یا کوئی بزرگ اس تعلق کو چھڑوانے کے لئے اس سے کہے کہ ہم ہر اس شخص کو جو بدمعاشوں سے محبت کا تعلق رکھتا ہے ان کے گروہ میں سے خیال کرتے ہیں تو وہ بیوقوف یہ بات سن کر اپنے کرتوت سے باز نہ آئے اور بادشاہ یا اس بزرگ کے ظاہری کلام سے دھوکا کھا کر اپنے دل میں کہنے لگے کہ اب ان بدمعاشوں سے تعلق رشتہ داری اور دوستی کرنی چاہئے اور کوئی اندیشہ نہ کرنا چاہئے کہ بادشاہ یا اس بزرگ نے خود ہمیں

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

الغرض، غرض امام ازیں کلام آں بود کہ لحوق عار باعث ترک آں دار خواہد بود ایں جا برعکس آں رو نمود۔ ہمیں اباحت سرمایہ اقامت ہند گردید۔ استغفر اللہ

اکنوں می باید کہ سخنی دیگر قابل شنیدن بسر ایم۔

عزیز من اباحت چیزی مستلزم رفع معصیت نباشد۔ معصیت را از لوازم خاصہ حرمت نباید پنداشت چوں مقصود شارع اجتناب از معصیت و اقبال بر طاعت است زنہار آں را اختیار از معاصی و تعمیل طاعات باید کوشید و اباحت و غیر اباحت را نباید دید۔ اباحتی کہ بوجہ اصلی و دوں بنی آدم باشد چناں کہ در اباحت قوم وعدس و بصل شنیدی آنرا در حق دوں بتمال مبنی بر غضب و نافرمانی باید فہمید۔ و در احتراز ازاں باید کوشید اگر بالفرض اقتضاء حال ربو در دار الحرب حلال ہم باشد آنرا علی معصیت باید پنداشت۔ غرض ازیں اباحت ہماں ہجرت است۔

ازیں جا حال ایں حیلہ ہم دریافتہ باشی کہ مال دار الحرب بربو گرفتہ از دار الحرب بی ہجرۃ بروں رفتہ بخوند و باز آیند بالجملہ سخن تحقیق ایں است کہ ملک قبل الاحراز صورت نہ بندد و مسلمانان دار الحرب را قبل ہجرۃ فقط بوجہ آمد و شد دار الاسلام اعنی مکہ معظمہ و مدینہ منورہ از معصیتی کہ بوجہ اکل ربو متصور است۔ بقول امام ہمام رستگاری نیست و اگر بقول امام ابو یوسف بستگری اوشاں و ہم ائمہ ثلثہ روندگان دار الاسلام را نیز اجازت نمید ہند۔ و بیاید انصاف قول اوشاں اقرب الی القبول است چہ امام ابو حنیفہ و امام محمد نیز حلت مال ربو در صورت مرقومہ مبنی بر اباحت اصلیہ داشتہ اند چنانچہ در مختارات

اس گروہ میں شمار کیا ہے۔

الغرض اس کلام سے امام کی غرض یہ تھی کہ اس دار الحرب کے چھوڑ دینے کے باعث بدنامی ہوگی لیکن یہاں تو معاملہ برعکس ہو گیا کہ یہی اباحت ہندوستان میں قیام کا باعث بن گئی۔ استغفر اللہ۔

اب سننے کے قابل دوسری بات مجھ کہنی چاہئے میرے عزیز کسی چیز کی اباحت معصیت کے اٹھ جانے کو لازم نہیں ہوتی۔ معصیت کو حرمت کے خاص لوازم میں سے خیال نہ کرنا چاہئے چونکہ صاحب شریعت کا مقصد گناہ سے پرہیز اور طاعت کی طرف توجہ کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اس لئے گناہوں سے بچنے اور طاعتوں کی تعمیل کی کوشش کرنی چاہئے اور اباحت اور غیر اباحت کو نہیں دیکھنا چاہئے۔ جو اباحت لوگوں کے اصرار اور کم ہمتی کی وجہ سے ہو جیسا کہ بہس، مصور اپیاز کی اباحت میں اپنے سنا تو اس اباحت کو کم ہمتوں کے بارے میں خدا کے غضب اور نافرمانی پر مبنی سمجھنا چاہئے اور اس سے پرہیز کرنے کی کوشش کرنی چاہئے اگر فرض کرو دار الحرب میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا حلال بھی ہو تو بھی اس کو معصیت خیال کرنا چاہئے اس اباحت کے طلب میں ہجرت کر جائے۔

یہاں سے اس حیلے کا حال بھی آپ نے معلوم کر لیا ہوگا کہ دار الحرب کا مال سود کے ذریعہ سے دار الحرب سے ہجرت کئے بغیر یا ہو آ کر کھائیں اور واپس آ جائیں۔ الحاصل تحقیق کی بات یہ ہے کہ احراز سے پہلے ملک صورت اختیار نہیں کرتی اور ہجرت سے پہلے دار الحرب کے مسلمانوں کو صفت دار الاسلام یعنی مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ میں آمد و رفت کے وجہ سے اس گناہ کے وجہ سے جو سود کھانے کے وجہ سے متصور ہے امام ہمام (ابو حنیفہؒ) کے قول کے مطابق بھی خلاصی نہیں ہے اور اگر امام ابو یوسف کے قول کے مطابق غور کرو تو وہ اور تینوں امام دار الاسلام کو جانے والے کو بھی اجازت نہیں دیتے ہیں اور انصاف تو یہ ہے کہ ان کا قول قابل قبول ہونے کے زیادہ قریب ہے کیونکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ نے بھی سود کے مال کی حلت کو بھی کئی صورت میں اصلی اباحت پر مبنی رکھا ہے چنانچہ درمختار میں ہے

toobaa-elibrary.blogspot.com

لان مالہ ثمۃ مباح

ایں نظر مودہ اند لان نقض الربوٰ ثمۃ جائز او غیر ممنوع اند ایں صورت و صورت اخذ ربوٰ تعرض بماں اوشاں لازم خواہد آمد۔ آری اگر ایں بودی کہ ربوٰ اینجا مفید ملک نبود یا بود مگر مفید ملک انصاف نبود و انجا رفتہ افادہ ملک انصاف بہم رسید تعرض باموال کفار لازم نمی آمد۔ مگر چوں بناء حلت بر اباحت اصلیہ افتاد حاصل ایں اباحت آں شد کہ متامن دار الحرب۔ اعنی مسلمی را کہ بدار الحرب بامان و استیمان رفتہ باشد تعرض باموال کفار روا است چہ اموال اوشاں مباح الاصل اند و خود مے دانی کہ ایں فتوا مستلزم غدر است گرچہ بظاہر غدر نباشد مگر آنکہ گویند کہ غدر و نقض عہد کفار اگر ممنوع است نہ بذات خود ممنوع است در قتل و اخذ مال کفار ممنوعہ کہ اشد ہزیں است چارہ ابود ہے۔ بلکہ چہ داکش ایں غدر باندیشہ غدر از ایں طرف است و با ایں ہمہ مستلزم تنفیر کفار از اسلام و اہل اسلام کہ بمشاہدہ ایں خصال دل عام و خاص از اسلام و اہل اسلام برگردد و بالفرض اگر بمشاہدہ و آثار حقانیت و خیریت احکام اسلام قدرے از حب اسلام بدل ریختہ باشد مبدل بعداوت و نفرت گردد و در صورت اخذ ربوٰ ترا معنی ایں اندیشہ بیاں نیست لیکن قطع نظر از ان کہ ایں قسم مباحثہ مخالف آں احتیاطات است کہ در حقوق الناس بکار آمدہ حتی کہ غیبت ذمی را حرام داشتند۔ ایں دلیل ایں وقت در جواز اخذ ربوٰ از ذمیاں دار الاسلام نیز بکار خواہد آمد۔ امان ہر دو جا مشترک و عہد ہر دو جا موجود۔ اگر گوئی مال کفار بوجہ اباحت اصلیہ و انتفاع غدر جائز است از ذمیاں دار الاسلام نیز جائز باشد چہ اوشاں اگر قبض جزئی خود زیر قبض کلی اہل

اس لئے کہ اس کا مال وہاں مباح ہے

صاحب درمختار نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ اس لئے کہ سود کا عقد وہاں جائز یا غیر ممنوع ہے اس طرح سود کے لینے کی صورت میں ان کے مال کیساتھ تعرض لازم آئیگا۔ ہاں اگر یہ ہوتا کہ سود یہاں دار الحرب میں ملک کیلئے مفید نہیں تھا یا تھا مگر ملک انصاف کیلئے مفید نہ تھا اور وہاں جاکر ملک انصاف کا افادہ حاصل ہوگیا، کفار کے اموال کے ساتھ تعرض لازم نہیں آتا۔ مگر چونکہ علت کی بنیاد اباحت اصلیہ پر رکھی گئی اس لئے اس اباحت کا حاصل یہ ہوا کہ دار الحرب کا پناہ یافتہ یعنی اس مسلمان کو جو کہ دار الحرب میں امان اور پناہ حاصل کرکے وہاں گیا ہو کفار کے اموال کے ساتھ تعرض جائز ہے کیونکہ کفار کے اموال اصل میں مباح ہیں اور آپ خود جانتے ہیں کہ فریق ثانی نقض عہد کو لازم کرتا ہے اگرچہ بظاہر غداری نہیں ہے مگر یہ جو کہتے ہیں کہ کفار کے عہد کو توڑ دینا اور اس سے غدر کرنا اگرنا جائز ہے تو بذات خود ناجائز نہیں ہے۔ ورنہ ہمارا کفار کا مال لے لینا اور اس کو قتل کرنا جو کہ نقض عہد سے زیادہ سخت ہے کس طرح درست ہوتا بلکہ اس نقض عہد کے بدلے میں اس طرف سے بھی نقض عہد کا اندیشہ ہے اور اندیشہ کفار کو اسلام اور مسلمانوں سے نفرت دلانے کو مستلزم ہے کیونکہ ایسے اخلاق کو دیکھ کر ہر عام و خاص کا دل اسلام اور مسلمانوں سے پھر جائیگا اور بالفرض اگر اسلام کے حاکموں کے حق ہونے اور انکی حقانیت کے آثار کو دیکھ کر قلب سے اسلام کی محبت اگر دل میں بھی تو وہ عداوت اور نفرت سے بدل جائیگی اور رضامندی سے سود لینے کی صورت میں یہ اندیشہ درمیان میں نہیں ہے لیکن اس سے قطع نظر اس قسم کی تحصیل ان اصول کے خلاف ہے جو لوگوں کے حقوق میں برتی جاتی ہیں یہاں تک کہ ذمی کی غیبت کو بھی حرام قرار دیا ہے یہ دلیل اس وقت دار الاسلام کے ذمیوں سے سود لینے کے جواز میں بھی کام آسکتی ہے کیونکہ ان دونوں جگہ مشترک اور عہد دونوں جگہ موجود ہے۔ اگر کفار کے مال کا اباحت اصلیہ کی وجہ سے لینا اور

toobaa-elibrary.blogspot.com

اسلام دارند و بایں وجہ مال اوشاں معصوم و محرم التعرض گردیدہ۔ مگر اصل ایں ہمہ حرمت غدر است۔ یعنی معصومیت اموال اوشاں مبنی بر حرمت غدر است۔ اگر بوجہ غدر ایں جا گرفتن مال اوشاں بہانہ سود حرام است ایں جا نیز ہمیں علت موجود است۔

باقی ماند اینکہ در دار الحرب مال کفار مباح است چنانچہ فرمودہ اند

لان مالہ ثمۃ مباح

اگر مراد ازیں سخن ایں است کہ بعد عہد و پیماں و امان و استیمان نیز مباح است تعرض باموال اوشاں چرا حرام است و اگر غرض است کہ قبل عہد و پیماں و امان و استیمان مباح بود اینجا نیز قبل عقد ذمہ مباح بود۔ آخر ہمیں است کہ جزیہ می ستانند۔ ورنہ رشتہ و قرابت بمیان نیست تا گویند کہ باہل اسلام صلہ رحمی مے کنند۔ حقوق خداوندی را نمی شناسند۔ تا گویند کہ زکوٰۃ ادا مے کنند ورنہ باز معنی کفر چیست۔ غرض بطور یکہ گیرند ہیچ فرق بیماں نیست و ایں فرق کہ ایں جا قبض کلی اسلام است و انجا قبض کلی کفار دریں بارہ فرقی پیدا نمی کنند۔ دریں جا دانستہ باشی کہ در دار الحرب بالفرض اگر رواست گرفتن سود بطور یکہ گفتہ شد روا است۔ اگرچہ حقیقت الامر روا نیستی مگر دادن سود نزد کسے روا نباشد۔ مگر آنکہ گویند کہ ہر کہ بدار الحرب رفت اگرچہ بامان رفتہ باشد یا بعہد و پیماں در انجا نشستہ باید وجہ کہ قبض جزئیش زیر قبض کلی دار الحرب در آمدہ دریں بارہ ملحق بکفار شد۔ نعوذ باللہ۔ لیکن حال ایں کساں را بشنیدی کہ ہجرۃ از دوشاں و خروج از دار الحرب مطلوب است نہ آنکہ بطلان ربوٰا انعام کردہ اند یا بداوان نقض عہد کہ آنچہ دانستہ ہے تو دار الاسلام کہ زمیوں ہم جائز ہو گا کہ بنکہ ذمی ہا گر مسلمانوں کے پورے قبضے کے نیچے اپنا جزئی قبضہ نہ رکھتے ہیں اور اس وجہ سے انکا مال محفوظ اور اس سے تعرض حرام ہو گیا مگر اس سب حرمت کا تحقق نقض عہد ہے یعنی ان کے اموال کی معصومیت نقض عہد کی حرمت پر مبنی ہے اگر نقض عہد کی وجہ سے یہاں ان کے مال کا سود کے بہانے سے لینا حرام ہے تو یہاں بھی یہی علت موجود ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ دار الحرب میں کفار کا مال مباح ہے چنانچہ فرمایا ہے۔

اس لئے کہ اس کا مال وہاں مباح ہے

اگر اس بات کا یہ مطلب ہے کہ عہد و پیمان اور امان اور پناہ کے بعد بھی مباح ہے تو پھر ان کے اموال سے تعرض کیوں حرام ہے اور اگر غرض یہ ہے کہ عہد و پیمان اور امان اور پناہ سے پہلے مباح تھا تو یہاں بھی عقد ذمہ سے پہلے مباح تھا۔ آخر یہی ہے نہ کہ جزیہ لیتے ہیں ورنہ درمیان میں کوئی پرشتہ داری اور قرابت داری نہیں ہے کہ کہیں کہ مسلمانوں کے ساتھ صلہ رحمی کرتے ہیں حقوق خداوندی کو نہیں پہچانتے ہیں تاکہ کہیں کہ زکوٰۃ ادا کرتے ہیں ورنہ پھر کفر کے کیا معنی ہیں غرض جس طرح سے بھی لیں کوئی فرق درمیان میں نہیں ہے اور رہا یہ فرق کہ یہاں پر اسلام کا قبضہ کلی ہے اور وہاں کفار کا قبض کلی اس بارے میں کوئی فرق نہیں نکالتے ہیں اور ہمیں سے آپ کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ دار الحرب میں فرض کرنا کہ روا ہے تو اس علت سے جو بیان کیا گیا سود لینا روا ہے اگر معاملے کی حقیقت کو آپ نے جان لیا ہے۔ مگر سود کا دینا کسی کے نزدیک بھی روا نہیں ہے مگر یہ کہ کوئی کہ شخص دار الحرب میں چلا گیا اگرچہ امان لیکر گیا ہو یا عہد و پیمان کے ساتھ وہاں رہ پڑا اس وجہ سے کہ اس کا قبض جزئی دار الحرب کے قبض کلی کے نیچے آگیا اور اس بارے میں کفر کیا تھا ملحق ہو گیا۔ نعوذ باللہ۔ لیکن ان لوگوں کا حال آپ نے سن لیا کہ ان کی طرف سے ہجرت اور دار الحرب سے نکل جانا مطلوب ہے نہ یہ کہ سود کے حلال ہونے کا انعام دیا ہے یا

toobaa-elibrary.blogspot.com

ربٰو رخصتہ دادہ اند و ہم ازیں جا دانستہ باشی کہ نفع رہن در دار الحرب حلال چند گشتن مبنی بر حلت ربٰو است چہ ہر قرضیکہ مستلزم نفع باشد آنرا در حکم عقد ربٰو باید داشت بالجملہ تعریف ربا بر اں صادق است چنانچہ ظاہر است و نیز آئندہ انشاء اللہ خواہی دانست۔

وازیں جا است آنکہ گویند کل قرض جر نفعا فہو ربا" باقی تراضی و عفو دین را مخصوص بریں دشمن چہ معنی دارد عفو و تراضی در سود من نیز کار خود کند پس اگر ہمیں تراضی است کہ گویند کہ من عمل کردم و راضی گردیدم ایں امر در ربا ہم بین و معروف نیز متصور بلکہ موجود است۔ آں کدام کس است کہ بر عطاء سود گوید کہ بمن ہم و ہرگز دلم نمی خواہد۔ و اگر از احوال دل پرسند تراضی و عفو کہ در زبان نامہا باشد حقیقتہ آں نیز ہمہ معلوم است و ہر کہ از کلام اللہ بجو آیات

وَلَوْلَآ اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بِاَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَّقَالُوْا هٰذَآ اِفْكٌ مُّبِيْنٌ۔

وَلَوْلَآ اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ قُلْتُمْ مَّا يَكُوْنُ لَنَآ اَنْ نَّتَكَلَّمَ بِهٰذَا سُبْحٰنَكَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيْمٌ۔

و سوا ایں آیات را بدیدہ تعمق دیدہ بالیقین دانستہ باشد کہ شہادۃ حالی از شہادۃ قالی در صورت تعارض در بارہ حقوق اوشاں مقدم است۔ اگر ہنوز نفہمیدہ باشی مفصل بشنو کہ

منافقاں چوں آغاز تہمت بر جناب صدیقہ مطہرہ حضرت عائشہ نہادند مومنان سادہ لوح ازو شاں گرفتہ گفتگو ہا کردند، خداوند کریم شہادۃ سود کے دینے کی اجازت دیدی ہے اور یہیں سے آپکو معلوم ہو گیا ہوگا کہ دار الحرب میں رہن کے نفع کو حلال سمجھنا سود کے حلال ہونے پر مبنی ہے۔ کیونکہ ہر قرض نفع کو مستلزم ہو اس کو عقد ربا کے حکم میں کرنا چاہیئے۔ الغرض سود کی تعریف اس پر صادق ہے چنانچہ ظاہر ہے اور آئندہ بھی انشاء اللہ آپ کو معلوم ہو جائے گا۔

اور یہیں سے معلوم ہوا کہ کتنے ہیں ہر قرض جو نفع حاصل کرے وہ سود ہے؟ باقی رضامندی اور قرض کی معافی کو اس پر مخصوص رکھنا کیا معنی رکھتا ہے۔ سود میں تراضی اور عفو کو دیکھئے کہ وہ بھی اپنا کام کرتے ہیں پس اگر یہ جملہ کہ کہتے ہیں کہ میں نے بعمل اعلال کر دیا اور میں راضی ہو گیا تو یہ معاملہ سود میں واضح اور معروف نیز متصور بلکہ موجود ہے وہ کون آدمی ہے کہ سود دینے پر کہتا ہے کہ میں مجبور ہو گیا ہوں اور میرا دل ہرگز نہیں چاہتا ہے اور دل کے احوال پوچھتے ہیں تو رضامندی اور عفو جو کہ زبان نامہ میں ہوتی ہے حقیقت میں وہ بھی سب کچھ معلوم ہے اور قرض کے کلام اللہ کی ان جیسی آیات

اور جب تم نے اسکو سنا تو مومنین اور مومنات نے اپنے دلوں میں خیر کا گمان کیوں نہیں کیا اور کیوں نہیں کہا کہ یہ صاف بہتان ہے۔

اور جب تم نے بہتان عائشہ کے متعلق سنا تو کیوں نہیں کہا ہمیں یہ لائق نہیں ہے کہ ہم ایسی بات کریں پاک ہے تو اے اللہ یہ تو بڑا بہتان ہے۔

اور ان آیات کے علاوہ کو غور کی نگاہ سے دیکھ کر یقیناً جان لیا ہوگا کہ حالت کی شہادت قولی شہادت سے ان کے حقوق کے بارے میں تعارض کی صورت میں مقدم ہے۔ اگر اب بھی نہ سمجھے ہو تو مفصل سنئے کہ

منافقین نے جب جناب صدیقہ مطہرہ حضرت عائشہؓ پر تہمت لگائی تو سادہ لوح مومنین نے منافقین سے سنکر آپس میں باتیں کیں خداوند کریم نے حضرت عائشہ صدیقہ مطہرہ رضی اللہ

toobaa-elibrary.blogspot.com

حالی حضرت عائشہ صدیقہ مطہرہ رضی اللہ عنہا را مکذب
ایں دعوی منافقاں آوردہ فرمود وَتَسُوْلَ اِذْ
سَمِعْتُمُوْهُ الخ پس اگر ایں شہادۃ معتبر نہ بود ایں
عتاب چہ معنی داشتی و بہتان عظیم و افک مبین نفرمودندے
پس چناں کہ اینجا بشہادۃ حال دار وگیر درحق الحاد
کردہ اند ہمیں سماں توقع دار وگیر درحق راہناں از مرتہناں
باید داشت وچنانکہ اینجا شہادۃ حالی منافقاں در جواب
ایں شہادۃ کاری نکرد ایں جا نیز شہادۃ راہنمان منافق
پیشہ در بارۂ عفو و رضا ابا باید شنید۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

ایں بحث بر تقدیر اینکہ ہندوستان دار الحرب است

اکنوں می باید شنید کہ بر تقدیر
کہ گفتہ شد در صورتے
است کہ دار الحرب بودن
ہندوستان مسلم دار ند و اگر خود در دار الحرب بودن
ہندوستان کلام باشد باز بایں تطویل حاجتے نباشد۔ پس
اگر آں روایات را مفتی وقت مسجل بہر خود گرداند کہ موید
دار الاسلام بودن ہندوستان است حرمت سود گرفتن
دریں جا بر قول امام ابو حنیفہ نیز اظہر من الشمس باشد۔

ہر چند یہ منافقان را کہ بہر نوش جاں فرمودنش
بہانہ می طلبند از محطاوی فصل سے کنم۔ در باب
المستامن نقل کردہ۔

ذکر الامستروشتی فی فصولہ عن
ابی الیسر ان دار الاسلام لا تصیر
دار الحرب ما لم یبطل جمیع ما
بہ صارت دار الاسلام ذکرہ
فی احکام المرتدین۔
وذکر الاسبیجابی فی مبسوطہ

عنہا کی حالی شہادت کو منافقین کے اس دعوے کی تکذیب
کرنے والی صورت پیش کر کے فرمایا وَلَوْلَآ اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ الخ
پس اگر یہ شہادت معتبر نہ تھی تو یہ عتاب کیا معنی رکھتا اور
بہتان عظیم اور افک مبین نہ فرماتے پس جیسا کہ یہاں حالی شہادۃ
کی وجہ سے بندوں کے حق میں پکڑ و مکر کی اسی طرح مرتہنوں
کی طرف سے راہنماؤں کے حق میں دار وگیر کی توقع رکھنی چاہئے اور جس طرح
کو وہاں اس شہادت کے جواب میں منافقوں کی قولی شہادت نے کوئی
کام نہیں کیا تو یہاں بھی منافق پیشہ راہنماؤں کی شہادت کو عفو اور
رضا کے بارے میں نہیں سننا چاہیے۔ واللہ اعلم واحکم۔

یہ سب بحث اس مفروضے پر ہے کہ ہندوستان دار الحرب ہے

اب سننا چاہئے کہ یہ سب
کچھ جو کہا گیا اس صورت میں
ہے جبکہ ہندوستان کا
دار الحرب ہونا مسلم رکھیں اور اگر خود ہندوستان کے دار الحرب ہونے
میں کلام ہو تو پھر اس تطویل کی ضرورت نہیں رہتی۔ پس اگر
مفتی وقت ان روایات کو اپنی مجلس سے متعلق کر دے جو روایات کہ
ہندوستان کے دار الاسلام ہونے کی تائید کرتی ہیں تو پھر یہاں ہندوستان میں
امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق سود لینے کا حرام ہونا
زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔

سود کے سخت نقصین کی تبلیغ کے لئے کہ اس کے کھانے
کے لئے بہانہ تلاش کرتے ہیں طحطاوی سے ماصب فی جلد ثالث
نقل کرتا ہوں۔ مستامن کے باب میں انہوں نے نقل کیا ہے۔

اشتروشتی نے ابو الیسر سے اپنی فصلوں میں ذکر کیا
ہے کہ دار الاسلام اس وقت تک دار الحرب
نہیں بنتا جبتک وہ تمام صورتیں جنسے دار الاسلام
تشکیل پاتا ہے باطل نہ ہو جائیں۔ یہ بات
مرتدین کے بارے میں انہوں نے ذکر کی ہے۔
اور اسبیجابی نے اپنی مبسوط میں ذکر کیا ہے

toobaa-elibrary.blogspot.com

ان دار الاسلام محکوم بکونها دار الاسلام فیبقی هذا الحکم بقاء حکم واحد فیها ولا تصیر دار الحرب الا بعد زوال القرائن ودار الحرب تصیر دار الاسلام بزوال بعض القرائن وهو ان تجری فیها احکام اهل الاسلام۔

وذکر اللامشی فی واقعاته انها صارت دار الاسلام بهذه الاعلام الثلاثة فلا تصیر دار حرب ما بقی شئ منها۔

وذکر الامام ناصر الدین فی المنشور ان دار الاسلام صارت دار الاسلام باجراء احکام الاسلام فما بقیت علقة من علائق الاسلام یترجح جانب الاسلام انتهی

پس ہر کرا خوف آخرت در گرفتہ می باید کہ اندریں باب حدیث الاثم ما حاک فی صدرک او کما قال

ہندوستان دار الاسلام ہست

بلحاظ نظر دار دو چہ اول باعتبار روایات منقولہ

کہ دار الاسلام پر دار الاسلام ہونے کا حکم اس وقت تک رہیگا جب تک کہ اس میں ایک حکم بھی دار الاسلام کا باقی رہیگا۔ اور وہ اس وقت تک دار الحرب نہیں ہوگا جب تک کے دار الاسلام کے سلسلہ قرینے ختم نہیں ہو جاتے اور دار الحرب اسکے بعض قرائن کے ختم ہو جانے سے دار الاسلام بن جاتا ہے اور اس کی یہ صورت ہے کہ اس میں مسلمانوں کے احکام جاری ہوتے ہوں۔

اور لامشی نے اپنے واقعات میں ذکر کیا ہے ان تینوں نشانیوں کے باعث وہ دار الاسلام ہی بن گیا اور جب تک ایک بھی نشانی باقی ہے وہ دار الحرب نہیں بنے گا۔

اور امام ناصر الدین نے منشور میں ذکر کیا ہے کہ دار الاسلام دار الاسلام رہتا ہے جب تک کہ دار الاسلام کے احکام اس میں جاری ہیں اور جب تک اسلام کے علائق میں سے کوئی تعلق باقی رہتا ہے تو دار الاسلام کی جانب راجح ہوگی۔ انتہی۔

پس جس شخص کو آخرت کا خوف ہو اسکو چاہئے کہ اس بارے میں گناہ کی بات وہ ہے جو تمہارے سینے میں کھٹکے

او کما قال

ہندوستان دار الاسلام ہے

کو پیش نظر رکھنے کیوں کہ مذکورہ بالا منقول روایات کے اعتبار سے

ہندوستان دار الاسلام ہے۔ پھر بھی اگر دار الحرب ہے تو امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد حنبلؒ اور نیز امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مودکا دار الحرب میں بھی لینا حرام اور ممنوع ہے اور اگر بالفرض امام ابو حنیفہؒ کے ارشاد کے مطابق حلال بھی ہو تو وہ حلت حرمت سے بدتر ہے اور اگر بالفرض دوسری علتوں کی ترجیح کی حلت پر تو وہ بھی دقتی ہے جبکہ دار الاسلام میں لاکر سود کے مال کا احراز کیا ہو نہ یہ کہ ہندوستان

toobaa-elibrary.blogspot.com

برو نماید و نوش جاں فرماید۔ نظر بریں چگونہ در سینہ خلجانی و خراشی پیدا نخواہد شد و چرا مصداق ما حاك فی صدرك او كما قال نخواہد گردید وما علینا الا البلاغ۔

از ہندوستان بصورت ہجرت

کار ایسان آں بود کہ دیار ہجرت ہندوستان دار الحرب قرار دادند و دربارہ سود گرفتن و ناگرفتن و دادن و نادادن ایں دیار را دار الاسلام می فہمیدند نہ ایں کہ در بارہ ہجرۃ دار الاسلام وقت سود گرفتن دار الحرب۔ ایں از جاں قبیل است کہ خداوند جل مجدہ از حال منافقاں میفرماید۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ فَاِذَآ اُوْذِيَ فِي اللّٰهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللّٰهِ وَلَئِنْ جَآءَ نَصْرٌ مِّنْ رَّبِّكَ لَيَقُوْلُنَّ اِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ اَوَلَيْسَ اللّٰهُ بِاَعْلَمَ بِمَا فِيْ صُدُوْرِ الْعٰلَمِيْنَ

اجتہاد قاسم العلوم در باب سود

بگمان احقر ایں گنہگاری کہ سبب احتمال دار الحرب بودن ہند خود را بوجہ اقامت ایں دار بزہ کارے دانند و بہ احتمال دار الاسلام بودن ہند وقتیکہ نان سود از خانہ ایں و آں خوردہ شود خود را گناہگار می پندارند ازاں سود حلال و اقامتہ مباح کہ بدو احتمال متضاد وابستہ اند بہزاراں مرتبہ بہتر باشد شعر

ترسم کہ صرفہ نبرد روز باز خواست
نان حلال شیخ ز آب حرام ما

کاش ایں سود خواران و مقیمان ہند خود را از خطا کاراں می پنداشتند کہ یکی امید انابۃ، دوم در ملامت خویش احتمال تخفیف قیامت می بود۔

میں رہے اور کھائے پیئے اور خرچ کرے اس کے دل میں نظر سینے میں کوئی خلجان اور خلش پیدا ہوگی اور کیوں نہ ما حاك فی صدرك او كما قال کا مصداق ہوگا اور ہمارے ذمے تو تبلیغ بات کا پہنچا دینا ہے۔

ہندوستان سے ہجرت کی صورت میں

ایمان کی بات تو یہ تھی کہ ہجرت کے بارے میں ہندوستان کو دار الحرب قرار دیتے اور سود لینے اور نہ لینے اور دینے اور نہ دینے کے بارے میں ہندوستان کو دار الاسلام سمجھتے نہ یہ کہ ہجرت کے بارے میں تو دار الاسلام اور سود لینے کے وقت اسکو دار الحرب سمجھیں یہ تو ایسی ہی بات ہے کہ خداوند جل مجدہ منافقوں کی حالت کے متعلق فرماتے ہیں۔

اور بعض لوگ وہ ہیں جو کہتے ہیں ہم اللہ پر ایمان لائے پس جب اللہ کی راہ میں ایذا دی گئی تو لوگوں کے فتنے کو اللہ کے عذاب کی مانند بنا دیا۔ اور اگر ان کو اللہ کی مدد پہنچ جاتی تو وہ کہتے کہ ہم تو تمہارے ساتھ ہیں۔ کیا اللہ دنیا والوں کے دلوں کی باتیں نہیں جانتا۔

مولانا محمد قاسم صاحب کا سود کے بارے میں اجتہاد

اس احقر کو اس گنہگار کے گمان میں جو لوگ ہندوستان کے دار الحرب ہونے کے شک کے باعث اپنے آپ کو یہاں کے قیام کے باعث گنہگار خیال کرتے ہیں اور دار الاسلام ہونے کے شبہ میں جبکہ اس کے گھر اور اس کے گھر سے سود کی روٹی کھانی ہوا اپنے آپ کو گنہگار خیال کرتے ہیں تو اس حلال سود اور مباح اقامت کی وجہ سے جو دو متضاد احتمال میں پھنسے ہوئے ہیں ہزاروں مرتبہ بہتر ہے کہ

مجھے ڈر ہے کہ قیامت کے دن شیخ کی حلال
روٹی ہمارے حرام پانی کے ساتھ نہ چلیگی۔

کاش یہ سود خوار لوگ اور ہندوستان میں مقیم ہوتے ہوئے اپنے آپ کو خطا کاروں میں سے سمجھتے کہ ایک تو اللہ کی طرف رجوع کی امید ہوتی اور دوسرے اپنی ملامت میں قیامت میں ملامت کی تخفیف کا احتمال رہتا۔

www.kitaboSunnat.com

toobaa-elibrary.blogspot.com

اکنوں چہ عجب کہ جام نوشان رحیق ایمان در مستی خود دستاز ایں سود صریح و منفعت رہن برافشانند ورنہ ازیں ہم چہ کم کہ خود را خطا وار پندارند۔

منفعت گرفتن از شئ مرہونہ

بزعم ایں بیچارگان در سود صریح و منفعت رہن ایں دیار تیح فرقی نیست۔ حال خود در رضاء ظاہر خود معلوم شد۔ باقی ماند حدیثی کہ مرفوعاً از ابی ہریرہ در بخاری و مشکوٰۃ آمدہ

قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر یرکب بنفقتہ اذا کان مرھونا ولبن الدر یشرب بنفقتہ اذا کان مرھونا وعلی الذی یرکب ویشرب النفقۃ۔

اگرچہ در نظر ظاہر پرستاں سند حل منافع رہن است مگر آنانکہ فہم خداداد دارند بہ اشارات دیگر و ہدایات دیگر از قرآن و حدیث مبانی مقصودہ و منشا ایں ارشاد پی بردہ۔ دریں حدیث و آں احادیث کہ بظاہر معارض ایں حدیث افتادہ اند توافق می یابند۔ اول احادیث حرمت ربا تمامہا معارض ایں حدیث اند۔ چہ منافع رہن بالضرور و بالبداہۃ در تعریف و حد ربا داخل اند۔ اگر ہنوز باور نداری بشنو در مشکوٰۃ از انس رضی اللہ عنہ است۔

قال اذا اقرض احدکم قرضا فاھدی الیہ او حملہ علی الدابۃ فلا یرکبہ ولا یقبلہا الا ان یکون جری بینہ و بینہ قبل ذلک رواہ ابن ماجۃ والبیہقی فی شعب الایمان

رہن رکھی ہوئی چیز سے فائدہ اٹھانا

اس ناچیز کے خیال میں اس ملک ہند میں رہن کے نفع اور صریح سود لینے کے بارے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اپنی ظاہری رضا اور عفو کا حال تو معلوم ہو گیا باقی رہی وہ حدیث جو کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے بخاری اور مشکوٰۃ میں آئی ہے۔

ابوہریرہؓ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سواری کی پیٹھ پر خرچ کے عوض سواری کی جائیگی جبکہ وہ رہن رکھی گئی ہو اور دودھ والے جانور کا دودھ اس کے خرچ کے بدلے پیا جائے گا جبکہ وہ رہن رکھا گیا ہو اور جو سواری کرتا ہے اور دودھ پیتا ہے اس پر جانور کا خرچ ہے۔

اگرچہ ظاہر پرستوں کی نظر میں رہن کے منافع کی حلت کی سند ہے مگر جو لوگ خداداد فہم رکھتے ہیں وہ قرآن اور حدیث کے دوسرے اشاروں اور ہدایتوں سے اس ارشاد کے منشا اور مقصود معانی کا سراغ لگا کر اس حدیث اور ان احادیث میں جو کہ بظاہر اس حدیث کے خلاف واقع ہوئی ہیں موافقت پاتے ہیں۔ اول تو سود کے حرام ہونے کی حدیثیں تمام کی تمام اس حدیث کے مخالف ہیں کیونکہ رہن کے منافع ضروری طور پر اور واضح طور پر سود کی حد اور تعریف میں داخل ہیں۔ اگر اب بھی یقین نہ ہو تو سنئے مشکوٰۃ میں انس رضی عنہ سے روایت ہے۔

فرمایا جب تم میں سے کوئی کسی کو قرض دے پھر قرض لینے والا اس کے پاس ہدیہ بھیجے یا جانور کی سواری کرانے تو وہ اس پر سوار نہ ہو اور نہ ہدیہ قبول کرے مگر یہ کہ یہ سلسلہ قرض سے پہلے ان میں رہا ہو اس کو ابن ماجہ اور بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

وعنه عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا اقرض الرجل فلا یاخذ هدیة رواه البخاری فی تاریخه هکذا فی المنتقی

اور انہی انسؓ سے روایت ہے انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کہ حضورؐ نے فرمایا جب کوئی شخص کسی کو قرض دے تو اس سے کوئی ہدیہ نہ لے اسکو بخاری نے اپنی تاریخ میں روایت کیا۔ اسی طرح منتقی میں ہے۔

وعن ابی بردة ابن ابی موسیٰ قال قدمت المدینة فلقیت عبد الله بن سلام فقال انك بارض فیها الربوا فاش فاذا کان لك علی رجل حق فاهدی الیك حمل تبن او حمل شعیر او حبل قت فلا تاخذه فانه ربوا رواه البخاری۔

اور ابی بردہؓ بن ابی موسیٰ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ میں مدینے آیا تو میں عبداللہ بن سلام سے ملا تو انہوں نے فرمایا تم ایسی جگہ ہو کہ جہاں سود کھلم کھلا ہے پس جب کہ تمہارا کسی شخص پر حق ہو اور وہ تمہیں توڑی یا جو یا گھاس کا گٹھا بھیجے تو تم اس کا یہ ہدیہ قبول مت کرو کیونکہ وہ سود ہے۔ اس کو بخاری نے روایت کیا۔

ان حدیث ثلثہ کہ متصل یکدیگر در مشکوٰۃ در باب الربوا مذکور اند دلیل قاطع اند بر ایں کہ آمدنی و منفعت رہن ایں دیار بالضرور از اقسام ربا است پس اگر بظاہر الفاظ رہن ناہا نظر است کہ می نویسند بخشیدم و بحل کردم۔ ایں جا نیز لفظ ابدی است کہ بر ہدیہ بودن منفعت دلالت دارد نہ بر سود بودن آں و اگر اعتبار معنی است پس چناں کہ صور ماخوذہ احادیث را از اقسام ربا شمردہ اند ایں جا نیز منفعت رہن را از اقسام ربا باید شمرد و مے دانی کہ در صورت دخول منفعت رہن در حد ربا لغتہ وغیرہ وعید ہا مثل آنکہ در مشکوٰۃ بروایت ابن ماجہ و احمد و ابی ہریرہ آوردہ۔

قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الربوا سبعون جزء ایسرها ان ینکح الرجل امه۔

ہمہ ہر خورندگاں و گیرندگاں منافع رہن خواہد بود۔ دوم حدیثی دیگر در مشکوٰۃ است۔

حدیث تینوں حدیثیں جو ایک دوسرے کے متصل ہیں مشکوٰۃ میں باب الربوا میں مذکور ہیں، قطعی دلیل ہیں اس بات پر کہ اس ملک کے رہن کی آمدنی اور منافع یقیناً سود کی قسم سے ہیں پس اگر رہن ناموں کے ظاہری الفاظ پر نظر ہے کہ لکھتے ہیں میں نے وہ منافع بخش دیئے اور حلال کر دیئے یہاں پر بھی ابدی کا لفظ ہے جو کہ منفعت کے ہدیہ ہونے پر دلالت کرتا ہے نہ اس کے سود ہونے پر۔ اور اگر معنی کا اعتبار ہے پس جیسا کہ احادیث سے اخذ کی گئی صورتوں کو علماء نے سود کی قسم سے شمار کیا ہے یہاں پر بھی رہن کے نفع کو سود کی قسموں میں سے شمار کرنا چاہئے اور تمہیں معلوم ہے کہ رہن کے نفع کے سود کی تعریف میں باعتبار لغت وغیرہ داخل ہونے کی صورت میں کتنی ایک غضب کی دھمکیاں جیسا کہ مشکوٰۃ میں ابن ماجہ اور احمد اور ابوہریرہؓ کی روایت میں ہیں ان کی میں انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ سود کے ستر جز ہیں ان میں سے سب سے زیادہ آسان یہ ہے کہ آدمی اپنی ماں سے نکاح کرے۔

تمام رہن کے منافع کو کھانے والوں اور لینے والوں کیلئے ہوگی۔ دوسری ایک اور حدیث مشکوٰۃ شریف میں ہے۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

عن سعید بن المسیب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یغلق الرھن الرھن من صاحبہ الذی رھنہ لہ غنمہ وعلیہ غرمہ" رواہ الشافعی مرسلا وروی مثلہ ومثل معناہ لا یخالفہ عنہ عن ابی ھریرۃ متصلا

سعید بن مسیبؒ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مرہونہ زمین کو راہن سے (اگر وہ چھڑائے) روکا نہ جائے جس نے اسکو رہن رکھا۔ اس کیلئے رہن کے منافع ہیں اور اسی کے ذمے اسکے اخراجات ہیں۔ اسکو امام شافعیؒ نے مرسلاً روایت کیا ہے اور اسی کی مانند روایت کیا ہے یا اسی معنی کی مانند کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی۔ یہ حدیث ابوہریرہؓ سے متصل ہے۔

یہ صریح حدیث اس حدیث کے تضاد ہے کہ اس کے ظاہر کو دیکھ کر سود کھانے والے رہن کا سود نوش جاں کرتے ہیں۔ کیونکہ جملہ

لا یغلق الرھن الرھن

یعنی لا یمنع الرھن المرھون ہے۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ یہ صاف ممانعت ہے اس بات سے کہ رہن رکھی گئی چیز کا نفع راہن کو دینا چاہئے اور مرتہن کو اپنے پاس منع نہ رکھنا چاہئے اور اسکے استعمال کیلئے ہاتھ نہ بڑھانا چاہئے۔ چنانچہ آخری جملہ نے جو پہلے جملے کی تفسیر کی جگہ ہے اس مضمون کو آشکارا کر دیا ہے۔

زیادہ محتاط یہ ہے کہ ہندوستان میں سود لینا حرام ہے

اب میں کہتا ہوں کہ تا مقدور خدا کے کلام میں آپس میں اور کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں مخالفت تلاش کرنی چاہئے نہ کہ تعارض۔ اور اگر کسی صورت سے تعارض نہ اٹھ سکے تو پھر ایک کلام کی دوسرے سے تاریخ کے آگے اور پیچھے ہونے کی اگر ہمیں اطلاع ہو جائے تو فبہا اس صورت میں پہلے کلام کو منسوخ اور بعد کے کلام کو ہم ناسخ سمجھیں ورنہ احوط پر عمل کریں اور خواہش نفسانی کے پیچھے نہ چلیں لیکن اگر معلوم ہے کہ یہاں تاریخ کا حال معلوم نہیں ہے اسلئے یہی زیادہ احتیاط کا تقاضا ہے کہ ہم ہندوستان میں سود کو حرام سمجھیں کیونکہ سود کے حرام ہونے کے بارے میں کلام اللہ میں کس قدر تاکیدات و تہدی عذاب کی دھمکیوں کے ساتھ احکام بھیجے ہیں۔ ایک جگہ فرماتے ہیں:۔

احوط اینست کہ سود گرفتن سند است در حرام

اکنوں مے گویم کہ تا مقدور کلام خداوند مے باہم بگیریم و ہم در کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم توافق باید جست نہ تعارض۔ و اگر بہ تدبیرے تعارض مرتفع نشود آنرا اگر از تقدم و تاخر تاریخ یک کلام از دیگر اطلاع یابیم فبہا مقدم را منسوخ و متاخر را ناسخ پنداریم ورنہ باحوط عمل کنیم و دریں ہوا و ہوس نزویم لیکن مے دانی کہ ایں جا حال تاریخ معلوم نیست و احوط ہمیں است کہ حرام پنداریم کہ درباره حرمت ربا در کلام اللہ بچشتر و مد و بکدام وعید احکام با فرستادہ اند جائے دیگر فرمایند:۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً ۠ وَّاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ

وجائی ارشاد است

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوٓا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ

وجائی مے فرمایند:-

اَلَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِيْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ الخ

علی ہٰذا القیاس احادیث کثیرہ در مذمت ربا و زجر و توبیخ از خوردن آں وارد شدند۔ کتابی از حدیث نباشد کہ کثرۃ ایں قسم احادیث در و نباشند۔ بوجہ کثرۃ و شہرۃ آں قسم را از تحریراں باز داشتہ بے گویم کہ منفعت رہن بشہادۃ احادیث ثلثہ سابقہ داخل ربا است و باز احادیث بے شمار و آیات کثیرہ بہر زجر و توبیخ از خوردن و گرفتن آں وارد شدند۔ با ایں ہمہ حدیثی خاص دربارۂ گرفتن منفعت رہن بشنیدی و ایں طرف فقط یک حدیث کہ بظاہر موہم جواز منفعت رہن ایں دیار است و در حقیقۃ آنہم ازیں قصہ کیسو باز کدام انصاف است کہ اینہمہ را بگذارند و ایں یک حدیث بتقاضاء ہوا و ہوس پیش نظر دارند۔ بجز انکہ تیرہ درونی باعث ایں کجروی شدہ باشد دیگر چہ گویم۔ اگر توفیق ترک نبود ازیں خوردن و بہانہ حلہ کردن بہتر آن بود کہ بے خوردند و خود را گناہگار می شمردند۔

اے ایمان والو تم دوچند سہ چند سود مت کھاؤ اور اللہ سے ڈرو تاکہ تم فلاح پاؤ۔

اور ایک جگہ ارشاد ہے۔

اے ایمان والو اللہ سے ڈرو اور جو بقیہ سود ہے اسے چھوڑ دو اگر تم مومن ہو اگر تم نے ایسا نہ کیا تو اللہ اور رسول کے ساتھ لڑائی کے لئے تیار ہو جاؤ۔

اور ایک جگہ فرماتے ہیں:-

جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ قیامت کے روز نہیں کھڑے ہو سکیں گے مگر اسطرح جیسا کہ وہ شخص کھڑا ہوتا ہے جسکو شیطان نے چھو کر خبطی بنا دیا ہو۔

علی ہٰذا القیاس بہت سی حدیثیں سود کی مذمت اور اس کے کھانے سے زجر و توبیخ کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔ حدیث کی کوئی کتاب نہیں ہے کہ اس میں اس قسم کی حدیثیں بکثرت وارد نہ ہوئی ہوں۔ انکی کثرت اور شہرت کی وجہ سے ان کے لکھنے سے اپنے آپکو روکے کریں کہتا ہوں کہ رہن کا نفع تینوں سابقہ حدیثوں کی روشنی میں سود میں داخل ہے اور پھر بے شمار حدیثیں اور بہت سی آیتیں اسکے لینے اور کھانے سے زجر و توبیخ کے متعلق وارد ہوئی ہیں۔ ان تمام باتوں کے باوجود ایک خاص حدیث رہن کے نفع کے لینے کے بارے میں تم نے سن لی ہے اور اس طرف فقط ایک حدیث جو کہ ظاہر میں اس ملک میں رہن کے نفع کے جواز کے بارے میں ہم پیدا کرتی ہے حالانکہ حقیقت میں وہ حدیث بھی اس قصے سے علیحدہ ہے پھر کونسا انصاف ہے کہ ان سب آیات و احادیث کو چھوڑ دیں اور ہوا و ہوس کے تقاضے سے متاثر ہو کر صرف اس ایک حدیث کو مطمح نظر بنا لیں جسکے اسکے کو اول کی تائید کی اس گمراہی کا باعث ہو اور کیا کہہ سکتا ہوں۔ اگر سود اور منفعت رہن کے چھوڑنے کی توفیق نہ تھی تو سود کھانے اور حلت کا بہانہ تلاش کرنے سے یہ بہتر تھا کہ سود کھاتے اور اپنے آپکو گناہگار سمجھتے۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

ازیں بشنو کہ آں حدیث نیز مجملی دگر دارد و منشاء آں ارشاد دگر۔ مگر مقدمۂ عرض کردنی است۔

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بر دو قسم است

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بدو قسم است۔ یکی احکام حاکمانہ مشمل جملہ احکام صوم و صلوٰۃ کہ بناء اطاعت بر امتثال آں است۔

دوم مشورہ دوستانہ و تحکم مربیانہ مثل آنکہ در بخاری شریف آمدہ

عن کعب بن مالک انہ تقاضی ابن ابی حدرد دینا کان لہ علیہ فی المسجد فارتفعت اصواتھما حتی سمعھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو فی بیتہ فخرج الیھما حتی کشف سجف حجرتہ فنادی یا کعب قال لبیک یا رسول اللہ قال من دینک ھذا واومأ الیہ ای الشطر قال لقد فعلت یا رسول اللہ قال قم فاقضہ انتھی

ھکذا فی باب کلام الخصوم بعضھم فی بعض من ابواب الخصومات

الغرض دو کس مذکور از صحابہ رضی اللہ عنہم کہ کعب ابن مالک دوم ابو حدرد اسلمی بوجہ حقی کہ یکی را بر دیگری بود در مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ردوکدے کردند۔ چوں در امثال ایں خصومات واقسام ایں منازعات آواز ہا مرتفع ے شوند حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شنیدہ پردہ از در برداشتہ بحضرت کعب کہ صاحب حق بود اشارہ بابراء واسقاط نصف حق فرمودند اں معاند

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دو قسم کے ہیں۔

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دو قسم کے ہیں۔ ایک تو حاکموں جیسے احکام مثلاً صوم وصلوٰۃ کے تمام احکام کہ ان کی اطاعت کی بنیاد ان کے بجالانے میں ہے۔

دوسرے وہ احکام جو دوستانہ مشورے اور مربیوں جیسے تحکم کی طرح کے ہیں جیسا کہ بخاری شریف میں آیا ہے۔

کعب بن مالکؓ سے ہے کہ انہوں نے ابن ابی حدردؓ سے اپنے قرضے کا جو ان پر تھا مسجد میں تقاضا کیا۔ دونوں کی آوازیں بلند ہوگئیں تاآنکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی سنیں درانحالیکہ آپ اپنے گھر میں تشریف فرما تھے۔ آپ ان دونوں کی طرف نکلے تاآنکہ آپ نے حجرے کا بیچ میں سے چرا ہوا پردہ کھولا اور آپ نے پکارا اے کعب! انہوں نے کہا حاضر ہوں یا رسول اللہ! پوچھا تمہارا کتنا قرضہ ہے اور نصف لینے کا آپ نے اشارہ فرمایا۔ انہوں نے کہا میں نے ایسا ہی کیا یا رسول اللہ۔ فرمایا جاؤ اس کا قرض ادا کرو۔ انتہی

اسی طرح ہے جھگڑوں کے ابواب میں بعض کے ساتھ بعض جھگڑا کرنے والوں کے کلام کے بارے میں۔

الغرض صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے دو ذکر کئے گئے صحابہ جن میں سے ایک کعبؓ بن مالک تھے اور دوسرے ابو حدردؓ اسلمی ایں حق کی وجہ سے جو ایک کا دوسرے پر تھا مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں جھگڑ رہے تھے۔ جب ان جیسے جھگڑوں میں اور ان جیسے منازعات میں آوازیں شور کی صورت اختیار کر لیتی ہیں تو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سن کر پردہ دروازے سے اٹھا کر حضرت کعب کی طرف جنہوں نے قرض دیا تھا متوجہ ہو کر نصف قرض

www.tabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

بمجرد ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سر تسلیم و نیاز خم کرد و اجابت نمود آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بمشاہدہ امتثالش بحضرت ابو حدرد اشارہ فرمودند کہ برخیز و ہمیدم ادا کن۔

چوں ایں قصہ رایاد گرفتی تامل کن کہ ایں حکم از چہ قسم است و از چہ دریافتی کہ ایں از فلاں قسم است۔ ہر کرا ادنی مرتبہ از عقل عنایت فرمودہ اند آنہم بیقین خواہد گفت کہ ایں حکم حاکمانہ نیست۔ حاکمان مجازی نیز بہر دو نمیدہند حقوق العباد می کوشند۔ آں حاکم علی الاطلاق احکم الحاکمین کہ ادنی ادنی حقوق العباد راہم نمی بخشد و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چگونہ نصف حق مسلمان بیگناہ بدہند۔ چوں ایں اصل و ایں منشا بدیہی است ہر کس و ناکس می داند کہ ایں مشورہ دوستانہ و ایں تحکم مربیانہ و ایں اصلاح مصلحانہ بود نہ جبر حاکمانہ کہ ایں تحکم در حق حاکماں مجازی و آلودگان معاصی ہم عیب است۔ تا بخداوند جل جلالہ و رسول معصوم صلی اللہ علیہ وسلم چہ رسد۔

چوں ایں دو قسم تحقق شد بے گویم کہ ارشاد

اظہر یرکب بفقتہ اذا کان مرھونا

نیز از ہمیں قسم است و طریق دریافتن ایں دقیقہ نیز ہماں است کہ در قصہ اسقاط نصف دین بشناختی۔

تفصیل اجمال تفصیل ایں اجمال ایں است کہ ہم در مشکوٰۃ از ترمذی و ابوداؤد و ابن ماجہ و دارمی بروایۃ انس رضی اللہ عنہ آمدہ

قال غلا السعر علی عھد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالوا یا رسول اللہ سعّر لنا فقال النبی صلی اللہ علیہ

معاف کردینے اور ختم کردینے کا اشارہ فرمایا۔ ان نیک بخت صحابی نے ارشاد نبوی سنتے ہی تسلیم و نیاز کا سر جھکا دیا اور حضور کے فرمانے کو قبول کر لیا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ان لینے کو دیکھ کر حضرت ابو حدرد کو اشارہ فرمایا کہ اٹھو اور ابھی ادا کر دو۔

جب اس قصے کو تم نے یاد کر لیا تو غور کرو کہ یہ حکم کس قسم میں داخل ہے آیا دوستانہ مشورہ ہے یا حکم ہے تم نے کس چیز سے سمجھا کہ یہ فلاں قسم میں سے ہے۔ جس کو اللہ تعالیٰ نے تھوڑی سی بھی عقل دی ہے وہ یقین سے کہیگا کہ یہ حاکمانہ حکم نہیں ہے بلکہ دوستانہ ہے کیونکہ مجازی حاکم بھی حقوق العباد کے دلانے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ حاکم مطلق (اللہ تعالیٰ) جو سب حاکموں کا حاکم ہے وہ بندوں کے معمولی معمولی حقوق کو بھی نہیں بخشتا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بیگناہ مسلمان کا آدھا حق دلوا سکتے ہیں۔

چونکہ اس کا اصل منشا واضح ہے اس لئے ہر کس و ناکس جانتا ہے کہ نصف قرض کی ادائی کا مشورہ دوستانہ اور مربیانہ تھا بھیہ اصلاح مصلحانہ تھی نہ کہ حاکمانہ جبکہ یہ حکم دنیا دنیاوی حاکموں کے کانوں سے آلودہ لوگوں کے لئے بھی عیب ہے۔ کجا یہ کہ خداوند جل جلالہ اور رسول معصوم صلی اللہ علیہ وسلم اس قسم کا حکم دے سکیں۔

جب حکم کی یہ دو قسمیں تحقیق ہو گئیں تو میں کہتا ہوں کہ حضور کا ارشاد سواری کی پیٹھ پر سواری لی جائے اس کے خریدنے کے لئے بھی اسی قسم سے ہے اور اس باریکی کو سمجھنے کیلئے بھی وہی بات ہے، جو کہ نصف قرض کو ساقط کر دینے کے قصے میں تم نے پہچان لی ہے۔

اجمال کی تفصیل اس اجمال کی تفصیل یہ ہے جو کہ مشکوٰۃ میں بھی ترمذی اور ابوداؤد اور ابن ماجہ اور دارمی سے بروایت انس رضی اللہ عنہ آیا ہے۔

انہوں نے کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں (چیزوں کا) بھاؤ گراں ہو گیا۔ لوگوں نے کہا اے اللہ کے رسول ہمارے لئے نرخ مقرر کر دیجئے۔ تو نبی

toobaa-elibrary.blogspot.com

وسلم ان اللہ ھو المسعر
القابض الباسط الرزاق و انی
لارجو ان القی ربی ولیس احد
منکم یطلبنی بمظلمۃ فی دم ولا مال

چوں سعر یعنی نرخ را جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم
ازاں مقرر نفرمودند کہ ایں کار مستلزم مظالم می نماید
دربارہ سواری رہین و لو شیدن شیر آں بعینہا بہ تفقہ
کہ بالضرور نوعی است از تسعیر چگونہ باور کردہ آید کہ حکم
حاکمانہ فرمودہ اند بلکہ اگر غور کنیم ایں جا از تعیین سعر
و نرخ نیز چیزے زیادہ ایں طرف رفتہ اند۔ چہ در تعیین
نرخ فقط ہمیں قدر باشد کہ بائع و مشتری خواہد
خواہند یا نخواہند مقدار معین از مال بقدر
معین از زر بگیرند زیادہ کم نکنند۔ و ایں جا
مطلق نفقہ را بعینہا بہ مطلق سواری و شیر نہادہ اند نہ
تعیین مقدار ایں است و نہ تشخیص قدر آں ایں جا
اندیشہ مظلمہ زیادہ ازاں است کہ در تسعیر و تعیین مقادیر
مبیع و ثمن باشد۔ مگر چوں تسعیر بایں وجہ ممنوع شد
کہ اتلاف حق دیگراں لازم می آید ایں جا نیز ہماں دلیل
کہ در قصہ ابراء نصف راہ نمودہ بود بایں طرف دلالت
فرمود کہ ایں کار اگر بطور حکم و جبر امیرانہ باشد خلاف
وضع و منصب نبوی صلی اللہ علیہ وسلم می افتد تا بخواہند
حکم الحاکمین عدل و مسقط چہ رسد۔ نظر بریں لازم آمد
کہ ایں را نیز از قسم مشورہ دوستانہ و اصلاح مصلحانہ و
حکم مربیانہ شمردہ آید۔ مگر چنانکہ از اشارہ ابراء نصف در
قصۂ مذکور باقی ماندگان را از ارباب حقوق ازاں زمانہ
گرفتہ تا ایں زمانہ ابراء نصف حق خود لازم نیامد ہمیں طور
از اشارہ الظہر یرکب الخ دیگراں ما انحناں ایں امر لازم نیاید

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ ہی نرخ مقرر
کرنے والا، رزق تنگ اور کشادہ کرنیوالا ہے اور میں
البتہ امیدوار ہوں کہ میں اپنے رب سے ملوں اس حال میں
کہ تم میں سے کسی کا مجھ سے جان اور مال کے حق کا مطالبہ نہ ہو

چونکہ سعر یعنی نرخ کو جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس
وجہ سے مقرر نہیں فرمایا کہ یہ کام لوگوں کے حقوق ضائع کرنے کو
مستلزم معلوم ہوتا ہے تو رہن کی سواری کے بارے میں اور اس کے
دودھ کے پینے کے بارے میں نفقہ کے مقابلے میں کہ ضروری طور پر سواری کی ایک قسم ہے
کو طے کیا جا سکتا ہے کہ آپ نے اس کا حکم فرمایا ہے بلکہ اگر ہم غور کریں تو یہ بات
نرخ کے مقرر کرنے سے بھی کچھ زیادہ ہے اس طرف گئے ہیں کیونکہ نرخ کے
مقرر کرنے میں تو اتنا ہی ہوتا ہے کہ بائع اور خریدار چاہیں یا نہ چاہیں مال
کی ایک مقرر مقدار روپیہ کی ایک معین مقدار کے بدلے میں لیتے ہیں۔
زیادہ اور کم نہیں کرتے ہیں اور یہاں پر مطلق نفقے کو مطلق سواری اور
دودھ کے مقابلے میں رکھا ہے نہ تو اسکی مقدار ہی کی تعیین ہے اور نہ
اس کی مقدار کا تعین۔ اس لئے یہاں اس سے زیادہ ظلم کا اندیشہ ہے
جتنا کہ مبیع اور قیمت کی مقداروں کے معین کرنے میں ہوگا لیکن چونکہ
نرخ کا مقرر کرنا اس لئے ممنوع ہوا کہ دوسروں کے حق کا تلف کرنا لازم
آتا ہے تو یہاں بھی اسی دلیل نے جس میں نصف قرض کے معاف کرنے
کے قصے میں رہبری کی تھی اس طرف رہنمائی کی کہ یہ کام اگر امیرانہ جبر
اور حکم کے طور پر ہو تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے منصب نبوت اور آپکی
عادت کے خلاف واقع ہوتا ہے۔ کیا انصاف کا حکم کرنے والے
حاکموں کے حاکم اور منصف کیلئے ایسا کرنا درست ہو سکے۔ اس کے
پیش نظر لازم آیا کہ اسکو بھی دوستانہ مشورے اور مصلحانہ اصلاح اور
مشفقانہ حکم میں شمار کیا جائے مگر جیسا کہ نصف قرض کے معاف کرنے
کے قصے میں اس زمانے سے لیکر اس زمانے تک قرض خواہوں کے حقوق
میں سے نصف حق کا باقی لوگوں کیلئے معاف کر دینا لازم نہیں آتا ہے
اسی طرح الظہر یرکب الخ کے اشارے سے دوسروں کو اس حکم

toobaa-elibrary.blogspot.com

بلکہ چناں کہ بعارضۂ اصل بدیہی و منشاء واضح حاکمان دیگر
را نیز رسد کہ حکم حاکمانہ بابراء حقوق العباد کنند ایں جا عالمان
و حاکمان ایں زمانہ را اجازت نیست کہ بایں قسم احکام تحکم
نمایند باقی ماند وجہ ایں مشورہ دادن ہے دانم کہ ایں حاقر نیز
مشورہ بیک وجہ ازاں ظاہر تر است کہ در قصہ ابراء نصف
حق۔ چہ در صورت رہن جانوراں اگر ایں مشورہ ندہند
وقتی عظیم راہنماں و مرتہنان را بر سر آید حساب کاہ و
دانہ تا کجا کنند۔ و شیر را تا کجا محفوظ دارند و اگر بفرد شند حساب
قطرہ قطرہ کرا منظور ماند و ایں طرف بے چارہ راہن تا کجا کاہ
و دانہ بر سر نہادہ گرد خانہ مرتہن گرداں ماند خصوصاً تیکہ
در راہن و مرتہن بعد المشرقین بود۔ باز اگر دام کاہ و دانہ رساندہ
باشد ایں ہم بعضی اوقات موجب حرج عظیم است نظر بریں
مری ہر دو جہاں بر ذمہ فریقین نظر کردہ ایں مشورہ دادہ باشد
و آں سعادت مندان ایں مشورہ را در تہ دل نہادہ
باشند و ایں جا در رہن اراضی مے دانی کہ ہیچ دقتی نیست
اگر وقت ادا و باقی بر سر آید از محصول زمیں می تواں داد و
باقی را امانۃً می تواں داشت یا در زر رہن محسوب مے تواں
کرد کہ در زر کثیر و مقدار کلاں در حساب و کتاب ہیچ دقتی
نباشد مشاہد ہمہ ابناء روزگار ہیں است کہ مقادیر کثیرہ
بی حساب و کتاب نگذارند اما ایں چنیں مقادیر قلیلہ
را کہ در کاہ و دانہ ہر روزہ بصرف آید و از شیر بدست
افتد نگاہداشتن و حساب کردن خلجان عظیم است۔
باز ایں ورد سر ہر روزہ است و آں گشتن یکدو
روز مابین یک دیگر فرق زمین و آسمان است۔

بالجملہ ہر کرا فہم دادہ اند ایں جا نیز مثل قصہ ابراء
حق مشورہ دوستانہ و حکم مربیانہ و مداخلت مصلحانہ
کی تعمیل لازم نہیں آتی ہے بلکہ جیسا کہ واضح اصل انصاف منشا
کے مقابلے میں دوسرے حاکموں کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ حقوق العباد
کو معاف کر دینے کا حاکمانہ حکم کریں تو یہاں بھی اس زمانے
کے علما اور حکام کو بھی اجازت نہیں ہے کہ اس قسم کے احکام کو
لوگوں پر تھوپیں۔ باقی رہی اس مشورے کے دینے کی وجہ تو میں
جانتا ہوں کہ یہاں اس مشورہ کا قرینہ نصف حق کی معافی کی نسبت
ایک وجہ سے زیادہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کیونکہ جانوروں کے رہن
رکھنے کی صورت میں اگر یہ مشورہ نہ دینگے تو دوسروں کے پاس رہن
رکھنے والوں اور اپنے پاس رہن رکھنے والوں کو ایک بڑی دشواری
پیش آئیگی کہ وہ گھاس اور دانے کا حساب کہاں تک کریں گے اور دودھ
کو کب تک محفوظ رکھیں گے اور اگر بیچیں گے تو قطرے قطرے کا حساب کس کو
یاد رہتا ہے اور اس طرف راہن بیچارہ کب تک گھاس اور دانہ سر پر رکھ
کر مرتہن کے گھر کا چکر لگاتا رہیگا خاص طور پر اس وقت جبکہ راہن اور
مرتہن میں مشرق و مغرب کا فاصلہ ہو۔ پھر بھی گھاس دانے کے پیسے وصول پانا
بھی ہے تو یہ بھی بعض اوقات سخت حرج کا موجب ہے اس دشواری کو پیش نظر
رکھ کر جہاں کے بنی نے دونوں فریقوں کی ذمہ داری پر نظر ڈالکر یہ مشورہ دیا ہو
اور ان نیک بنی نے فریقین نے اس شعبے کو اپنے دل کی توجہ میں رکھ لیا ہو اور یہاں
اراضی کی رہن کے ساتھ ہم بتلا چکے ہیں کہ کوئی دقت نہیں ہے اگر باقی کے ادا کرنے کی
وقت سر پر آجائے تو زمین کی بھی بیچ سکتے ہیں اور باقی آمدنی کو امانت
کے طور پر رکھ سکتے ہیں یا رہن کے فرض میں منہا کر سکتے ہیں کیونکہ زیادہ رقم
اور زیادہ روپیہ کے حساب کتاب میں کوئی دقت نہیں ہوتی تمام دنیا کے لوگوں کی عادت
یہی ہے کہ بڑی بڑی رقموں کو حساب کئے بغیر نہیں رکھتے لیکن ان چھوٹی چھوٹی
رقموں کو جو ہر روز کے گھاس دانے پر آتی ہے اور دودھ بیچنے میں حاصل ہوتی
ہے نگاہ میں رکھنا اور حساب کرنا بڑی مصیبت ہے پھر یہ تو ہر روز کا دوسرا
اور وہ ایک دو روز کی پریشانی۔ ان دونوں کے درمیان زمین و آسمان کا فرق ہے۔

الغرض جنکو اللہ تعالےٰ نے سمجھ عطا فرمائی ہے وہ یہاں بھی
ابراء حق کے قصے کی طرح دوستانہ مشورہ، مربیانہ حکم اور مصلحانہ مداخلت

toobaa-elibrary.blogspot.com

ی فہمد۔ وے دانی کہ مصالحۃ و اصلاح بعد تحقق حقوق می باشد۔ نظیر بریں لازم آمد کہ بچو قصہ ابراء کہ حق ابراء کنندہ متحقق بود ایں جا نیز حق راہن بر مرتہن و حق مرتہن بر راہن ثابت خواہد شد۔ مگر چوں حقوق از طرفین بود از یک طرف قیمت شیر و اجرت سواری و از یک طرف قیمت کاہ و دانہ و مونتہ خدمت و باز چند اں کمی بیشی نبود اگر بود خلجان ہر روزہ و متاع قلیل۔ مرئی دو جہاں حضرت سرور دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم قیمت کاہ و دانہ و اجرۃ خدمت بقاد شیر و اجرت سواری نہادہ مشورہ بتراضی فرمودند۔ تا وقتی بسیان نماند و کار ہر کس بسہولت گراید۔ ہوس پرستان کہ کاسۂ چشم او شاں بخرج ہفت اقلیم ہم پر نتواں شد ایں قسم مضامین را بیغا بردہ آلہ ہوس خودے گردانند و منشا ارشاد و اشارہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم را نافہمیدہ حرام را رنج حلال ے گیرند اللہ یھدینا وایاھم واللہ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم

خلاصۂ مرام

در عہد برطانیہ ہندوستان نزد قاسم العلوم راجح اینکہ دار الحرب است

خلاصۂ مطلب ایں است کہ اولاً بود دار الحرب

بودن ہندوستان کلام چنانچہ از مطالعہ روایات منقولہ و مباحثہ اگرچہ راجح نزد بچند اں نہ باشد کہ ہندوستان دار الحرب است۔

دوم در جواز اخذ ربا مسلم مستامن را از حربی و مسلم مقیم دار حرب در دار الحرب اختلاف و انہم چناں کہ تمام امت یک طرف و تنہا امام ابو حنیفہ و امام

بجھتا ہے اور آپ کو معلوم ہی ہے کہ مصالحت اور اصلاح حقوق کے ثابت ہونے کے بعد ہی ہوتی ہے۔ اس کے پیش نظر ضروری ہوا کہ ابراء کے قصے کی طرح کہ ابراء کنندہ از مخواہ کا حق ثابت تھا تو یہاں بھی راہن کا حق مرتہن پر اور مرتہن کا حق راہن پر ثابت ہوگا۔ مگر چونکہ حقوق طرفین سے تھے تو ایک طرف سے دودھ کی قیمت اور سواری کی اجرت اور ایک طرف سے گھاس اور دانے کی قیمت اور خدمت کے معاوضے میں کچھ زیادہ کمی بیشی نہیں ہوتی۔ اگر کچھ ہے تو روزانہ کی معمولی اور تھوڑی سی پونجی کا معاملہ تھا۔ اس لئے دونوں جہان کے مربی دونوں جہان کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم نے گھاس اور دانے کی قیمت اور خدمت کی اجرت کو دودھ اور سواری کے کرائے کے مقابلے میں، کہ کر رضامندی کا مشورہ دیا۔ تاکہ کوئی دقت درمیان میں نہ رہے اور ہر شخص کے کام میں سہولت پیدا ہو لیکن ہوا و ہوس کے بندے کہ انکی آنکھیں ساری دنیا کی آمدنی سے بھی نہیں بھرتیں اس قسم کے مضامین کو اعتماد کر کے اپنی ہوس کا ذریعہ بناتے ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد اور منشا کو نہ سمجھتے ہوئے حرام کو حلال کے بھاؤ لیتے ہیں۔ انکو اور ہمیں اللہ ہی ہدایت دے اور اللہ جسکو چاہتا ہے سیدھے راستے کی ہدایت دیتا ہے۔

خلاصۂ مضمون

برطانیہ کے زمانے میں ہندوستان دار الحرب ہونا نزد قاسم کے نزدیک راجح دار الحرب ہے

مطلب کا خلاصہ یہ ہے کہ اول تو ہندوستان کے دار الحرب ہونے میں شبہ ہے جیسا کہ منقولہ روایات سے آپ کو معلوم ہو گیا اگرچہ اس ناچیز کے نزدیک راجح یہی ہے کہ ہندوستان دار الحرب ہے۔

دوسرے مسلمان پناہ گزیں کو دار الحرب کے رہنے والے سے اور وہاں کے مقیم مسلمان سے دار الحربی سود لینے کے جواز میں اختلاف ہے اور وہ بھی ایسا اختلاف کہ تمام امت

toobaa-elibrary.blogspot.com

محمد کیطرف۔ بازامام ابوحنیفہ اگر یا خذ بہا از حربی وغیرہ در دارالحرب اجازۃ دادہ اند ازیں اجازۃ ایں از کجا لازم آمد کہ گیرندہ ہماں دم مالک آن مال مے گردد بلکہ دلائل فقہیہ وقواعد فقہیہ بہر تمسک برضرورت احراز بدارالاسلام چناں شاہد کہ اہل فہم را از تسلیم آں چارہ نیست وایں طرف مقصود از اباحۃ اخذ ربا از مسلم دارالحرب ہجرۃ او است ازاں جا نوش جاں فرمودن مال ربا وقمار بایں ہمہ کہ گفتہ شد دریں جا ماندن و مال ربا خوردن کار کسانی است کہ عقل را بالائے طاق نہند وبر حیاء وغیرۃ پشت پازنند وچشم بند کردہ حرام وحلال ہر چہ پیش آید ہمچو شیر مادر فرو برند۔ نعوذ باللہ من الزلل والخطل ونسأله ان یوفقنا ایانا وجمیع المسلمین ان نجتنب عن طرق الهوی ونتقی عن اتباع الشیطان نستسلم لمولیٰ المولیٰ فانه نعم المولیٰ ونعم الرب وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العٰلمین والصلوٰۃ والسلام علی رسوله سید المرسلین وآله وصحبه اجمعین۔

تمت

ایک طرف ہے اور تنہا امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ ایک طرف۔ پھر امام ابوحنیفہؒ نے حربی وغیرہ سے دارالحرب میں سود لینے کی اجازت دی ہے تو اس اجازت سے یہ کہاں لازم آیا کہ سود لینے والا اسی وقت اس مال کا مالک بن جاتا ہے۔ بلکہ فقہی دلائل اور اس کے قواعد مالک ہونے کے لئے دارالاسلام میں مال لیجا کر احراز کے ضروری چھوڑ پر ایسے شاہد ہیں کہ اہل فہم کو اس کے تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں ہے اور اس طرف دارالحرب کے مسلمان سے سود لینے کی اباحت سے مقصد اس کا وہاں سے ہجرت کر جانا ہے نہ کہ سود اور جوئے کا مال شوق سے کھانا ان تمام امور کے باوجود جو میان کئے گئے ہندوستان میں رہنا اور سود کا مال کھانا ان لوگوں کا کام ہے جو عقل کو بالائے طاق رکھ دیتے ہیں اور شرم کو بالائے طاق رکھکر اور آنکھیں میچ کر حرام اور حلال جو سامنے آجائے ماں کے دودھ کی طرح ہڑپ کر جاتے ہیں ہم ایسی لغزش اور غلطی سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں اور اس سے دعا کرتے ہیں کہ وہ ہمیں اور تمام مسلمانوں کو توفیق دے کہ خواہش نفس کے راستوں پر چلنے سے پرہیز کریں اور شیطان کی پیروی سے اجتناب کریں اور مرضی مولیٰ کے سامنے سر جھکا دیں کیونکہ وہ کیا ہی اچھا مولیٰ اور کیا ہی اچھا رب ہے۔ وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العٰلمین۔ والصلوٰۃ والسلام علی رسوله سید المرسلین وآله واصحابه اجمعین۔

تمت

اس مکتوب کا ترجمہ ۲۱ صفر ۱۳۸۸ھ مطابق ۲۲ مئی ۱۹۶۸ء بروز بدھ ۱۰ بجے صبح مطبع الانوار گلبرگ لاہور میں شروع کیا گیا اور بفضل خدا آج بتاریخ ۲۲ محرم الحرام ۱۳۸۹ھ مطابق ۱۰ اپریل ۱۹۶۹ء بروز جمعرات چار بجکر بیس منٹ پر جبکہ ظہر ۲۹ ڈگری لاہور بالا خانے کے کمرے میں اس کا ترجمہ بخیر وخوبی انجام کو پہنچا۔ اس مکتوب کا ترجمہ میں نے سب سے آخر میں کیا ہے۔ الحمد للہ والصلوٰۃ والسلام علی رسول اللہ وعلی جمیع الانبیاء والمرسلین والملائکۃ المقربوت والراضین وعلی آلہ واصحابہ واز والجد واتباعہ اجمعین۔

محمد انوار الحسن شیرکوٹی۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

خلاصہ مکتوب ہشتم

و

تعارف مُرسِلِ مکتوب

حسب ذیل مکتوب مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کا ہے جو اہل حدیث مکتبہ فکر کے جلیل القدر عالم تھے انہوں نے یہ مکتوب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کو تحریر کیا ہے۔ مولانا محمد حسین صاحب، مولانا محمد قاسم صاحب (۱۲۴۸ھ تا ۱۲۹۷ھ) کے معاصر تھے اور خاصی شہرت کے مالک تھے۔

مولانا بٹالہ ضلع گورداسپور کے رہنے والے پوری ہندو خاندان سے تعلق رکھتے تھے ان کے والد صاحب کا نام رحیم بخش تھا۔ فرقہ اہلحدیث کی تعلیم کا مرکز ان دنوں دہلی میں تھا اور مولوی نذیر حسین صاحب مشہور عالم جو اہلحدیث مکتبہ فکر کے جلیل القدر بزرگ تھے دہلی میں اپنے مدرسے میں پڑھاتے تھے، مولوی محمد حسین نے انہی سے تعلیم حاصل کی۔

مولانا محمد حسین صاحب بٹالہ میں خلیفہ مسجد کے خطیب بھی تھے اور وہ مسجد ان کے دادا یا والد صاحب نے تعمیر کرائی تھی جو پوریاں والا محلہ میں واقع تھی اور وہاں دروازہ تھا جو پوریاں والا گیٹ کہلاتا تھا۔ مولانا ایک اخبار بھی نکالتے تھے جس کا نام "اشاعۃ السنہ" تھا۔ ان کے داماد احمد دین صاحب بھی عالم تھے۔

مولانا کے تین لڑکے تھے بڑے لڑکے کا نام عبدالسلام تھا جو سیکرٹری ایٹ میں کلرک تھا۔ دوسرے لڑکے کا نام عبدالشکور تھا۔ تیسرے کا نام معلوم نہیں۔ لڑکوں کے علاوہ آپ کے تین لڑکیاں بھی تھیں۔ ایک مولوی احمد دین کو بیاہی تھی جو داؤدی مکتبہ فکر کے عالم تھے۔ دوسری لڑکی مولوی عبدالجبار صاحب ساکن چندو منجھ ضلع گورداسپور سے بیاہی تھی اور تیسری لڑکی کا نکاح مولوی عبدالجبار کے بھائی عبدالرحمٰن سے ہوا تھا۔ یہ حالات مجھے علامہ محمد یوسف کلکتوی عالم اہلحدیث سے معلوم ہوئے جو حکیم عبداللہ صاحب کی لڑکی کی شادی کے موقع پر ۱۹۸۸ء۔ اے۔ پیپلز کالونی لائلپور میں تشریف لائے تھے۔ اور یہ راقم الحروف بھی اس شادی میں شریک تھا۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

مولانا محمد حسین صاحب کی حضرت مولانا محمد قاسم صاحب سے ملاقات

مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کی مولانا نانوتوی سے ایک ملاقات کا حال حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب نے بیان کیا ہے۔ ایک دفعہ مولانا بٹالوی جبکہ مولانا نانوتوی سے ملاقات کے لئے دیوبند آئے، مولانا دیوبند میں اپنے شاگرد شیخ الہند کے مکان پر مقیم تھے مولانا بٹالوی نے کہا کہ میں تنہائی میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں۔ چنانچہ تخلیہ ہوگیا۔ مولانا بٹالوی نے حضرت نانوتوی سے بعض مسلمہ باتوں کے جوابات دریافت کئے۔ جوابات سے وہ بہت متاثر ہوئے اور اپنے خیالات بھی انہوں نے پیش کئے۔ حضرت نانوتوی کے تبحر علمی سے مولانا بٹالوی دم بخود حیرت میں پڑ گئے اور کہنے لگے:۔

"حیرت ہے ایسا شخص بھی مقلد ہے"

مطلب یہ تھا کہ مولانا نانوتوی کا علمی مقام اجتہاد کے درجے پر پہنچا ہوا تھا۔ یہ سنکر مولانا نانوتوی نے فرمایا

"حیرت ہے کہ آپ جیسا شخص بھی غیر مقلد ہے"

خلاصۂ مضمون مکتوب

مولانا محمد حسین صاحب کے مکتوب کا خلاصہ صرف اتنا ہے کہ معجزہ نبوت کے ثبوت کا ایک نشان ہے لیکن ملحدین نے معجزے سے اثبات نبوت کے بارے میں جو شکوک اور شبہات پیش کئے ہیں اس کا کیا جواب ہے۔ مولانا بٹالوی نے ان شبہات کو پیش کیا ہے۔ نیز ملحدین کے جوابات امام رازی نے اپنی کتاب مطالب العالیہ کی کتاب النبوات میں دیئے ہیں ان میں سے بعض پر خود مولانا بٹالوی بھی مطمئن نظر نہیں آتے۔ نیز علامہ سعد الدین تفتازانی نے معجزات کے ذریعہ نبوت کی تصدیق پر جو بحث کی ہے اس سے مولانا بٹالوی کو قلبی تسکین حاصل نہیں تاہم ملحدین کے اعتراضات اور ان کے جوابات جو امام رازی نے دیئے ہیں اور علامہ تفتازانی نے جو کچھ کہا ہے اسی کی بحث پر مولانا بٹالوی حضرت نانوتوی سے مزید تصدیق چاہتے ہیں۔ نیز خبر متواتر کے بارے میں بھی دریافت کیا ہے کہ خبر متواتر سے یقین حاصل ہونے کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار فرمائیں۔ کیونکہ بعض اہل علم نے خبر متواتر سے یقین کے حصول پر بھی اعتراض کیا ہے۔ چنانچہ یہ آٹھواں مکتوب مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کا انہی دو امور کے بارے میں ہے۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

مکتوب ہشتم

کہ اصل کتاب میں چھٹا مکتوب ہے

خط مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی در استفسار

مولوی محمد حسین بٹالوی کا خط، معجزات اور ثبوت

جواب شبہات ملحدان بر معجزات و ثبوت نبوت از معجزہ

نبوت از معجزہ پر ملحدوں کے شبہات کے جواب میں استفسار

و حصول یقین از خبر متواتر ؛

اور خبر متواتر سے یقین کے حصول کے بارے میں ؛

بسم اللہ الرحمن الرحیم

محمد حسین عفا اللہ عنہ در خدمت معظمی مکرمی مولانا محمد قاسم صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ سلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، مے رساند۔

اما بعد نامہ سامی رسیدہ باعث بر بیان شبہات کہ امام رازی و علامہ تفتازانی بنقلش پرداختہ، جواب شافی ندادہ اند، گردید۔

محمد حسین عفا اللہ عنہ، معظمی، مکرمی مولانا محمد قاسم صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ کی خدمت میں سلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، پہنچاتا ہے۔

سلام کے بعد، نامہ گرامی، ان شبہات کے بیان کا باعث ہوا جن کے نقل کرنے میں امام رازی[1] اور علامہ تفتازانی[2] مشغول ہوئے لیکن انہوں نے جواب شافی نہیں دیا ہے۔

---

[1] امام رازی کا نام محمد کنیت عبداللہ یا ابوالفضل اور لقب فخرالدین ہے ان کے والد کا نام ضیاءالدین تھا۔ ۲۵ رمضان ۵۴۴ھ میں رے میں پیدا ہوئے، رے کی نسبت سے رازی کہلائے۔ ابن الخطیب کے نام سے بھی مشہور ہوئے۔ انکو تفسیر، حدیث، فلسفہ، طب، طبیعیات، منطق، ریاضی اور ہیئت میں ید طولیٰ حاصل تھا جب وعظ فرماتے تو تمام سوشائقین ساتھ ہوتے۔ امام رازی کی تفسیر مشہور ہے۔ انہوں نے ہندسہ، ہیئت اور ریاضی کے علاوہ طب میں بھی کتابیں لکھیں۔ انکی بعض تصانیف یہ ہیں۔ تفسیر کبیر، السر المکتوم، کتاب لباحث الشرقیہ، جوامع العلوم، علائق الانوار، کتاب القبض، الجامع الکبیر، کتاب الزبدہ، ان کا سلسلہ نسب حضرت عمر فاروق سے ملتا ہے۔ بتاریخ ۶۰۶ھ ۱۲۱۰ء میں ۶۳ سال کی عمر میں ہرات میں وفات پائی۔ تاریخ الحکماء مترجم۔

[2] علامہ سعدالدین تفتازانی مشہور تفتازان و خراسان میں ۷۲۲ھ میں پیدا ہوئے قاضی عضدالدین اور دیگر اکابر سے تحصیل علوم کی۔ نحو، منطق، علم کلام، اصول تفسیر، اور معانی و بیان میں کمال حاصل کیا۔ تفتازانی نے عربی میں کتابیں لکھیں جن میں سے شرح تلخیص، شرح عقائد نسفی، شرح مقاصد اور تہذیب المنطق والکلام مشہور ہوئیں۔ تیمور لنگ کی مجالس کے صدر الصدور تھے۔ سید شریف جرجانی ان کے مشہور معاصرین میں سے تھے۔ (اسلام اور فلسفہ ص۲۰۱)

toobaa-elibrary.blogspot.com

پس یکی ازاں ایں ست کہ امام رازی از طرف منکر نبوت و منکر معجزہ گفت کہ بعد تسلیم بودن معجزہ خارق عادت و بودن آں بفعل خدا برای تصدیق صاحب آں صدق صاحب آں ازاں ثابت نمی شود۔

حیث قال فی الفصل العاشر من القسم الاول من کتاب النبوات من المطالب العالیۃ

اَلْفَصْلُ الْعَاشِرُ فِیْ اَنَّ بِتَقْدِیْرِ اَنْ یَّکُوْنَ الْمُعْجِزُ قَائِمًا مَقَامَ مَا اِذَا صَدَّقَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی عَلٰی سَبِیْلِ التَّصْدِیْقِ فَهَلْ یَلْزَمُ مِنْ هٰذَا کَوْنُ الْمُدَّعِیْ صَادِقًا۔ قَالَ الْمُنْکِرُوْنَ دَلَالَةُ الْمُعْجِزَاتِ عَلٰی هٰذَا الْمَعْنٰی غَیْرُ وَاجِبٍ وَیَدُلُّ عَلَیْهِ وُجُوْهُ الشُّبْهَةِ الْاُوْلٰی اَنَّ الدَّلَائِلَ الدَّالَّةَ عَلٰی صِحَّةِ الْقَوْلِ بِالْجَبْرِ دَالَّةٌ عَلٰی اَنَّ فَاعِلَ جَمِیْعِ اَفْعَالِ الْعِبَادِ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَاِذَا ثَبَتَ هٰذَا وَجَبَ الْقَطْعُ بِاَنَّ خَالِقَ الْکُلِّ لَا کَاذِبَ وَلَا الْجَهْلَاتِ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَاِذَا لَمْ یَمْتَنِعْ مِنَ اللّٰهِ خَلْقُ الْجَهْلِ وَالضَّلَالَةِ ابْتِدَاءً فَبِاَنْ لَّا یَمْتَنِعَ مِنْهُ ذِکْرُ کَلَامٍ یُوْجِبُ وُقُوْعَ التَّلْبِیْسِ وَالْجَهْلِ وَالشُّبْهَةِ فِیْ قُلُوْبِ الْعِبَادِ کَانَ اَوْلٰی لِاَنَّ فِعْلَ مَا قَدْ یُفْضِیْ اِلَی الْجَهْلِ لَیْسَ اَعْظَمَ مِنْ فِعْلِ الْجَهْلِ ابْتِدَاءً

الثانیۃ لا شک فی حصول الجهالات فی قلوب العباد ففاعل هذا الجهل اما ان یکون هو اللّٰه الی ان برهن علی الشق الثانی بوجوه ثم قال فثبت ان خالق کل الجهالات هو اللّٰه

۱۰۔ ان شبہات میں سے ایک یہ ہے کہ امام رازیؒ نے نبوت اور معجزے کے انکار کرنیوالے کی طرف سے کہا ہے کہ معجزے کے خارق عادت ہونے اور اسکا صاحب معجزہ کی تصدیق کیلئے فعل خداوندی تسلیم کرنے کے بعد بھی صاحب معجزہ کا صادق ہونا اس بات سے ثابت نہیں ہوتا۔

چنانچہ امام رازی نے اپنی کتاب مطالب العالیہ کی کتاب النبوات قسم اول کی دسویں فصل میں کہا ہے

(جو حسب ذیل ہے)

دسویں فصل اس مضمون میں ہے کہ معجزہ اس بات کے مان لینے پر کہ صریح طور پر اللہ تعالیٰ کے نبی کی تصدیق کر دینے کے قائم مقام ہے تو کیا اس سے مدعی نبوت کا صادق ہونا لازم آتا ہے؟ منکرین نے کہا ہے کہ معجزات کا اس معنی (صداقت مدعی نبوت) پر دلالت کرنا ضروری نہیں ہے اور اس پر کئی وجوہ دلالت کرتی ہیں پہلا شبہ یہ ہے کہ وہ دلائل جو بندوں کے مجبور ہونے کے قول کی صحت پر دلالت کرتے ہیں وہ اس پر بھی دلالت کرتے ہیں کہ بندوں کے تمام افعال کا فاعل بھی اللہ تعالیٰ ہے پس جب یہ ثابت ہو گیا تو اس کا یقینی ہونا بھی واجب ہو گیا کہ تمام جہالتوں اور تمام جھوٹی باتوں کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے اور جب اللہ تعالیٰ سے جہالت اور گمراہی کا ابتداء میں پیدا کرنا ممتنع نہیں ہے تو یہ بھی ظاہر ہوا کہ اس سے ایسے کلام کا بدرجہ اولیٰ ذکر بھی ممتنع نہیں ہے جو دھوکا، جہالت اور بندوں کے دلوں میں شبہ ڈالنے کا موجب ہو۔ کیونکہ ایسا فعل جو جہالت کی طرف انسان کو لے جائے زیادہ بڑا نہیں ہے بہ نسبت ابتداء میں جہل کے فعل سے۔

دوسرا شبہ یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ جہالتیں بندوں کے دلوں میں آتی ہیں۔ تو اس جہالت کا فاعل یا تو بندہ ہو گا یا اللہ تعالیٰ ہو گا یہاں تک کہ شق ثانی پر کئی وجوہ سے دلیلیں[1] قائم کی ہیں۔ پھر یہ کہا پس ثابت ہو گیا کہ تمام جہالتوں کا خالق وہ اللہ تعالیٰ

[1] یعنی اللہ تعالیٰ کو بندوں کے دلوں میں جہالتوں کے پیدا کرنے والا ثابت کیا ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

و إذا ثبت هذا فلا يجوز كون الله فاعلا لما يوهم الجهل اولى۔

الثالثة ان انواعا كثيرة من الجهالات حاصل للعبد فاما ان يقال انها حصلت على وفق ارادة الله او على خلافه فعلى الاول كان الله مريد الجهل فلا يمتنع منه هذا تصديق الكاذب وعلى الثانى يلزم كونه ضعيفا وكل من كان كذلك لا يمتنع منه الكذب۔

الرابعة ان كلام القائل بان تصديق الكاذب محال على الله مبنى على ان الكذب قبيح وهو من الله محال الا انا بينا ان هذه القاعدة مبنية على القول بتحسين القول وتقبيحه وقد عرفت انه كلام اقناعى ضعيف جداً وكذا المبنى عليه انتهى مختصر تغيير يسير۔

پس در جواب این شبہات و فصل خامس عشر فرمودہ

والعلم الضرورى حاصل بان الكذب على الله محال لانه صفة نقص وشهادة الفطرة دالة على ان صفة النقص محال على الله فعند هذا يحصل الجزم واليقين بان ظهور المعجز يدل على التصديق انتهى كلامه

قلت لعل لفظ التصديق فى اخر هذه العبارة من سهو الناسخ والصحيح لفظ الصدق اذ الكلام فيه لا فى التصديق فانه

ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا تو ان چیزوں کا فاعل ہونا جو جہل پیدا کرتی ہیں اللہ تعالیٰ کے لئے بدرجہ اولیٰ ممکن ہو گیا۔

تیسرا شبہ یہ ہے کہ جہالت کی بہت سی قسمیں بندے کو حاصل ہیں پس اگر یہ کہا جاتا ہے کہ وہ جہالتیں یا تو اللہ تعالیٰ کے ارادے سے یا خلاف ارادہ حاصل ہوتی رہیں تو اول صورت (مشیت الٰہی کی صورت) میں اللہ تعالیٰ جہالت کا ارادہ کرنے والا بن جاتا ہے تو اس صورت میں جھوٹے کی تصدیق اس اللہ تعالیٰ کی طرف سے ناممکن نہیں رہتی اور دوسری صورت (خلاف مرضی الٰہی) میں (جہالتوں کے پیدا ہونے سے) اس اللہ تعالیٰ کا کمزور ہونا لازم آتا ہے اور ہر وہ شخص جو ایسا کمزور ہو اس سے جھوٹ کا صادر ہونا ممکن ہے۔

چوتھا شبہ یہ ہے کہ کسی کہنے والے کا یہ قول کہ جھوٹے کی تصدیق اللہ پر محال ہے یہ قول اس بات پر مبنی ہے کہ کذب بری بات ہے اور وہ اللہ سے محال ہے حالانکہ یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ قاعدہ تحسین قول اور تقبیح قول پر مبنی ہے اور آپ معلوم کر چکے ہیں کہ وہ اقناعی کلام ہے اور سخت ضعیف ہے اور یہی حال اس کا بھی ہو گا جس پر اس بات کی بنیاد رکھی گئی ہے تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ مختصر طور پر ان کی عبارت ختم ہوئی۔

پھر ان شبہات کے جواب میں پندرھویں فصل میں فرمایا۔

اور اس بات کا بدیہی علم حاصل ہے کہ اللہ تعالیٰ سے جھوٹ کا بولنا محال ہے کیونکہ وہ عیب کی صفت ہے اور سلیم فطرت کی شہادت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نقص والی صفت اللہ کے لئے محال ہے تو اس وقت اس بات کا جزم اور یقین حاصل ہو جائیگا معجزے کا ظاہر ہونا تصدیق پر دلالت کرتا ہے انتہا رازی کی بات ختم ہوئی۔

میں کہتا ہوں شاید اس عبارت کے آخر میں تصدیق کا لفظ لکھنے والے کی بھول چوک سے لکھا گیا حالانکہ صدق کا لفظ ہونا چاہئے جو صحیح ہے کیونکہ کلام تو صدق کے بارے میں ہے نہ کہ

لہ یعنی دلیل سے ثابت نہ ہو محض طفل تسلی کے طور پر پیش کی گئی ہو ایسی دلیل کو اقناعی کہتے ہیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

مسلم علی ھذا الاشتق

وعلامہ تفتازانی در مقصد سادس شرح مقاصد در جواب ایں اعتراض چنیں فرمودہ۔

وانا بعد ان ظھور المعجزۃ علی ید الکاذب لای غرض فرض وان جاز عقلا بناءً علی شمول قدرۃ اللہ تعالی فھو ممتنع عادۃ معلوم الانتفاء قطعا کما ھو حکم سائر العادیات وھذا ما قال القاضی ان اقتران ظھور المعجزۃ بالصدق احد العادیات فاذا جوزنا انخراقھا عن مجراھا جاز اخلاء المعجزۃ عن الصدق وحینئذ یجوز اظھارہ علی ید الکاذب واما بدون ذلک فلا لاستحالۃ العلم بصدق الکاذب ومنا من قال باستحالتہ عقلاً فالشیخ لا فضائہ الی التجھیر عن افاضۃ الدلالۃ علی صدق دعوی الرسالۃ والامام وکثیر من المتکلمین لان الصدق مدلول لھا بمنزلۃ العلم لاتقان الفعل فلو ظھرت من الکاذب لزم کونہ صادقا وکاذبا وھو محال۔ والماتریدیۃ لا یجابہ التسویۃ بین الصادق والکاذب وعدم التفرقۃ بین النبی وھو سفہ لا یلیق بالحکیم والی ان ذکر خامسا الجواب عن قولھم ان استحالۃ الکذب من اللہ انما ثبت من الشرع۔

تصدیق کے بارے میں کیونکہ وہ تو اس شق کی بنا پر مسلم ہے۔

اور علامہ تفتازانی نے اپنی مصنفہ کتاب شرح مقاصد کے مقصد سادس میں اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا ہے۔

اور جو حق بات یہ ہے کہ جھوٹے نبی کے ہاتھ پر معجزے کا ظاہر ہونا کس غرض سے فرض کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے عام ہونے کی وجہ سے اگرچہ عقلاً درست ہے لیکن عادت کے طور پر (جھوٹے کے ہاتھ پر معجزہ کا ظہور) ممتنع ہے اور قطعی طور پر اس کی نفی معلوم ہے جیسا کہ وہ تمام عادت والی چیزوں کا حکم ہے اور یہ (قطعی بات) ہے جیسی کہ قاضی نے کہی ہے کہ (معجزہ کے ظہور کا صدق کے ساتھ اتصال عادتوں کے طور پر صادر ہونے والے امور میں سے ہے۔ پس جب ہم نے عادیات کا اپنے مقامات سے ہٹ جانا جائز قرار دیا ہے تو معجزے کا صدق سے خالی کرنا بھی جائز ہے اور اس وقت اس معجزے کا کاذب کے ہاتھ پر ظاہر کرنا بھی جائز ہے مگر اس کے بغیر جائز نہیں کیونکہ کاذب کی صداقت کا علم محال ہے اور ہم میں ہی سے وہ ہیں جنہوں نے عقلی طور پر اس کے محال ہونے کو کہا ہے۔ پس شیخ نے اس وجہ سے کہ کاذب کے صادق ہونے کا علم رسالت کے دعوے کی صداقت پر دلیل قائم کرنے سے عاجز ہونے کا موجب ہے اور امام اور دوسرے متکلمین نے اس وجہ سے کہ معجزہ صدق پر دلالت کرتا ہے وہ فعل کی پختگی کی وجہ سے بمنزلہ علم ہے۔ اس لئے اگر معجزہ کاذب سے ظاہر ہوا تو اس کا صادق اور کاذب سے ظاہر ہوا تو اس کا صادق اور کاذب ہونا لازم آئیگا اور یہ دونوں کا لازم آنا محال ہے اور ماتریدیہ[1] امام ابو منصور ماتریدی کے متبعین نے اس وجہ سے کہ یہ بات جھوٹے اور سچے کو برابر قرار دینے کا موجب ہے اور سچے نبی اور جھوٹے نبی میں فرق نہ کرنے کا سبب ہے

---

[1] امام ابو منصور ماتریدیہ۔ چونکہ یہ ماتریدہ کے رہنے والے تھے جو سمرقند کے دیہات میں سے ایک قریہ تھا اس لئے ماتریدی کہلائے۔ جس طرح امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کو دیار خراسان، عراق اور شام اور ہندو پاکستان میں اہل سنت والجماعت کا امام کہا جاتا ہے۔ اسی طرح امام ابو منصور کو ماوراء النہر کے علاقہ میں اہلسنت والجماعت کا امام کہا جاتا ہے۔ ہم پاکستانی و ہندوستانی مسلمان عقائد میں امام ابوالحسن اشعری کے مقلد ہیں اور فقہ میں امام ابوحنیفہ کے۔ امام ابو منصور ابو نصر عباس کے تلمیذ ہیں اور وہ ابوبکر جرجانی کے اور وہ امام محمد بن حسن کے اور امام محمد امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ علیہم اجمعین کے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

وازیں اجوبہ اقوام خصم ممکن نیست۔ جواب امام رازی نحو ظاہرست کہ شبہ اولی و ثانیہ بلکہ بشالثہ ہم تعلق ندارد۔ ورفع شبہ رابعہ اگرچہ بظاہر ازاں مفہوم مے شود لاکن خصم را مے رسد کہ بعد تسلیم استحالۃ صدور کذب از خدا تعالیٰ تصدیق کاذب منع پیش آرد و دفع ایں منع بدوں اثبات ایں معنی کہ تصدیق کاذب عین کذب باری و یا مستلزم است۔ ممکن نیست۔ پس در حقیقت رفع شبہ رابعہ ہم ازاں مرتفع شد۔

وجواب علامہ بوجوہ محل کلام ست۔

الاول ان قولہ ممتنع عادۃً معلوم الانتفاء الخ مخالف الواقع ولما سیقع قطعًا اذ ظہور الخوارق علی ایدی الکاذبین کالدجال وابن صیاد واشباہہما قد نطق بہ السنۃ وشہد بہ الواقع وقد اعترف بہ المسلمون وسموہ استدراجًا ومکرًا الٰہیا فما معنی انتفائہ وامتناعہ عادۃ۔

الثانی ان قولہ فاذا جوزنا انخراقہا فیہ ان ہذا تعلیق بالجائز اذ تجوز انخراق العادۃ عن مجراہا لا مانع منہ وہو عین مفہوم المعجزۃ التی انتم بصددہا فلما جوزتم الانخراق ہنالک یجوزہ الخصم ہہنا۔

الثالث ان قولہ لاستحالۃ العلم بصدق الکاذب

اور یہ ایسی حماقت ہے جو خطائے عظیم کے شایان شان نہیں۔ یہاں تک کہ اس حکم تک پہنچے کہ پانچویں بات یہ ہے کہ انکے اس قول کا جواب کہ کذب اللہ تعالیٰ سے محال ہے شریعت سے ثابت ہے۔

ان جوابات سے دشمن کو خاموش کر دینا ممکن نہیں ہے۔ امام رازی کا جواب خود ظاہر ہے کہ پہلے اور دوسرے بلکہ تیسرے شبہ سے بھی کوئی تعلق نہیں رکھتا اور چوتھے شبہ کا اٹھ جانا اگرچہ ظاہر میں اس سے سمجھا جاتا ہے لیکن مخالف کو موقع ملتا ہے کہ خدا تعالیٰ سے جھوٹ کے صادر ہونے کو محال تسلیم کرنے کے بعد بھی کاذب کی تصدیق کے محال ہونے کے بارے میں منع پیش کرے اور اس منع کا دفعہ اس حقیقت کے ثابت کئے بغیر ممکن نہیں کہ کاذب کی اللہ تعالیٰ کی طرف سے تصدیق یعنی خداوند تعالیٰ کا جھوٹ بولنا ہے یا اسکو مستلزم ہے لہٰذا چوتھا شبہ بھی دور نہیں ہوا۔

اور علامہ رازی کا جواب کئی وجہ سے کلام کرنے کا موقع رکھتا ہے

اوّل یہ کہ ان کا قول ممتنع عادۃً معلوم الانتفاء الخ واقعہ کے مخالف ہے اور اس وجہ سے کہ کاذب سے خوارق کا صدور ضرور ہوگا اس لئے کہ دجال[1] اور ابن صیاد[2] اور انہی کی مثل جھوٹوں کے ہاتھوں پر خوارق کا ظہور واقع طور پر سنت سے ثابت ہے اور واقعات اس کے شاہد ہیں اور مسلمان اس کا اعتراف کرتے ہیں اور اس کو استدراج اور اللہ تعالیٰ کی خفیہ تدبیر سے موسوم کرتے ہیں تو پھر اس کے منتفی اور ممتنع ہونے کے کیا معنی ہیں۔

دوسرے[3] علامہ تفتازانی کا یہ قول فاذا جوزنا انخراقہا" اس میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ شرط ایک جائز امر کیساتھ ہے اس لئے کہ عادت کا اپنی راہ سے ہٹ جانے کا اس سے کوئی امر مانع نہیں ہے اور وہی معجزے کا بالکل ٹھیک مطلب ہے جس کے ثابت کرنے کے آپ لوگ درپے ہیں پس جب تم نے انخراق کو وہاں جائز قرار دیدیا تو مخالف اسکو یہاں جائز قرار دے دیگا۔

تیسرے[4] یہ کہ علامہ تفتازانی کا یہ قول لاستحالۃ العلم بصدق الکاذب

---

[1] منع کا مطلب یہ ہے جو علم مناظرہ میں مصطلح لفظ ہے کہ مناظر کہا ہے کہ ہم منع کرتے ہیں اور نہیں مانتے لہٰذا کوئی دلیل پیش کرو۔ مترجم

[2] قیامت کی خصوصی علامات میں سے جیسا کہ حدیث صحیح میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے دجال کا ظہور ہوگا جو مکہ سے کانا ہوگا اسکی پیشانی پر کافر

toobaa-elibrary.blogspot.com

فیہ تسمیتہ کاذبا ھو مصطلحنا معشر الاسلام والا فالخصم یسمیہ صادقا ویسمی خارقہ معجزۃ فلا یلزم عندہ اجتماع الکذب مع الصدق حتی یلزم الاستحالۃ و ھکذا الکلام فی قولہ والامام وکثیر من المتکلمین لان الصدق مدلول لھا۔

الرابع ان قولہ لا فضائہ الی التعجیز ممنوع للموافق غیر مسلم للمخالف فانہ لا یسلم وجود الدلالۃ ولا دلالۃ شئی علی ذالک فکیف یحتج علیہ باستحالۃ التعجیز عن افاضۃ الدلالۃ۔

الخامس ان قولہ لا یجاب التسویۃ فیہ ایضا قناعۃ للموافق الذی یؤمن بالنبی الصادق لا المتنبی الکاذب واما من انکر ذالک وعارض معجزۃ النبی بخوارق المتنبی فلا حجۃ علیہ فی ھذا۔

واین نمودہ اعتراضات ناشی از سوء بیان جوابات ایشانست ورنہ اصل اعتراض متعلق دلالۃ معجزہ بر صدق صاحب آں ہمیں یک است کہ برای تفارق معجزہ نبی محق و استدراج متنبی دیامتالہ مبطل من حیث الدلالۃ کہ در اول بر صدق است و در ثانی بر کذب فارق بین پیدا باید نمود۔

دیگر از ان شبہات ایں ست کہ امام رازی در فصل حادی عشر از قسم اول مذکور از منکرین نبوت نقل نمود۔

قالوا انا ما راینا شئی من ھذہ المعجزات

اس حیلے میں شبہ یہ ہے کہ اس کا نام کاذب رکھنا وہ ہم مسلمانوں کی اصطلاح ہے ورنہ مخالف اس کا نام صادق رکھتا ہے (تو ہم کیسے منع کر سکتے ہیں) اور اسکے خارق عادت کو معجزہ شمار کریگا تو اسکے نزدیک صدق کا کذب کے ساتھ اجتماع لازم نہیں آئے گا کہ استحالہ لازم آئے اور اسی طرح کا کلام کیا جا سکتا ہے۔ علامہ تفتازانی کے اس قول میں کہ انہوں نے کہا ہے والامام وکثیر من المتکلمین لان الصدق مدلول لھا

چوتھے علامہ تفتازانی کا یہ قول لا فضائہ الی التعجیز ممنوع للموافق کے لئے تو کفایت کر سکتا ہے لیکن مخالف کو خاموش نہیں کر سکتا ہے لیکن مخالف کو خاموش نہیں کر سکتا کیونکہ مخالف رسالت کے وجود کو تسلیم ہی نہیں کرتا اور اس پر کوئی چیز دلالت بھی نہیں کرتی۔ اس لئے اس مخالف کے مقابلہ میں استحالۃ التعجیز عن افاضۃ الدلالۃ کے ذریعہ کیسے حجت لا سکتا ہے۔

پانچویں ان کا قول "لا یجاب التسویۃ" اس میں بھی موافق کے لئے تو قناعت کا سبب بن سکتا ہے جو کہ نبی صادق صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان رکھتا ہے نہ کہ جھوٹے نبوت کے مدعی پر لیکن جو اس سے انکار کرتا ہے اور نبی کے معجزات کے مقابلہ میں متنبی کے خوارق کو پیش کرتا ہے اس پر مذکورہ قول میں کوئی حجت نہیں۔

اور یہ اعتراضات کا پلندہ ان صاحبان کے جوابات کی خرابی سے پیدا ہوا ہے ورنہ اصل اعتراض معجزہ کا صاحب معجزہ کے صدق پر دلالت کے بارے میں صرف ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ سچے نبی کے معجزے اور جھوٹے نبی کے استدراج یا باطل پرست خدا پر ایمان رکھنے والے کے استدراج میں دلالت کی رو سے کھلا ہوا امتیاز پیدا کرنا چاہئے جس سے اول میں یعنی سچے نبی کی صداقت پر دلالت ہو اور دوسرے میں کذب پر دلالت ہو۔

اور انہی شبہات میں سے ایک یہ ہے جو کہ امام رازیؒ نے مذکورہ قسم اول کی گیارھویں فصل میں منکرین نبوت کیطرف سے نقل کی (وہ یہ ہے) منکرین معجزات نے کہا کہ ہم نے ان معجزات سے متعلق کوئی چیز

toobaa-elibrary.blogspot.com

ولكنا سمعنا من جماعة انهم قالوا سمعنا من اقوام اخرين وعلى هذا الترتيب الى ان اتصل هذا الخبر باقوام زعموا انهم شاهدوا هذه المعجزات ونحن لا نسلم ان مثل هذا الخبر يفيد اليقين التام والذي يدل عليه وجوه الشبهة الاولى ان الخبر المتواتر حاصل في صور كثيرة مع انكم تحكمون بكونها كذبا وذلك يقدح في كون المتواتر مفيدا للعلم والى ان ذكر عشرة اكاذيب من اليهود والنصارى والمجوس والمعتزلة والروافض التي تحقق فيها تواتر هولاء مع كونها اكاذيب البتة۔ منها قول اليهود عن موسى انه قال ان شريعتي باقية وانها لا تصير منسوخة ومنها خبر اليهود ان التوراة التي معهم هي التي نزلت على موسى۔

پس ترجواب بعض ازاں از جانب متکلمین ادای نمودہ تزئیف وجرح آں پرداختہ و در جواب الجواب لب کشودہ وعلامہ تفتازانی در مقصد سادس شرح مقاصد از منکرین نقل نمودہ

قدح بعض المنكرين للنبوة في المعجزات بانها على تقدير ثبوتها لا تثبت على العاميين لان اقوى طرق نقلها المتواتر وهو لا يفيد اليقين لان جواز الكذب على كل احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الاحاد ولانه لو افاده لافاده خبر الواحد لان كل

خود نہیں دیکھی لیکن ہم نے ایک جماعت سے سنا کہ انہوں نے کہا کہ ہم نے دوسری قوموں سے سنا ہے اور اسی ترتیب سے چلے جائیے تا آنکہ معجزات کی خبر ایسی قوم تک پہنچ جائے گی جنہوں نے کہا کہ انہوں نے یہ معجزات دیکھے ہیں اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس جیسی خبر مکمل یقین کے لئے مفید ہو اور جو چیزیں خبر کے اس عدم یقین پر دلالت کرتی ہیں وہ کئی طرح پر ہیں۔

پہلا شبہ پہلا شبہ یہ ہے کہ متواتر خبریں بہت سی صورتوں میں حاصل ہوتی ہیں اس کے باوجود تم ان کے جھوٹ ہونے کا حکم دیتے ہو۔ یہ بات متواتر کے متعلق یقین کا فائدہ دینے کو مجروح کرتی ہے یہاں تک کہ خبر متواتر کو مفید یقین ماننے والوں کی طرف سے یہود، نصاریٰ، مجوسی، معتزلہ اور روافض کے امام رازی نے ایسے دس جھوٹ لکھے ہیں کہ ان میں ان فرقوں کا تواتر موجود ہے۔ باوجودیکہ وہ باتیں قطعاً جھوٹی ہیں۔ انہی میں سے یہودیوں کا قول موسیٰ علیہ السلام سے کہ انہوں نے فرمایا کہ میری شریعت باقی رہے گی اور وہ منسوخ نہ ہوگی اور انہی متواتر میں سے یہودیوں کی یہ خبر کہ توراۃ جو ان کے پاس ہے وہی ہے جو موسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی۔

پھر اس کے بعد ان میں سے بعض کا جواب متکلمین کی طرف سے دیا اور پھر اسکو بھی مجروح اور مردود کرنے میں مشغول ہوئے اور جواب الجواب کے لئے منہ کھولا اور علامہ تفتازانی نے شرح مقاصد کے "مقصد سادس" میں منکرین معجزات کی طرف سے نقل کیا ہے (جو یہ ہے)

"بعض منکرین نبوت نے معجزات میں اس طرح جرح کی ہے بایں طور کہ اگر فرض کریں معجزات کے ثبوت کو ان میں تو پھر بھی عام لوگوں پر معجزات کا وجود ثابت نہیں ہوتا کیونکہ انکے منقول ہونے کے زیادہ قوی طریقوں میں سے تواتر ہے اور وہ یقین کا فائدہ نہیں دیتا کیونکہ ہر ایک پر کذب کا جواز کل پر کذب کے جواز کو واجب کرتا ہے کیونکہ وہ سب احاد ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر یقین کا

toobaa-elibrary.blogspot.com

طبقة يفرض عدد التواتر فعند نقصان واحد منه ان يقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فظاهر وان لم يبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير مضبوط بعد دبل ضابطه حصول اليقين فاثبات اليقين به يكون دورًا۔

ودر جواب ایں چیزی نیاوردہ و بر مجرد ادعا ضرورت اکتفا نمودہ حیث قال بعدہ

ان المتواترات احد اقسام الضروريات فالقدح فيها بما ذكر مع انه ظاهر الانتفاع لا يستحق الجواب

وحالاں کہ خود کش در صدد کتاب ردضرورت متواتر کلام نمودہ۔ حیث قال

ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام فى المخلص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفى۔

وآں قیاس خفی ایں ست کہ بعد سطری چند آں را ذکر نمودہ حیث قال

فانه لابد فيه من حصول مقدمتين احداهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع

فائدہ دیگی تو خبر واحد ہی دیگی تو خبر واحد ہی دیگی۔ اس نے کہ جس طبقے کو بھی تواتر کا عدد فرض کیا جائے تو ان میں سے ایک کے کم ہو جانے کی صورت میں اگر وہ یقین کے لئے مفید رہتا ہے (اور اسی طرح ایک ایک کمی کرتے) واحد اول تک بھی (مفید یقین رہتا ہے) تو ظاہر ہے کہ خبر واحد نے یقین کا فائدہ دیا۔ اور اگر ایک کے کم ہو جانے پر وہ یقین کا فائدہ نہیں بخشتا تو معلوم ہوا کہ مفید یقین بھی واحد زائد تھا جو کم ہو گیا۔ پھر بھی مفید یقین خبر واحد ہوئی۔ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ تواتر کا کوئی عدد مقرر نہیں بلکہ اس کا ضابطہ حصول یقین ہے پس یقین کو اس کے ذریعہ ثابت کرنا دور[1] ہے۔ (جو محال ہے)

اور اس کے جواب میں انہوں نے کچھ پیش نہیں کیا اور صرف بدیہی ہونے کے دعوے پر اکتفا کی ہے جیسا کہ اسکے بعد فرمایا:۔

"متواتر چیزیں بدیہیات کی اقسام میں سے ایک ہیں۔ لہٰذا ان پر مذکورہ اعتراضات کیساتھ جرح کرنا باوجود یکہ ان سے نفع حاصل کرنا ظاہر ہے جواب کا حقدار نہیں۔

اور حالانکہ اپنے آپ کتاب کے آغاز میں متواتر کے بدیہی ہونے کے بارے میں کلام کیا ہے اور یوں کہا ہے:۔

"مجربات، متواترات، حدسیات کا نظریات کے قبیل سے ہونا ایک بحث کا مقام ہے جس پر کہ امام رازی نے تلخیص میں تفصیلاً کلام کیا ہے کہ وہ ان میں سے ہر ایک قیاس خفی کے ملاحظہ پر شامل ہے۔

اور وہ قیاس خفی وہی ہے جس کو چند سطروں کے بعد ذکر کیا ہے اور اس طرح فرمایا ہے:۔

"بات یہ ہے کہ تواتر میں بھی دو مقدموں کا ہونا ضروری ہے ان میں سے ایک یہ کہ وہ لوگ خبر دینے والے کثرت عدد اور اختلاف احوال کے اس درجے میں ہیں کہ کوئی جامع امر ان کو جھوٹ پر متفق نہیں کر سکتا۔

---

[1] دور مصطلق کی اصطلاح میں توقف الشیٔ علی نفسہ کے ہیں۔ یعنی ایک چیز کا وجود و ثبوت خود اپنے اوپر موقوف ہو جانا۔ یقین کو تواتر سے اور تواتر کی بحث یقین پر موقوف ہو گئی۔ لہٰذا حصول یقین حصول یقین پر موقوف ہوا۔ یہی دور ہے جو محال ہے۔ مترجم

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

الثانیہ انھم قد اتفقوا علی الاخبار عن الواقعۃ

دو مقدمہ اولی ازیں دو مقدمہ نظری بلکہ نزد خصم مغالطہ دعین محل نزاع است۔ اوے گوید کہ بسیاری از اکاذیب است کہ بر نقل آنہا تواتر موجود ست و بایں ہمہ ہمہ کذب است کما فصلہ الرازی پس در جواب آں سوالات رجوع و تشبث بضرورت و بداہت نزد خصم ادعاء محض ست کہ تفصیلہ از اں بلا ضبط حد متواتر کہ مانع از دخول آں اکاذیب باشد ممکن نی و در بعض رسائل اصول حد متواتر چناں بیان کردہ اند کہ مورد دیگر اعتراضات است۔ قال فی التوضیح۔

الخبر اما ان یکون رواتہ فی کل عصر قوما لا یحصی عددھم ولا یمکن تواطئھم علی الکذب لکثرتھم وعدالتھم الخ ویؤیدہ ما فی شرح نخبۃ الفکر و شرحہ ش والمتواتر لا یبحث عن رجالہ فان قیل قد اشترط فی کتب اصول الفقہ العدالۃ فی رجال المتواتر قلنا قد رد علیہ شارحونا انتھی مختصرا

قلت ویردہ ایضا ان اثبات عدالۃ جمیع ھؤلاء کالمتعذر شان قولہ لا یحصی عددھم وکذا قول النخبۃ بلا حصر عدد معین فیہ ان ما لا یحصی لا یتعلق بہ العلم وما تعلق بہ العلم وما تعلق بہ العلم من طرق التواتر تکون

دوسرا مقدمہ یہ کہ انہوں نے ایک واقعہ کی خبر دینے پر سب نے اتفاق کر لیا ہے۔

اور پہلا مقدمہ ان دونوں مقدمات میں سے نظری ہے بلکہ مخالف کے نزدیک غلط اور بالکل نزاع کی جگہ میں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بہت سے ایسے جھوٹے واقعات ہیں کہ ان کے نقل پر تواتر موجود ہے اور ان کے باوجود وہ سب جھوٹے ہیں جیسا کہ امام رازیؒ نے تفصیل سے بیان کیا ہے پس ان سوالات کے جواب میں بداہت اور ضرورت کا سہارا لینا اور رجوع کرنا مخالف کے نزدیک محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے کہ متواتر کی حد کو اس طرح متعین کئے بغیر جو اپنے اندر اکاذیب کو داخل ہونے سے مانع ہو ممکن نہیں ہے اور اصول حدیث کے بعض رسالوں میں متواتر کی تعریف اس طرح بیان کی ہے جو دوسرے اعتراضات کی مورد بن سکتی ہے۔ توضیح میں (مصنف نے) کہا ہے۔

خبر یا تو ہر زمانے میں اس کے راوی اتنے کثیر لوگ ہونگے کہ ان کے عدد کا احاطہ نہ کیا جا سکے اور ان کی کثرت اور عدالت پر مواطئت کی وجہ سے کذب پر ان کا اتفاق ممکن نہ ہو۔ اور اس تعریف کی تردید نخبۃ الفکر اور اسکی شرح کی عبارت کرتی ہے ف اور متواتر حدیث وہ ہے جس میں اس کے رجال سے بحث نہیں کی جاتی۔ پس اگر کہا جائے کہ اصول فقہ کی کتابوں میں متواتر حدیث کے راویوں میں عدالت ہونے کی شرط کی ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ ان کتابوں کے شارحین نے اس کی تردید بھی کر دی ہے۔ مختصر طور پر نخبۃ الفکر کی عبارت ختم ہوئی۔

میں (محمد حسین بٹالوی) کہتا ہوں اسکی تردید یہ بھی کرتی ہے کہ متواتر کے ان تمام راویوں کی عدالت کا اثبات دشوار ہے۔ پھر صاحب توضیح کا قول لا یحصی عددھم اور اسی طرح نخبۃ الفکر کے مصنف کا قول بلا حصر عدد معین اس پر اعتراض یہ ہے کہ جو کہ شمار ہی نہ ہو سکیگا اس سے علم کا تعلق بھی نہ ہوگا اور طرق تواتر میں سے جس کے ساتھ علم کا تعلق ہوگا وہ یقیناً محدود ہونگے اور گنتی کے ہونگے

toobaa-elibrary.blogspot.com

محصاۃ معدودۃ لا محالۃ ثم ان قولھم لا یمکن تواطؤھم علی الکذب فیہ ان التواطؤ علی الکذب اذا کان لغرض اشاعتھم ما یوافق مذاھبھم فلا ینکر وجودہ فضلا عن الامکان وقد قال العلوی فی شرح شرح النخبۃ حتی لو اخبر جمع غیر محصور بما یجوز تواطئھم علی الکذب علیہ لغرض من الاغراض لا یکون متواترا

فقیر در جواب این اعتراضات چیزہا در ذہن دارد انشاء اللہ تعالیٰ در رسالہ موجودہ خواہد نوشت۔ ولاکن چوں بر فہم و سلم خود وثوق و یقین اصابت نمی دارد لہذا در حل آنہا رجوع باکابر نمودہ رجاء کرد بقضای الدین النصیحۃ از حل این اشکالات پہلو تہی نفرمایند و اگر از دیگر علماء معقول و منقول دریں باب مشورہ جویند و باتفاق آرائے جمیع جوابات مرتب شوند نہایت مستحسن می نماید و ہمراہ جواب اصل خط فقیر یا نقلش مقابل باصل ضرور روانہ فرمایند کہ نقلش نزد خود نگاہ داشتہ اصل ضرورت خود باں متعلق می دانم۔ فقط تمت بالخیر۔

پھر ان کا یہ قول کہ "لا یمکن تواطؤھم علی الکذب" اس پر اعتراض یہ ہے کہ اگر جھوٹ پر اتحاد اس غرض سے ہو کہ جو چیز انکے مذہب کے موافق ہو اسکی اشاعت ہو جائے تو اس تواتر کے وجود کا انکار نہیں کیا جا سکتا کجا یہ کہ امکان سے انکار ہو سکے اور علوی نے شرح نخبۃ الفکر کی شرح میں کہا ہے کہ "یہاں تک کہ اگر کسی غیر محدود جماعت نے کسی چیز کی خبر دی کہ ان کا اس خبر کے جھوٹ پر متحد ہونا اغراض میں سے کسی غرض کی وجہ سے جائز ہو تو وہ خبر متواتر نہ ہوگا۔

فقیر ان اعتراضات کے جواب میں ذہن میں کچھ خیالات رکھتا ہے انشاء اللہ اس رسالے میں کھول گا جس کے لکھنے کا خیال ہے لیکن چونکہ فقیر اپنے علم و فہم پر بھروسہ اور درستی کا یقین نہیں رکھتا لہذا اسکے حل میں اکابر علماء کی طرف رجوع کر کے امید رکھتا ہوں کہ "دین خیر خواہی" کے مطابق ان مشکل سوالات کے حل کرنے میں پہلو تہی نہ فرمائیں گے اور اگر علوم منقول و متواتر کے علماء سے بھی اس بارے میں مشورہ کریں گے اور ایک جماعت کے اتفاق رائے سے جوابات مرتب ہونگے تو بہت ہی اچھی بات معلوم ہوتی ہے اور جواب کے ہمراہ فقیر کا اصل خط یا اس کی نقل مطابق اصل ضرور روانہ فرمائیں کیونکہ میرے پاس اس کی نقل نہیں ہے اور اپنی ضرورت اس کے متعلق پیش نظر رکھتا ہوں۔ فقط خیریت سے خط ختم ہوا۔

(نوٹ) مکتوب ہشتم کا ترجمہ ۴ جولائی ۱۹۶۸ء مطابق ۳ جمادی الاولیٰ ۱۳۸۸ھ راولپنڈی میں شروع کیا گیا اور ۲۹ ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۹ مارچ ۱۹۶۹ء کو لائل پور میں ختم ہوا۔ یہ ترجمہ وقفے وقفے سے لکھا گیا۔

محمد انوار الحسن

(بقیہ حاشیہ ۱۰) اس نے جواب میں کہا کہ کیا تم میرے رسول ہونے کی گواہی دیتے ہو تو حضورؐ نے فرمایا کہ میں ایمان لایا اللہ پر اور اس کے رسولوں پر لہٰذا وہ پیغمبر نہ تھا تو وہ اس سے خفا ہو گیا اور کہا جس نے مجھ سے روایت کی میں نے حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت سے جس میں حضرت کہا تھا جماعت صحابہ کے ایسی عبداللہ کی طرف گئے وہ اسود تھا ایک قوم بنی عامر کے لوگوں میں سے کہ کھجوریں دیا تھا۔ ابن صیاد کہا جاتا تھا شیطانی الہام القا کرتا تھا جس کے ماشاء اللہ اپنے ایک پیغمبر کہتا تھا جس کا کاہنوں پر شیطانی القا ہوتا تھا کہ تو بات کہتی ہے اور کوئی غلط۔ یہی حال ابن صیاد کا تھا۔ اس میں اختلاف ہے کہ ابن صیاد وہی دجال ہے بعض صحابہ کا یہی عقیدہ ہے ابن صیاد دجال کہتے تھے وہ یہودی پیدا ہوا تھا۔ اس دن غائب ہو گیا۔ بعض نے کہا اس کی موت ہو گئی۔ لہٰذا ابن صیاد اور دجال علیہ علیہ تصنیف ہیں۔ (طاحظہ ہو بخاری و مسلم فی احادیث) مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

خلاصہ مکتوب ہم

بنام مولانا محمد حسین صاحب بٹالویؒ

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے اس مکتوب کے اول میں منطقی بحث شروع کی ہے ہم اس قسم کی علمی بحثیں ہم پر چھوڑ دیتے ہیں کیوں کہ یہ مکتوبات علمی استعداد نہ رکھنے والوں کے لئے شجرۂ ممنوعہ سے کم نہیں۔ وجہ یہی ہے کہ جن حضرات کو یہ خطوط لکھے گئے ہیں وہ خود جلیل القدر عالم تھے۔ لہٰذا اس مکتوب میں امکان، امتناع، محال اور ممتنع ذاتی اور ممتنع بالعرض کی باتوں کو اہل علم کی فہم و فراست کے حوالے کرتے ہوئے اس مکتوب کا خلاصہ اپنی استطاعت کے مطابق پیش کرتے ہیں۔

خلاصۂ مکتوب

مولانا ارشاد فرماتے ہیں کہ افعال کے صادر ہونے کا تعلق طبیعت سے ہے جیسی طبائع ہونگی ویسے ہی افعال ظہور میں آئیں گے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ جنسوں کے تقاضوں کا نام عادات و اخلاق ہے۔ یہ افعال اور اخلاق عادتوں کے ماتحت اکثر عمومی محرکات کے باعث ظہور میں آنے کے باعث حیران کن نہیں ہوتے۔ مثلاً مذکر اور مؤنث کے ملاپ سے عموماً نسل کا ظہور ہوتا ہے۔ لیکن کبھی صرف مؤنث سے کسی بچے کا پیدا ہو جانا یا کنکر شاذ و نادر ہوتا ہے لہٰذا لوگ حیران ہو جاتے ہیں۔ حالاں کہ حیرانی کی کوئی بات نہیں ہے۔ عمومی محرکات سے جو روزمرہ افعال ظہور میں آتے ہیں وہ عادت عامہ ہے اور خصوصی اوقات میں مدتوں میں اگر کسی خصوصی محرک سے کوئی عجیب عمل ظہور میں آتا ہے تو وہ عادت خاصہ کے ماتحت ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ جب کسی نبی کے ہاتھ پر کوئی معجزہ ظاہر کرتے ہیں تو عوام اگر اس کو اللہ تعالیٰ کی عادت کے خلاف محمول نہ حیران ہو جاتے ہیں اور اس کو عادت اللہ کے خلاف سمجھ لیتے ہیں تو یہ ان کی غلط فہمی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی عادت نہیں بدلتی۔ ہاں معجزے کو عادت خاصہ کہیں گے خلاف عادت نہیں۔ غرض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عادتیں مختلف ہیں۔ جو اس کے خاص اور پیارے بندے ہیں ان پر کرم کرنا ایک عادت ہے اور مبغوض اور کافر بندوں پر غضب کرنا دوسری عادت ہے۔ دونوں پر عادتوں کا اطلاق ہوگا۔ اسی طرح عام بندوں کے ساتھ عام معاملہ کرنا اللہ تعالیٰ کی ایک عادت ہے اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ کے ساتھ عصا کا اژدہا بنا دینا، چاند کے ٹکڑے کرا دینا، کنکریوں کا بول اٹھنا، مردوں کا زندہ کر دینا، آگ کو گلزار بنا دینا دوسری عادت ہے۔ غرضکہ معجزہ اللہ تعالیٰ کی عادت سے باہر نہیں۔ اسکو خلاف عادت کہنا نادانی ہے

یہ فرما کر مولانا نے تخلیق عالم پر نظر دوڑائی ہے اور فرمایا ہے کہ عالم حسن و قبح کا مجموعہ ہے اور اس مجموعہ خیر و شر میں اس کا حسن پنہاں ہے۔ مثلاً اگر خوبصورت انسان کو دیکھا جائے تو اس کا سن گیسو، رخسار، خال، لب و دندان کے مجموعہ پر منحصر ہے

toobaa-elibrary.blogspot.com

لیکن اگر گال کے تل کو علیحدہ کر کے دیکھیں گے تو حسن خاک میں مل جائے گا۔ تو مجموعہ خیر و شر سے حسن کا ظہور ہوتا ہے۔ یہی حال علم و جہالت اور صدق و کذب کا ہے کہ جہالت اور کذب کا پیدا کرنا بھی اسی قبیل سے ہے۔ لیکن مطلقاً شر جدا اپنی جگہ قبیح ہے۔ جیسا کہ علیحدہ کر کے رخسار سے تل کو دیکھا جائے۔ اسی طرح صدق و کذب میں صرف کذب کو اختیار کرنا بدی ہے اور صدق نیکی ہے صدق اور کذب کا مرتکب صادق انسان محبوب اور کاذب مبغوض ہوتا ہے۔ انبیاء علیہم السلام اللہ کے محبوب اور سچے بندے ہوتے ہیں۔ لہٰذا صادقین کی معجزات کے ذریعہ امداد کرنا حکمت کے عین مطابق ہے اور جو عین عادت ہے۔ لیکن اگر اس کے عین برعکس جھوٹے کی حمایت کی جائے تو یہ دانائی کے خلاف ہے کیونکہ جھوٹے کی قول یا فعل سے تصدیق کرنا تصدیق کرنے والے کے جھوٹ کو مستلزم ہے۔ یہی بات امام رازی نے کہی ہے اور فرمایا ہے کہ معجزہ تصدیق نبی کے لئے ملحدین کے تمام شبہات کے جواب میں کافی ہے۔ کیونکہ جھوٹ نقص اور عیب ہے اور اللہ تعالیٰ ہر عیب سے پاک ہے لہٰذا انبیاء کی جھوٹی تصدیق اس کی طرف سے عیب ہے۔ پس معجزے کا دلیل نبوت ہونا واضح ہے۔ امام رازی کے اس استدلال میں دجال اور ابن صیاد کے استدراج کا جواب بھی آگیا ہے کہ دجال اور ابن صیاد کی باتیں جھوٹی بھی ہوتی تھیں۔

اب رہا مولوی محمد حسین کا یہ شبہ کہ تواتر سے کسی چیز کا مفید یقین ہونا بھی مجروح ہو جاتا ہے جیسا کہ ملحدین نے کہا کہ بعض چیزیں تواتر کے ساتھ چلی آرہی ہیں مثلاً یہود و نصاریٰ وغیرہا کی کئی باتیں تواتر کے ساتھ چلی آتی ہیں اور خود امام رازی نے باطل فرقوں اور مذاہب کے ایسے دس جھوٹ لکھے ہیں جن میں تواتر ہے۔ لہٰذا معجزے کا یہ ثبوت کہ وہ تواتر سے ثابت ہونے کے باعث یقین کا فائدہ دیتے ہیں کس طرح درست ہوگا۔ درانحالیکہ خود امام رازی نے یہود و نصاریٰ کی تورات و انجیل میں تواتر مانا ہے۔

اس کے جواب میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے فرمایا ہے کہ انسانی فطرت صحیح خبر بیان کرنے پر پیدا ہوئی ہے اور بعض کی طبائع غلط بیانی کی راہ بھی چلتی ہیں جو فطرت کے خلاف ہے۔ لہٰذا جو تواتر خداوند تعالیٰ کا لحاظ رکھ کر ظہور میں آئے وہ اعتبار کے قابل ہے اور جو تعصب اور جوش حمیت سے پیدا ہو وہ قابل اعتماد نہیں۔ امام رازی اور قسطنطانی کو تورات و انجیل کی تحقیق کا موقع نہیں ملا۔ اگر وہ آج ہوتے تو ان میں تواتر کے قائل نہ ہوتے۔ کیونکہ توریت و انجیل کی روایت ایک ایک اور دو پر ختم ہو گئی ہے۔ بکثرت پر منتہی نہیں ہوتی اور نہ ہر قرن میں ہے۔ کیونکہ علمائے یہود کا قول ہے کہ جب بخت نصر نے بنی اسرائیل اور یہودیوں پر حملہ کیا اور توریت معدوم ہو گئی تو پھر کتنے زمانوں کے بعد ایک شخص نے اپنی یاد سے لکھائی۔ اسی طرح اصل انجیل بھی دنیا میں نہیں ہے بلکہ بقول علمائے نصاریٰ اس کے ترجمے موجود ہیں اور ترجمہ کرنے والا ایک آدمی ہوتا ہے نہ کہ بہت سے، لہٰذا توریت و انجیل کے اقوال ہر زمانے میں متواتر نہیں رہے۔ اس کے برعکس نبوت محمدی کے دعوے اور معجزات اور ختم نبوت کے دعوے ہر زمانے میں تواتر کے ساتھ جاری ہیں جن میں یقین کی پختگی موجود ہے۔ لہٰذا خبر متواتر یقین کا موجب ہے۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

مکتوب نہم

بنام مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی

در جواب شبہات ملحداں بر معجزہ و ثبوت نبوت از معجزہ و حصول یقین از خبر متواتر

معجزے کے ذریعہ نبوت کے ثبوت اور معجزے پر ملحدوں کے شبہات کے جواب میں اور خبر متواتر سے یقین حاصل ہونے کے بارے میں

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی سید المرسلین محمد وآلہ وازواجہ وصحبہ اجمعین۔

بعد حمد وصلوٰۃ بندہ خاکسار محمد قاسم بخدمت مخدوم مکرم مولوی محمد حسین صاحب ادام اللہ فیضہ۔ پس از سلام مسنون گذارش پیرا است۔ امروز روز چارم است کہ بروز دوشنبہ گرامی نامہ مخدوم دریں شہر میرٹھ رسید۔ خواستہ بودم کہ بمجرد ورود باستقبال امر سامی پردازم و ہر چہ بذہن من رسد نوشتہ برسانم۔ اما خطی از جانب سید احمد خاں صدر الصدور بنارس

الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی سید المرسلین محمد وآلہ وازواجہ وصحبہ اجمعین

حمد وصلوٰۃ کے بعد بندۂ خاکسار محمد قاسم مخدوم مکرم مولوی محمد حسین صاحب ادام اللہ فیضہ۔ کی خدمت میں سلام مسنون کے بعد عرض کرتا ہے۔ آج چوتھا دن ہے کہ پیر کے روز آپکا گرامی نامہ شہر میرٹھ میں مجھے ملا۔ میں نے چاہا تھا کہ مکتوب کے پہنچتے ہی آپ کے حکم کی تعمیل کروں اور جو کچھ میرے ذہن میں آئے لکھ کر بھیجدوں لیکن ایک مکتوب سید[1] احمد خاں صدر الصدور بنارس کی طرف سے

---

[1] سر سید احمد خاں متحدہ ہندوستان کے ایک بہت بڑی شخصیت کے مالک تھے جنہوں نے مسلم یونیورسٹی علیگڑھ کی بنیاد ڈالی حکومت برطانیہ اور کمپنی کے ملازم رہے اور صدر الصدور کے عہدے تک پہنچے حکومت برطانیہ کے بڑے وفادار ملازم تھے دہلی میں ۱۸۱۷ء میں پیدا ہوئے ہندوستان کے مسلمانوں کو دیندار طبقہ ان کے مذہبی معتقدات کو پسند نہیں کرتا اور دیندار لوگ انکے بڑے ناقد ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ سر سید نے مذہب کو قوم اور ملک کی خدمت میں گندی ۱۸۹۸ء میں انتقال کیا علیگڑھ یونیورسٹی کی مسجد کے بازو میں دفن ہوئے مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

مشتمل بر سیزدہ سوال متعلق بکیفیت زمین و آسمان پیشتر از نامہ گرامی رسیدہ نہادہ بود۔ اول تحریر جواب آں نظر بمصلحتہا چند مناسب ندیدم۔ آں روز کہ نامہ گرامی سرمایہ افتخار شد بایں کاوش سعی بیجا بگذشت۔ نی غلط گفتم آں روز مولوی رفیع الدین صاحب از دیوبند رسیدہ بودند بمدارات شاں فرصت توجہ بکار دیگر میسر نیامد۔ روز دوم کہ نشستم جواب خط سید احمد خاں نوشتم۔ دیروز خواستہ بودم کہ قلم گیرم و خیالات مکنونہ را بمعرض عرض بکشم اما سر گرانیہا باعث ناتوانیہا بود بہانہ بیکاری دیدہ پہلو بر بستر نہادم صبح را بشام رسانیدم امروز بحمد اللہ نہ کاری در پیش است نہ آزاری دل ریش خیال امتثال باز تازہ شدہ و کوشاں بعرض بیان آوردہ۔ اما یکی نارسائی، دوم ہرزہ سرائی ہمی ترسم کہ بمطلب نرسم و مفت پریشان کنم مگر ازاں جا کہ المامور معذور ہرچہ در دل دارم دریں صحیفہ مے نگارم اگر راست آمد ازاں طرف است ورنہ نارسائی و بیہودہ سرائی خود پیش نظر دارم۔ بالجملہ اول بنام علیم ایں گذارش است کہ

مضمون جواب مکتوب مولانا محمد حسین بٹالوی	بحث معلوم شد کہ بامکان و امتناع و ممکن و محال تعلق دارد نظر بریں اول در ممتنع ازیں گذارش می کنم

اقسام ممتنع

ممتنع را دو قسم است

یکی ممتنع بالذات۔ و آں منحصر در اجتماع النقیضین است

زمین و آسمان کی کیفیت سے متعلق تیرہ سوالات پر مشتمل آپکا گرامی نامہ سے پہلے رکھا تھا چند مصلحتوں کی بناء پر پہلے اس کا جواب لکھنا میں نے مناسب سمجھا جس دن آپ کا گرامی نامہ میرے لئے فخر کا باعث ہوا تو اس بے جا تکلیف سے درگذرا نہیں میں نے غلط کہا۔ اس روز مولوی رفیع الدین صاحب[1] دیوبند سے تشریف لائے تھے ان کی خاطر تواضع میں مشغولیت کے باعث کسی دوسرے کام کے لئے فرصت نہ مل سکی۔ دوسرے روز جو میں بیٹھا تو سید احمد خاں صاحب کے خط کا جواب لکھا۔ کل میں نے ارادہ کیا تھا کہ قلم سنبھالوں اور دلی خیالات کو تحریر میں لاؤں لیکن سر گرانیاں ناتوانی کا باعث ہو گئیں اس لئے بیکاری کا بہانہ دیکھ کر بستر پر دراز ہو گیا اور صبح سے شام کر دی۔ آج خدا کا شکر ہے نہ تو کوئی کام درپیش نظر ہے اور نہ کوئی تکلیف ہی دل آزاری کا باعث ہے اسلئے تعمیل ارشاد کا خیال پھر تازہ ہو گیا جسے جواب لکھنے پر مجبور کر دیا لیکن ایک تو میری علمی پہنچ اتنی نہیں پھر فضول گوئی کی مجھے عادت ہے۔ اندیشہ ہے کہ حق کی بات نہ کہہ سکوں اور فضول آپ کو پریشان کروں لیکن مامور معذور ہوتا ہے اس لئے جو کچھ دل میں ہے بے کھٹکے کہتا ہوں اگر ٹھیک ہوا تو اللہ کی طرف سے سمجھئے ورنہ اپنی نارسائی اور بیہودہ سرائی کو ترجیح دیتا ہوں الحاصل خدائے علیم کے نام سے یہ گذارش کرتا ہوں کہ

مولانا محمد حسین بٹالوی کے خط کا جواب مضمون	چونکہ بحث پہلے پہل امکان اور امتناع ممکن اور محال سے تعلق رکھتی ہے۔ اسلئے پہلے لفظوں سے متعلق ایک تمہید ہو۔

اقسام ممتنع

ممتنع[2] کی دو قسمیں ہیں۔

ایک ممتنع بالذات اور وہ اجتماع نقیضین[3] میں منحصر ہے

---

[1] مولانا رفیع الدین صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے دارالعلوم دیوبند کے مہتمم رہے جو دور اول کے مہتممین میں سے ہیں۔ حاجی محمد عابد صاحب دیوبندی مہتمم اول کے علیحدہ ہو جانے کے وقت آپ کو دارالعلوم دیوبند کا اہتمام سپرد کیا گیا۔ آپ دیوبندی کے رہنے والے بزرگ تھے۔ بے حد منتظم تھے۔ دارالعلوم دیوبند کے نودرے کی عمارت آپ ہی کے انتظام میں تعمیر ہوئی۔ حضرت شاہ عبدالغنی صاحب مجددی دہلوی کے خلیفہ تھے۔ [illegible] ۱۲۸۳ھ [illegible] ۱۲۸۴ھ [illegible] ۱۳۰۶ھ [illegible] تک اس منصب پر فائز رہے [illegible] مدینہ منورہ کی ہجرت کی اور وہیں دو سال کے بعد [illegible] میں انتقال فرمایا اور جنت البقیع میں دفن ہوئے۔

[2] ممتنع ممکن کی ضد ہے جو موجود نہ ہو سکے۔ مترجم [3] نقیضین۔ دو متضاد اور ایک دوسرے کے مخالف چیزیں جیسے حرارت و برودت۔ مترجم۔

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

خواہ گویند در ارتفاع نقیضین۔ زیرا کہ اجتماع مستلزم ارتفاع است و ارتفاع مستلزم اجتماع یعنی اصل ہمیں است کہ اگر ایں باشد آں نباشد و اگر آں باشد ایں نباشد وہمچنیں اگر ایں نباشد آں باشد و اگر آں نباشد ایں باشد۔ اندریں صورت اگر ارتفاع است اجتماع بالعکس آید و اگر اجتماع ست بار ارتفاع منقلب شود۔ چنانچہ بدیہی ست۔ بلکہ اگر ارتفاع را ہم اجتماع نقیضین گویند بجا است۔ چہ ربط تناقض چناں کہ در نقیضین بود ہمساں ارتباط در رفع ہر دو ست بالجملہ ممتنع بالذات منحصر دریں ست وجہش اینست کہ امتناع از اقسام ضرورۃ است و ضرورت از کیفیات نسبت بود نہ عوارض اطراف آں۔ چنانچہ ہمہ دانند کہ ضروریہ قضیہ باشد و آنہم از موجہات و پیداست کہ جہت کیفیت نسبت ست نہ خود آں۔ مگر ضرورت یا ایجابی ست یا سلبی۔ اول گاہی در محمول او لی تمام باشد یعنی وانگہ موضوع و محمول ہمہ وجوہ امر واحد باشند مثل زید زید و گاہی در ناقص بود یعنی جائیکہ محمول جنس یا فصل موضوع بود مثل اَلْاِنْسَانُ حَیَوَانٌ بوجہ اشتمال انسان بر جہاں ذات قضیہ اَلْاِنْسَانُ حَیَوَانٌ را اَلْحَیَوَانُ حَیَوَانٌ لازم آید و گاہی در ملزوم و لازم ذات او مثل اَلْاَرْبَعَۃُ زَوْجٌ ایں جا نیز وجہ ہماں اشتمال کی بر دیگری ست کہ خود از عینیۃ بعض مراتب وجود یعنی لازم ذات صادر و ناشی از ذات بود از غیر۔ ورنہ انفکاک آں چہ دشوار بود۔ چہ اگر ناشی از غیر بودی مصدر شش آں غیر بودی و ملزوم فقط معروض و قابل بودی و ظاہر است کہ

قابل در مرتبۂ ذات و معروض در مرتبۂ حقیقت خود معری از مقبول و خالی از عوارض بود۔ اندریں صورۃ عروض آں بر ایں

خواہ ارتفاع نقیضین میں منحصر کریں کیونکہ اجتماع نقیضین ارتفاع نقیضین کا موجب ہے اور ارتفاع اجتماع کو مستلزم یعنی نقیضین کی بنیاد یہی ہے کہ اگر نقیضین ہوگی تو دوسری نہ ہوگی اور اگر دوسری نہ ہوگی تو یہ ہوگی اور اسی طرح اگر یہ نہ پائی جائیگی تو وہ پائی جائیگی اور اگر وہ نہ پائی جائیگی تو یہ پائی جائیگی۔ اس صورت میں اگر ارتفاع نقیضین ہے تو اجتماع منعکس ہو کر آئیگا اور اگر اجتماع ہے تو ارتفاع میں پلٹ جائیگا۔ چنانچہ یہ بات بدیہی ہے۔ بلکہ اگر ارتفاع کو بھی اجتماع نقیضین کہیں تو درست ہے۔ کیونکہ تناقض کا تعلق جیسا کہ نقیضین میں ہوتا ہے وہی رابطہ دونوں نقیضوں کے اٹھ جانے میں ہوتا ہے بالجملہ جو چیز ذاتی طور پر ناممکن ہو وہ اسی میں منحصر ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ امتناع ضرورت کی اقسام میں سے ہے اور ضرورت نسبت کی کیفیات میں سے ہوتی ہے نہ کہ اسکے اطراف کے عوارض میں سے چنانچہ سب جانتے ہیں کہ ضروریہ ایک قضیہ[1] ہوتا ہے اور وہ بھی موجہات میں سے۔ اور ظاہر ہے کہ جہت نسبت کی کیفیت ہوتی ہے نہ اس کے سوا اور کچھ مگر ضرورت یا ایجابی (اثباتی) ہوتی ہے یا سلبی (منفی) ضرورت ایجابی کبھی حمل والی نام پر ہوتی ہے یعنی جہاں کہ موضوع و محمول ہمہ وجوہ امر واحد ہوں جیسے زَیْدٌ زَیْدٌ (زید زید ہے) اور کبھی حمل اولی ناقص میں ہوتی ہے یعنی جہاں کہ محمول موضوع کی جنس یا فصل ہو جیسے الانسان حیوان۔ انسان کے حیوان پر مشتمل ہونے کی وجہ سے خود قضیہ الانسان حیوان کی ذات کو الحیوان حیوان ہونا لازم آتا ہے اور کبھی ملزوم اور اس کے لازم ذات میں پائی جاتی ہے جیسے الاربعۃ زوج (چار جفت ہے) یہاں پر بھی وجہ ضرورت وہی ایک کا دوسرے پر مشتمل ہونا ہے جو بعض مراتب کی عینیت کی خبر دیتا ہے یعنی لازم ذات ذات سے صادر اور ناشی ہوتا ہے نہ کہ غیر سے۔ ورنہ اس کا انفکاک (جدا ہونا) کیا دشوار ہے۔ کیونکہ اگر ناشی غیر سے ہوتا تو اس کا مصدر بھی غیر ہوتا اور ملزوم صرف معروض و قابل ہوتا۔

---

[1] شقہ آگ اور پانی دونوں کا اجتماع نقیضین کا اجتماع ہے لیکن اگر اجتماع نقیضین کو ارتفاع کیا جائے یعنی نقیضین کو اٹھا دیا جائے اور آگ کی جگہ پانی اور پانی کی جگہ آگ تو ارتفاع نقیضین میں بھی اجتماع نقیضین آموجود ہوتا ہے۔ [2] قضیہ ضروریہ نسبت اور اطراف نسبت کے متعلق گذشتہ خطوط میں سے کسی ایک خط میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

بحدوث آں دراں باشد و ہر حادث را اول عدم آں در محل آں می باید و پیداست کہ عدم سابق و عدم لاحق ہمہ در مراتب برابر اند۔ فرق امکان و امتناع بیان نمی تواں آمد تا گوئند کہ اول ممکن است و ثانی ممتنع۔ آری در لازم وجود اگر امکان انفکاک را گنجائش باشد بجا است کہ آں جا ربط ذاتی نباشد و ازیں جہت مفاد لزوم لازم وجود دوام باشد نہ آنکہ مثل لزوم لازم ذات و آنہم لازمی کہ ناشی از ذات ملزوم باشد مفاد لزوم ضرورۃ بود۔ بالجملہ کہ لازم ذات مندرج در ذات باشد و مندرج دراں و مابین المرتبین فرق تشکیکی ست نہ تباین حقیقی۔

غرض چناں کہ در حمل ناقص ترکیب باشد ایں جا تشکیک باشد و ظاہر است کہ اشتمال بسیط بر اتم ضروریہ زیادہ ازاں ست کہ در مرکب بہ نسبت اجزاء بود۔ بالجملہ حاصل ایں ہمہ اقسام ہماں حمل اولی است و چوں مابین ایں قسم اطراف نسبت ضرورۃ ایجابی بیان آمد اگر یکی را ازیں قسم اطراف زیر نفی کشیدہ با دیگر ربط ضرورت ایجابی دہند بایقیں ضرورۃ سلبی بیان آید۔ چہ اندریں صورت یکی نقیض دیگر باشد خواہ بصراحۃ تناقض بود چناں کہ در حمل اولی تام بود۔ خواہ بالالتزام چنانکہ در دو قسم باقی باشد۔ مثلاً از قضیہ زید زیدٌ اگر موضوع را یا محمول را فقط زیر لا آرند و دیگر را ہمچناں گذارند آں وقت ضرورۃ ایجابی مبدل بضرورۃ سلبی شود۔ چنانکہ مزید مزیدٌ بالضرورۃ مے گفتند ہمچناں مزیدٌ لیس بلا مزید بالضرورت گفتن لازم آید۔

اور ظاہر ہے کہ قابل ذات کے مرتبے میں اور معروض حقیقت کے مرتبے میں مقبول سے خالی اور عوارض سے جدا ہوتا ہے۔ اس صورت میں اس کا اس پر عارض ہونا اسیں اسکے حادث ہونے کی وجہ سے ہوگا اور ہر حادث کیلئے اول اس کا اپنے محل میں عدم ہونا چاہتا ہے اور ظاہر ہے کہ عدم سابق اور عدم لاحق سب مراتب میں برابر ہیں۔ امکان اور امتناع کا فرق درمیان میں نہیں آسکتا ہے تاکہ کہیں کہ اول ممکن ہے اور دوسرا ممتنع۔ ہاں لازم وجود میں اگر انفکاک کے امکان کی گنجائش ہو تو جا ہے کیونکہ دوامی فی تعلق نہیں ہوتا ہے اور اس وجہ سے لازم وجود کے لزوم کا مفاد صرف دوام ہوگا نہ یہ کہ لازم ذات کیلئے لزوم کی طرح اور وہ بھی ایسے لازم کے جو ملزوم کی ذات سے پیدا ہوتا ہے، لزوم کا مفاد ضرورت ہوگا۔ بالجملہ لازم ذات کی کہ ذات میں شامل اور اس میں مندرج ہوتی ہے اور دونوں مرتبوں (یعنی لازم ذات اور لازم) کے درمیان تشکیکی[1] فرق ہے نہ کہ حقیقی تباینی۔

غرض جیسا کہ حمل اولی ناقص میں ترکیب ہوتی ہے یہاں تشکیک ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ اشتمال بسیط ضرورۃ مرتبہ پر اس سے زیادہ ہے جو کہ مرکب میں اجزاء کی نسبت ہوتا ہے۔ بالجملہ ان تمام اقسام کا حاصل وہی حمل اولی ہے اور چونکہ اس طرح کے اطراف (یعنی موضوع و محمول) کے درمیان ضرورت ایجابی کی نسبت آچکی ہے اس لئے اگر اطراف کی ہر قسم میں سے ایک کو نفی کے ماتحت لاکر دوسری کیساتھ نسبت ایجابی کا تعلق قائم کریں تو یقیناً ضرورت سلبی درمیان میں آجائیگی کیونکہ اس صورت میں ایک دوسرے کی نقیض ہوگی خواہ واضح طور پر متناقض ہو جیسا کہ حمل اولی تام میں ہوگا خواہ التزامی طور پر جیسا کہ دو باقی قسموں میں ہوگا۔ مثلاً قضیہ زید زیدٌ اگر موضوع یا محمول کو فقط لا کے نیچے لائیں اور دوسرے کو اسی طرح بغیر لا کے چھوڑ دیں تو اس وقت ضرورت ایجابی ضرورت سلبی سے بدل جائیگی جیسا کہ زیدٌ زیدٌ بالضرورت کہتے تھے اسی طرح زیدٌ لیس بلا زید بالضرورت

[1] تشکیک کے بارے میں ہم پہلے کسی خط میں تفصیل سے کلام کر چکے ہیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

و ماوراء ایں اقسام ششگانہ ہر حمل کہ بود محل امکان است زیرا کہ اندریں صورت نہ در موضوع و محمول رابط اقتضاء یکی بہ نسبت دیگر بود نہ نسبتہ تنافر و تدافع درمیان نشیند وچوں ایں چنیں باشد ظاہر است کہ امکان باشد زیرا کہ حقیقت امکان ہمیں سلب ضرورۃ ایجاب و سلب بود۔ چوں ضرورت ایجاب نام اقتضاء و ضرورت سلب کام تدافع برآمد و دریں میدان نہ ایں است نہ آں۔ پس اگر امکان ہم نباشد دیگر چہ باشد۔ چوں ازیں قضیہ بحمد اللہ فراغت دست داد سخن دیگر بباید گفت۔

تعریف و حقیقت ممتنع بالغیر

حقیقت ممتنع بالذات ایں بود کہ عرض کردم مگر حقیقت ممتنع بالغیر نیز باید شنید۔ ممتنع بالغیر آنست کہ بذات خود ممتنع نبود اما بوجہ عروض امتناع از خارج و افتراط آں ممتنع بالذات ایں وصف بدست آورد۔ بالجملہ ممتنع بالذات آمیختہ رنگ امکان از روی خود ریختہ باشد۔

وجہ ایں گذارش اینست کہ ہر بالعرض را از موصوفی بالذات ناگزیر است۔ آب کہ در حقیقت گرم نیست اگر گرم شود می باید کہ حرارت از آتش و آفتاب گیرد کہ بذات خود گرم است وچوں ممتنع بالذات در اجتماع النقیضین انحصار یافت اختلاط و اتفاق ہمیں اجتماع راہ وجود آں نیز زدہ کہنا لازم آئیگا۔ اور ان اقسام ششگانہ[1] کے علاوہ جو حمل بھی کہ ہوگا محل امکان ہے کیونکہ اس صورت میں موضوع اور محمول میں نہ ایک کا دوسرے کی بہ نسبت تقاضہ کرنیکا تعلق ہے اور نہ دونوں میں ایک دوسرے کو دفع کرنے یا نفرت کرنے کی نسبت ہوگی اور جب صورت یہ ہوگی تو ظاہر ہے کہ امکان ہوگا کیونکہ امکان کی حقیقت ایجاب و سلب دونوں کی نفی ہے۔ چوں کہ ضرورت ایجاب، اقتضاء کا نام ہے اور ضرورت سلب تدافع کا کام ہے اور اس میدان میں نہ یہ ہے اور نہ وہ ہے تو پھر اگر امکان بھی نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا جب اس قضیئے سے بحمد اللہ فراغت پائی تو اب دوسری بات کہنی چاہیئے۔

ممتنع بالغیر کی حقیقت و تعریف

ممتنع بالذات کی حقیقت یہ تھی جو میں نے عرض کی مگر ممتنع بالغیر کی حقیقت بھی سن لینی چاہیئے۔ ممتنع بالغیر وہ ہوتا ہے کہ جو بذات خود ممتنع نہ ہو البتہ خارج سے امتناع کے عارض ہو جانے کی وجہ سے اور اس کا ممتنع بالذات کے ساتھ اختلاط ہو جانے سے یہ امتناع بالغیر کا وصف اس نے حاصل کیا۔ بالجملہ ممتنع بالذات کے ساتھ مل کر امکان کا رنگ اپنے اوپر سے اڑا دیا۔

اس گذارش کی وجہ یہ ہے کہ ہر بالعرض یا موصوف بالذات موصوف کے بغیر پایا نہیں جاتا۔ پانی اگر حقیقت میں گرم نہیں ہے۔ اگر گرم ہو جانا چاہتا ہے تو آگ اور سورج سے حرارت لے تو کہ بذات خود گرم ہیں اور جب ممتنع بالذات، اجتماع نقیضین میں منحصر ہو گیا تو اسی اجتماع کے اتفاق اور اختلاط نے اس کے وجود پر نیز ڈاکہ مارا جگہ کر (یعنی وجود

---

[1] اقسام ششگانہ سے ضرورت ایجاب اور ضرورت سلب وہ چھ صورتیں مراد ہیں جو اوپر ذکر کی گئی ہیں جو یہ ہیں:۔ (۱) حمل اولی ذاتی (۲) حمل اولی ذاتی جبکہ محمول و موضوع کی جنس یا جنس ہو (۳) لوازم ماہیت کا ماہیت پر حمل۔ یہ تین صورتیں ایجاب کی ہیں اور تین صورتیں جو ضرورت سلب کی ہیں یہ ہیں (۱) حمل اولی ہیم میں محمول کی نقیض کا موضوع سے سلب (۲) حمل اولی ذاتی میں ذاتیات کی نقیضوں کا موضوع سے سلب (۳) لوازم ماہیت کی نقیضوں کا ماہیت سے سلب۔ اور ان چھ صورتوں کی مثال:۔

۱۔ زید زید بالضرورۃ ۲۔ الانسان حیوان بالضرورۃ ۳۔ الاربعۃ زوج بالضرورۃ۔ دوسری تین صورتوں کی مثال:۔

۱۔ زید لیس بلا زید بالضرورۃ ۲۔ الانسان لیس بلا حیوان بالضرورۃ ۳۔ الاربعۃ لیس بلا زوج بالضرورۃ۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

باشد مگر واجب ممتنع نتواں شد بنظر بریں انحصار ممتنع بالغیر در ممکن خاص ضرور افتاد لیکن چوں امکان وامتناع را نظر بر قدرت واختیار است آں قدیر مطلق است کہ قدرتش بالائے قدرتہا وہمہ اہل قدرت باشد لازم آمد کہ ہر چہ قطع نظر از غیر در خور تعلق قدرت بآں ست اگر بوجہ منع غیر امتناع پذیرد آں غیر ہم مقتضاء صفتی از صفات خداوندی یا خود مقتضائے ذات خداوندی بود۔ ورنہ لازم آید کہ غیر خدا را بر خدا اختیار بود و نصوص قطعیہ مثل یَفْعَلُ اللّٰہُ مَا یُرِیْدُ وَیَفْعَلُ اللّٰہُ مَا یَشَآءُ وَلَا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وامثال ایں ہا کہ دلائل عقلیہ نیز ہمصفیر آنہاست ہمہ باطل گردند کس می داند کہ وجود وکمالات وجود ممکنات از علم وارادہ وقدرت ہمہ بالعرض اند نہ بالذات یعنی حمل اولی تام باشد یا ناقص بیان قدم نہ نہاد و نہ ایں امکان مبدل الضرورت شدی و ایں سلب ضرورت رنگ ضرورۃ گرفتی وچوں بالذات نیست ہمہ بالعرض باشد۔ و پیشتر عرض کردہ شد کہ ہر اتصاف عرضی را سابقہ اتصاف ذاتی ضرور است پس ہر کہ دارہ وجود وکمالات وجود ایں چنیں باشد اعنی اتصاف او بآنہا ذاتی باشد ہاں ما خدا میگویم مگر اندریں صورت او مصدر ہمہ اوصاف وجود یہ خواہد بود ورنہ محل ومعروض آں۔ اندریں صورت باز خلو آں ازاں کمالات در مرتبہ ذات و اکتساب آں از غیر لازم خواہد آمد و پیدا است کہ ایں خیال معارض تسلیم اتصاف ذاتی ست۔ وچوں ایں چنیں است معارضہ ارادہ غیر با ارادہ او تعالیٰ معلوم۔ چہ آں از مقتضیات و آثار ایں ارادہ است معارض چوں تواں شد و سوائے ممکنات در عالم کدام است کہ دست او تعالیٰ بگیرد۔ تعدد واجب۔ نہ تنہا نزد اہل اسلام ممتنع است کامۂ انام بہ خاص و چہ عام چہ فلاسفہ و چہ غیر ایشاں ہمہ دریں بارہ یک

کو حال بنا دیا) واجب ممتنع نہیں ہو سکتا۔ اس بناء پر ممتنع بالغیر کا انحصار ممکن خاص میں ضروری ہو گیا۔ لیکن چونکہ امکان اور امتناع کی نظر اس قدیر مطلق کے اختیار اور قدرت پر ہے کہ اس کی قدرت تمام قدرت والوں کی قدرتوں سے بالا ہے تو ضروری ہوا جو کچھ غیر سے قطع نظر کر کے اس قدیر کی قدرت سے تعلق رکھنے کے لائق ہے اگرچہ وہ غیر کے مانع ہونے کی وجہ سے ممتنع ہو جائے تو وہ غیر بھی صفات خداوندی کی کسی صفت کا مقتضا یا خود ذات خداوندی کا مقتضا ہو گا۔ ورنہ لازم آتا ہے کہ غیر خدا کو خدا پر اختیار حاصل ہو اور نصوص قطعیہ مثلاً یَفْعَلُ اللّٰہُ مَا یُرِیْدُ اور یَفْعَلُ اللّٰہُ مَا یَشَآءُ اور لَا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ اور انہی جیسی اور آیتیں کہ تمام دلائل بھی ان آیتوں سے اتفاق رکھتی ہیں تمام بیکار ہو کر رہ جائیں۔ کون نہیں جانتا ہے کہ ممکنات کا وجود اور انکے وجود کے کمالات یعنی علم اور ارادہ اور قدرت وغیرہ تمام بالعرض ہیں نہ بالذات یعنی حمل اولی تام ہو یا ناقص۔ ان میں قدم نہیں رکھ سکتا اور نہ یہ امکان ضرورت سے بدل جاتا اور یہ سلب ضرورت رنگ ضرورت اختیار کرتا اور جب بالذات نہیں ہیں تو پھر یہ سب (علم ارادہ قدرت) بالعرض ہونگے اور پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ ہر موصوف بالعرض کیلئے اس سے اوپر موصوف بالذات کا ہونا ضروری ہے پس ہر وجود اور کمالات وجود کے بارے میں اس طرح ہو یعنی اس کا اتصاف ان (الوصاف) کیلئے ذاتی ہو ہم اسی کو خدا کہتے ہیں۔ مگر اس صورت میں وہ تمام وجود رکھنے والے اوصاف کا مصدر ہو گا۔ ورنہ ان (اوصاف) کا محل اور معروض ہو گا اس صورت میں پھر اس کا مرتبہ ذات میں ان کمالات سے خالی ہونا اور اس کا غیر سے (کمالات کا) حاصل کرنا لازم آئیگا اور ظاہر ہے کہ یہ خیال اتصاف ذاتی کے تسلیم کرنے کے معارض ہے اور جب ثابت ہے تو غیر خدا کے ارادے کا معارضہ اس اللہ تعالیٰ کے ارادے کیساتھ معلوم الوجود نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ اس ارادے کے آثار اور مقتضیات میں سے ہے وہ کس طرح مقابل ہو سکتا ہے اور ممکنات کے سوا عالم میں کون ہے

toobaa-elibrary.blogspot.com

کلام دارند۔ الغرض آں مانع کہ سرمایۂ امتناع ممکنات باشد اگر ہست ہم در ذات و صفات او تعالیٰ ست۔ اندریں صورت حاصل امتناع بالغیر آں باشد کہ اگر ارادۂ خداوندی بفلاں ممکن متعلق شود عدم فلاں صفت یا فرض کنم عدم اجزاء و لوازم آں لازم خواہد آمد۔ مگر از پیشتر مسلم ست کہ وجود صفات وجودیہ بطور یکہ گیرند یعنی عین گویند یا غیر یا لا عین و لا غیر بہر او تعالیٰ ضروری ست۔ اکنوں در صورت تعلق ارادہ بمکنی یعنی بمفہومیکہ از قبیل اجتماع نقیضین ست عدم آں صفت لازم آمد پس جہاں اجتماع نقیضین ہم رسید۔ مثلاً عدم ممکنات در اوقات وجود آنہا ممکن ست چہ ممکن خاص از ہر دو جانب مسلوب الضرورت باشد۔ اندریں صورت ضرور است کہ جانب عدم ممکنات موجودہ ہم در اوقات وجود او شاں ممکن بود و چنانکہ واجب نیست ممتنع ہم نباشد لیکن چوں مسلم ست کہ علم خداوندی تعلق بوجود آنہا دریں وقت گرفت اکنوں اگر ایں وقت ارادہ خداوندی بعدم آنہا متعلق شود غلطی علم کہ مشوار عدم انکشاف اشیاء کما ہی و عدم کاشفیت تامہ در صفت اعلم ست لازم آید پہ اول کاشفیت تامہ کہ بہر جناب علیم تسلیم آں ضروری ست مستلزم آنست کہ جملہ احوال ہر شے و اغراض آنہا منکشف شود۔ اگر بالفرض یک غرض ہم منکشف نشود عدم صفۃ اعلم لازم آید۔ زیرا کہ عالم موجود است و عالم را قوت کاشفہ چناں لازم کہ آفتاب را شعاع۔ و ہمیں است علۃ تامہ کشف اشیاء۔ و اگر گویند کہ تحقق معلوم ہم ضرور است تا انکشاف او صورت بندد۔ ورنہ قبل وجود انکشاف آں لازم آید

کہ اس اللہ تعالیٰ کا سہارا لے کیونکہ واجب (خدا) کا کئی ہونا نہ صرف مسلمانوں کے عقیدے میں ناممکن ہے بلکہ تمام دنیا کے انسان کیا خاص، کیا عام، کیا فلاسفر اور کیا ان کے سوا اس (خدا) کے ایک ہونے کے بارے میں ایک ہی خیال رکھتے ہیں۔ غرض یہ کہ وہ مانع جو کہ ممکنات کے امتناع کا سرمایہ ہے اگر ہے تو اس خدا تعالیٰ کی ذات اور صفات میں ہے۔ اس صورت میں امتناع بالغیر کا حاصل یہ ہوگا کہ اگر خداوندی ارادہ فلاں ممکن کے ساتھ متعلق ہو جائے تو فلاں صفت کا معدوم ہونا یا میں فرض کروں کہ اس کے اجزاء اور لوازم کا عدم لازم آئیگا۔ مگر پہلے سے یہ بات مسلم ہے کہ صفات وجودیہ کا وجود جس طرح سے بھی ماں یا عین کہیں یا غیر یا لا عین لا غیر اس خدا تعالیٰ کیلئے ضروری ہے۔ اب کسی ممکن یعنی ایسے مفہوم کے ارادے کے تعلق کی صورت میں جو کہ اجتماع نقیضین کے قبیل سے نہیں ہے اس صفت کا عدم لازم آئیگا۔ لہٰذا وہی اجتماع نقیضین حاصل ہو گیا۔ مثلاً ممکنات کا عدم ان کے وجود کے اوقات میں ممکن ہے کیونکہ ممکن خاص دونوں جانب سے مسلوب الضرورت ہوتا ہے۔ اس صورت میں یہ ضروری ہے کہ موجود ممکنات کی جانب عدم بھی ان کے وجود کے اوقات میں ممکن ہو۔ اور جیسا کہ واجب نہیں ہے ممتنع بھی ہوگی لیکن چونکہ مسلم ہے کہ علم خداوندی نے ان کے وجود کیساتھ تعلق اختیار کر رکھا ہے اب اگر اس وقت خداوندی ارادہ ان کے عدم کے ساتھ متعلق ہو جائے تو اس علم کی ایسی غلطی لازم آتی ہے جو کہ اشیاء کے متعلق جیسی کہ وہ انکشاف نہ ہونے اور صفت علم میں پوری کاشفیت کے نہ ہونے کی وہ غلطی خبر دیتی ہے کیونکہ یہ بات کاشفیت تامہ جیسا کہ خدائے علیم کی جناب کے تسلیم کرنا ضروری ہے اس بات کے تقاضا ہے کہ ہر چیز کے احوال اور ان کے تمام اغراض ظاہر ہو جائیں۔ اگر بالفرض ایک غرض بھی منکشف نہ ہو تو صفت علم کا عدم لازم آتا ہے کیونکہ عالم موجود ہے اور علم کیلئے قوت کاشفہ اسی طرح ہونا لازم ہے جیسی کہ سورج کیلئے شعاع لازم ہے اور کاشفیت اشیاء کی علت تامہ اسی کا نام ہے اور اگر یہ کہیں کہ معلوم کا تحقق بھی ضروری ہے تاکہ اس کا منکشف ہونا صورت پذیر ہو سکے تو ضروری وجود سے پہلے اس کا انکشاف لازم آتا ہے۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

جواب جوابش اینست کہ علم باری در ازل مسئلہ است متفق علیہا، آں ہم بنسبت جملہ کائنات نظریں این ہیچ ان خود دریں بارہ آن زدہ نے رود۔ ورنہ کنون خاطر خود را کہ بنسبت این مسئلہ دارم اگر ظاہر کنم کلام از مبحث خود خارج شود۔ و بنا لہ دراز از اصل مطلب باولا حق شود۔ مگر چوں بحمد اللہ دریں مسئلہ اطمینان قلبی نصیب این ہیچمدان شد از دار و گیر و پرساد پرسی ہیچ نمی ترسم۔

بالجملہ ہر چہ این جا است عکس عالم بالا است۔ این ہمہ کائنات را اول تحقق دراں موطن رد دادہ و باز مطابق آں دریں موطن عکس افتادہ۔ اگر فرق است این چنیں است کہ گرد اگرد پاک کوزہ نقوش نایستہ آئینہ بیک طرف گذارند۔ و باز چاک را در برابرش نصب کردہ بگردانند۔ دریں آئینہ عکوس نقوش یک بار حادث شوند و باز معدوم گردند۔ پس چناں کہ این جا آں نقوش در موطن چاک ثابت باشند و ازیں حرکت تجددی در ذات آنہا رو ندہد۔ آری بوجہ این حرکت در ذوات عکوس تجدد و حدوث رو دہد ہمچنیں در موطن علم نقوش کائنات ثابت و قدیم اند۔ آری دریں موطن کہ نامش وجود خارجی ست و مقابل موطن علم ہمچو آئینہ صاف و شفاف نبہادہ اند بوجہ حرکت ارادہ ہمہ حادث و متجدد باشند۔

چوں این قدر بہر تصویر قدم علم و حدوث وجود کائنات کافی است اگر از توجیہ این قصہ سکوت ورزم و ازوجہ و کیفیت تحقق آں در موطن علم و وجہ تعاکس و تقابل و قرار وجود خارجی بجای خود یا تحرک آں برجہت مخالف آنہا چیزے نگویم حرجی نمی بینم۔ الحاصل تعلق علم بجملہ کائنات و حادثات این عالم و انکشاف مصالح آں اشیاء بتمامہا

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کا علم ازل میں سب کا ایک متفقہ مسئلہ ہے اور وہ بھی تمام کائنات کے متعلق (ازل میں اسکو علم حاصل تھا) اس کے پیش نظر یہ ناچیز خود اس بارے میں اپنے آپکو بچا کر چلتا ہے ورنہ دل میں اپنے مضر خیالات کو جو اس مسئلے کے بارے میں میں رکھتا ہوں اگر ظاہر کروں تو کلام اپنے موضوع سے ہٹ جائیگا اور اصل مطلب سے بھی ایک لمبی دُم اس کیساتھ لگ جائیگی۔ مگر چونکہ بحمد اللہ اس مسئلے میں قلبی اطمینان اس بے علم کو حاصل ہے اس لئے کسی شخص کی پکڑ دھکڑ اور پوچھ گچھ سے مجھے کوئی خوف نہیں ہے۔

بالجملہ جو کچھ اس دنیا میں ہے وہ عالم بالا کا پرتو ہے اس تمام کائنات کا پہلے اس عالم بالا میں وجود ہوا اور پھر اس عالم بالا کے نقشے کے مطابق اس دنیا میں ان کا عکس پڑا۔ اگر فرق ہے تو صرف اتنا ہے کہ کمہار کے چاک کے گرد اگرد نقش و نگار نکال کر اگر آئینے کو ایک طرف رکھدیں اور پھر چاک کو اس کے مقابلے میں نصب کر کے گھمائیں تو اس آئینے میں ان نقوش کے عکس الٹے آنے لگیں گے اور پھر نیست و نابود ہو جائیں گے پس جس طرح کہ یہاں دنیا میں وہ نقوش چاک کے پاس پر ثابت ہوتے ہیں اور اس حرکت سے کوئی تجدد ان نقوش کی ذات میں نہیں آتا، ہاں اس حرکت کی وجہ سے عکسوں کی ذوات میں تجدد اور حدوث پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح علم خداوندی کے مقام میں کائنات کے نقش ثابت اور اٹل ہیں۔ ہاں اس عالم نیچی میں کہ اس کا نام وجود خارجی ہے اور علم خداوندی کے مقام کے مقابل صاف اور شفاف آئینے کی طرح ان نقوش کو رکھا ہوا ارادہ خداوندی کی وجہ سے جادث اور نو ہیں۔

چونکہ اتنی سی بات علم کے قدیم ہونے اور کائنات کے وجود کے حادث ہونے کی تصویر کیلئے کافی ہے لہٰذا اگر اس قصے کی توجیہ بیان کرنے سے میں سکوت اختیار کروں اور اسکی وجہ اور اس کے تحقق کی کیفیت اور موطن علم اور وجہ تعاکس و تقابل اور بجائے خود وجود خارجی کا قرار یا اس کے مخالف جہت پر تحرک کے بارے میں کچھ نہ کہوں تو میرے کوئی اعتراض نہیں سمجھتا فرض یہ ہے کہ اس عالم کے حادثات اور تمام کائنات کیساتھ

toobaa-elibrary.blogspot.com

ضروری است۔ وبس از انکشاف مصالح محرک رحمت یا غضب ضروری۔

شرح ایں اجمال

شرح ایں اجمال اینکہ قبل فعل اختیاری تعقل غرض آں ضروری است و تصور انجام آں واجب۔ مگر انجام کار و غرض آں جلب منفعت باشد یا دفع مضرت باز ازیں منفعت و مضرت خویش باشد یا منفعت و مضرت دیگراں۔ چوں بہ نسبت خداوند تعالیٰ شانہ تصور نفع او تعالیٰ محال است و ہمچنیں تخیل ضرر او ممتنع۔ اغراض او تعالیٰ منحصر در منفعت دیگراں یا مضرت اوشاں باشد و پیداست کار یکہ بغرض منفعت دیگراں کردہ شود رحمت باشد و کار یکہ بغرض مضرت دیگراں کردہ شود غضب بود۔ مگر چوں غرض در عرف نفع خویش را گویند اہل اسلام را اعتقاد ایں معنی ضرور آمد کہ افعال خداوندی معلل باغراض نباشند۔ زیرا کہ نفع خود آں خواہد کہ بذات خود نقصانے داشتہ باشد و دفع مضرت از خود ازاں متصور است کہ در محل ورود اعمال و تاثیرات دیگراں بود و ظاہر است کہ ایں حصول و زوال کہ نفع و مضرت را ضرور است خبری است ازاں کہ کنہ ایں حاصل و زایل در باری تعالیٰ نبود۔ پس لزاں جا کہ ہر بالعرض را موصوفی بالذات باید۔ احتیاج خداوندی دیگراں لازم خواہد آمد۔ و خدا نام آنست کہ ہمہ محتاج او باشند۔

بالجملہ وجود و کمالات وجود ہمہ در جانب او تعالیٰ از علم کا تعلق اور ان اشیاء کے مصالح کا انکشاف تمام کا تمام ضروری ہے اور مصالح کے انکشاف کے بعد رحمت یا غضب کا حرکت میں آنا ضروری ہے

اس اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی شرح یہ ہے کہ اختیاری[1] فعل سے پہلے اس کام کی غرض کا سمجھنا ضروری ہے اور اس کام کے انجام کا خیال بھی واجب ہے۔ مگر اس اختیاری فعل کا نتیجہ اور غرض نفع حاصل کرنا ہو یا نقصان سے بچنا اور پھر اس جلب منفعت و دفع مضرت سے یا اپنا نفع اور نقصان مقصود ہوگا یا دوسروں کا نفع و نقصان۔ چونکہ خداوند تعالیٰ کی نسبت اس خدا تعالیٰ کے نفع کا تصور محال ہے اور اسی طرح اسکے ضرر کا خیال بھی ممتنع ہے۔ لہٰذا اس اللہ تعالیٰ کے اغراض دوسروں کے نفع یا دوسروں کے ضرر میں منحصر ہونگے اور ظاہر ہے کہ جو کام دوسروں کے نفع کیلئے کیا جائے وہ رحمت ہوتا ہے اور جو کام دوسروں کے نقصان کی غرض سے کیا جائے اس کو غضب کہا جاتا ہے۔ مگر چونکہ عرف عام میں غرض اپنے نفع کو کہتے ہیں اس لئے اہل اسلام کو اس بات کا اعتقاد کرنا ضروری ہوگیا کہ خدا تعالیٰ کے کام کسی غرض پر مبنی نہیں ہوتے کیونکہ نفع تو خود وہ شخص چاہتا ہے جو بذات خود کوئی نقصان بھی رکھتا ہو اور اپنے آپ سے دفع مضرت اس شخص سے متصور ہو سکتی ہے جو کہ دوسروں کی تاثیرات اور اعمال کے وارد ہونے کا محل ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ حصول اور زوال جو کہ نفع اور مضرت کیلئے ضروری ہے یہ اس بات کی ایک اطلاع ہے کہ اس حاصل ہونے والے نفع اور زائل ہونے والے ضرر کی حقیقت باری تعالیٰ میں موجود نہیں ہے پس جس طرح سے کہ ہر موصوف بالعرض کیلئے موصوف بالذات درکار ہے تو اسی اصول کے مطابق خدا کو دوسروں کی احتیاج لازم آئیگی اور خدا اس کا نام ہے کہ سب اسکے محتاج ہوں نہ کہ وہ کسی کا محتاج ہو۔ غرض وجود خداوندی اور اس کے کمالات تمام کے تمام اس

---

[1] اختیاری فعل میں چونکہ ارادہ ہوتا ہے لہٰذا اس کے کرنے سے پہلے یہ بھی پیش نظر ہوتا ہے کہ اس کام کی کیا غرض ہے لہٰذا غرض کا سمجھنا ضروری ہے لیکن غیر اختیاری فعل جو بغیر ارادہ ہو جاتا ہے اس میں پہلے غرض کا سمجھنا ضروری نہیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

اوصاف ذاتیہ باشند۔ ازیں تقریر طویل بوضوح انجامید
کہ ہر فعل اختیاری کہ از خداوند تعالیٰ شانہٗ بظہور آید از
تحریکات رحمت یا غضب باشد بلکہ غضب را ہم حسب
اشارہ **سبقت رحمتی علی غضبی** از توابع رحمت
انگاشتہ ہمہ را از تحریکات اولیہ رحمت باید دید۔ و در حق
مدفوع عنہ رحمت انگاشتہ بہ نسبت مدفوع ثانیا و بالعرض
غضب باید فہمید۔ مگر چوں قصد ایں جنبی است جانب سلب
کائنات نہ تنہا بوجہ لزوم عدم ممتنع بالغیر بود۔ بلکہ قطع نظر
از لزوم عدم علم ہمہ را بوجہ لزوم اعدام صفات دیگر از
رحمت و غضب و دیگر مبادی و سوابق و توابع و لواحق
آں نیز ممتنع بالغیر باشد۔ مگر چوں تسلیم ایں صفات در حق آں پاک
ذات ضروری است۔ چہ ایں ہمہ صفات وجودی است
و جملہ صفات وجودی در حق او تعالیٰ لوازم ذات۔ و
اوصاف ذاتیہ باشند زوہم عدم سابق است نہ اندیشہ
عدم لاحق بر تقدیر وقوع جانب سلب کائنات ہمہ ان
اجتماع نقیضین یعنی وجود علم و رحمت و غضب و غیرہا و اعدام
آں ہا لازم آمد و بوجہ عروض ایں اجتماع نقیضین کہ استحالہ
ذاتی بودن آں مسلم شد ہمہ ان آتش در کاسہ باشد۔ یعنی
مفاد ممتنع ذاتی و ممتنع بالغیر در خارج برابر آمد و فرق امکان
و امتناع فقط موجب امتیاز در علم باشد۔ مگر چوں وجہ امتناع
ایں قسم ممتنعات مخالفت اقتضاء رحمت و غضب بود ایں قسم
را محال عادی گویند۔ چہ عادت ہمیں اقتضاء اخلاق جمیلہ
را گویند۔ مگر عادت خداوندی را میسری بالاتر نباشد۔
ورنہ ہمہ ان محل عوارض بودن خداوند تعالیٰ شانہ کہ
مستلزم بالعرض بودن صفات و کمالات او تعالیٰ و
احتیاج او تعالیٰ بسوئے دیگراں است لازم آید۔ نظر
بریں سمجھ یہ آمد رحمت و غضب علی سبیل البدلیۃ وجوب

خدا تعالیٰ کی جانب میں اسکے ذاتی اوصاف میں سے ہونگے۔ اس
طویل تقریر سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ہر اختیاری فعل جو کہ خداوند
تعالیٰ شانہ سے ظہور میں آئے۔ خدا کی رحمت یا غضب کی تحریک سے
ہوگا۔ بلکہ غضب کو بھی حسب اشارہ میری رحمت غضب سے آگے بڑھ گئی
رحمت کے توابع میں سے خیال کر کے تمام افعال کو رحمت کی اولیں
تحریکات میں سے سمجھنا چاہئے اور اولاً مدفوع عنہ کے حق میں رحمت
خیال کر کے مدفوع کی بہ نسبت دوسرے ہیں اور بالعرض غضب
سمجھنا چاہئے مگر جب قصد یوں ہے تو کائنات کی جانب سلب
یعنی عدم وجود نہ صرف خدا کے علم کا عدم لازم آنے کی وجہ سے
ممتنع بالغیر ہوگی بلکہ اس میں عدم علم کے لزوم سے قطع نظر دوسری
صفات یعنی رحمت غضب اور ان کے دوسرے مقدمات، توابع اور
لواحق کے عدم لازم آجانے کی وجہ سے بھی ممتنع بالغیر ہوگی۔ گرچہ کہ خدا کی
اس پاک ذات کے حق میں ان صفات کا ماننا ضروری ہے۔ کیوں کہ
یہ تمام صفات وجودی ہیں اور وجودی صفات تمام کے تمام اس بلند
شان کے حق میں لوازم ذات اور اوصاف ذاتیہ ہوتے ہیں نہ عدم سابق
کا وہم ہے اور نہ عدم لاحق کا۔ کائنات کے جانب سلب کے واقع
ہونے کی تقدیر پر وہی اجتماع نقیضین یعنی علم اور رحمت اور غضب
وغیرہا کا وجود اور ان کا اعدام (معدوم کرنا) لازم آیا اور اس اجتماع
نقیضین کے عارض ہونے کی وجہ سے کہ اس کے ذاتی ہونے کا استحالہ مسلم
ہوگیا وہی آتش در کاسہ والا معاملہ ہوگا یعنی خارج میں ممتنع ذاتی اور ممتنع
بالغیر کا مطلب برابر ہوگیا اور امکان اور امتناع کا فرق صرف علم میں
امتیاز کا باعث ہوگا گرچہ کہ اس قسم کے ممتنعات کو بھی امتناع
رحمت اور غضب کے اقتضا کی مخالفت تھی اس لئے اس قسم کو محال عادی
کہیں گے کیونکہ اسی قطعی عادتوں کے اقتضاء کو عادت کہتے ہیں مگر خدا کی
عادت کیلئے کوئی بالاتر تبدیل کرنے والا نہیں ہوتا ہے ورنہ خدا اور تعالیٰ
شانہ کا وہی محل عوارض ہونا ہوگا کہ اس خدا تعالیٰ کے صفات اور کمالات
کے ذریعہ صرف بالعرض ہونے اور دوسروں کی طرف اس بلند شان والے

toobaa-elibrary.blogspot.com

تبدل و تغیر کی بدیگری اگر باشد از زیر او باشد۔ یعنی ایں تغیر و تبدل منتسب بعلل فاعلی نشود۔ بلکہ انتساب آں بعلۃ قابل باید فہمید۔

القصہ ہر کرا محل و قابل رحمت دیدند آں را نواختند و ہر کرا مورد غضب فہمیدند از نظر انداختند نظیریں جائیکہ ایں عملی است آنجا امکان نبود و جائیکہ آں امکان دارد ایں راہ نبود۔

مثال و ایں بداں ماند کہ شخصی مکانی ساختہ و از ہر جانب طرح طرف دالان و دیوار آں نصب کرد و یک طرف پاخانہ و موریچہ خانہ را نہاد و باز نظر کرد کہ ایں در خور ایں کار است و آں شایستۂ آں اطوار۔ پس چناں کہ بحکم طبع تغیر ایں وضع ممکن نیست مگر آنکہ طبیعتش برگردد یا کسی و جابری و یا جبر کنانند چنیں وضع مقررہ خداوندی را تغیری نباشد۔ و ظاہر است کہ نہ انقلاب اخلاق خداوندی متصور است و نہ اکراہ کسی برو ممکن۔ ورنہ ہمچناں فساد کہ معروض شد لازم آید۔ الغرض صورت از امکان ذاتی محال عادی و ممتنع بالغیر توقع وقوع آں مخالف وضع مقررہ ہمچناں باشد کہ قطع نظر از فساد عقل و طبیعت بانی مکان و اکراہ دیگراں براں وقوع بول و براز در دالان و نشست و برخاست و خفتن و خسپیدن در پاخانہ ازاں۔

اکنوں وقت آنست کہ از نتیجۂ ایں تطویل کہ بظاہر لاطائل می نماید مطلع گردانم۔

مخدوم من! از امکان چیزی و وقوعی امکان آں بودن دگر

کے محتاج ہونے کو مستلزم ہے لازم آتا ہے۔ اس بنا پر رحمت اور غضب کے باری باری انسانوں پر اترنے کا ذریعہ اور رحمت سے غضب یا غضب سے رحمت کے بدلنے کا موجب اگر ہوگا تو اس کے نیچے کی جانب یعنی مخلوق سے ہوگا یعنی یہ تغیر اور تبدیلی فاعلی علتوں کی طرف منسوب نہ ہوگی بلکہ اس تغیر و تبدل کا انتساب علت قابلی[1] کی طرف سمجھنا چاہئے۔

مختصر یہ کہ جس کسی کو اللہ تعالیٰ نے رحمت کے قابل اور اس کا محل دیکھا اس کو نواز دیا اور جس کسی کو غضب کے نازل ہونے کے قابل سمجھا اسکو نظر سے گرا دیا نظیریں جس جگہ رحمت ممکن ہے وہاں غضب کا امکان نہیں اور جس جگہ غضب کا امکان ہے وہاں رحمت کا گذر نہیں ہوتا۔

مثال اور یہ اسی طرح ہے کہ ایک شخص نے ایک مکان بنایا اور ہر طرف کے ایک نیا انداز اختیار کیا۔ اس مکان کی ایک طرف دالان اور دیوار تعمیر کی اور ایک طرف پاخانہ اور بدرو بنا دیا اور پھر دیکھا کہ یہ دالان اسی جگہ کے لائق ہے اور وہ پاخانہ اسی جگہ کے قابل ہیں جیسا کہ طبیعت کے حکم کے مطابق اس بناوٹ کو تغیر ممکن نہیں ہے الا یہ کہ اسکی طبیعت ہی بدل جائے یا کوئی مجبور کرنے والا اور زبردست جبر بدلوا دے تو دوسری بات ہے۔ ٹھیک اسی طرح خداوند تعالیٰ کی مقرر کی ہوئی بناوٹ میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اور خود ظاہر ہے کہ نہ تو خداوندی عادات میں تبدیلی متصور ہے اور نہ کسی کی زبردستی اس پر ممکن ہے ورنہ وہی فساد جو عرض کیا لازم آتا ہے۔ اس صورت میں اس محال عادی اور ممتنع بالغیر کے ذاتی امکان کی وجہ سے اس مقررہ بناوٹ کے مخالف پیش آنے کی توقع ایسی ہی ہوگی جیسا کہ اس مکان کے بنانے والے کی طبیعت اور عقل کے فساد اور دوسروں کے اسکو مجبور کرنے سے قطع نظر پیشاب پاخانہ دالان میں اور بیٹھنا اور لیٹنا پاخانہ میں ہو۔

اب وہ وقت آن پہنچا ہے کہ اس طویل مضمون کے نتیجے سے کہ بظاہر غیر مفید معلوم ہوتا ہے آپ کو مطلع کروں۔

میرے مخدوم! کسی چیز کے ایک ہرگز ممکن ہونے سے کسی دوسری چیز کا

www.kitabosunnat.org

---

[1] جو تبدیل کی استعداد رکھے اسکو علت قابلی کہتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اسکو مادہ کہتے ہیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

لازم نیاید۔ مگر مراد ما ایں وقت از امکان ذاتی نیست کہ آں ہر دو را ہاں است۔ بلکہ غرض آنست کہ امتناع از ہر قسم کہ باشد بالذات یا بالغیر مرتفع نشود۔ و پیش ایں کہ افعال را بعادات گرہ دادہ اند و عادات ہمیں اقتضاءات طبائع و اخلاق را گویند۔ و چہ دم معروض شد کہ اخلاق خداوندی را تغیری ممکن نیست۔ یعنی ایں امر متوان شد کہ آورد اخلاق از محل خود تجاوز نماید۔ پر رحمت خداوندی عقلاً مقتضی اثابت صالحان است و غضب و تعالیٰ مقتضی تعذیب کافراں چوں ایں علل مقتضیہ بالفعل باشند معلومات ایں با ضرور بروی کار آیند۔ ایں نخواہد شد کہ کافراں را برحمت نوازند و مطیعاں را بغضب دور سازند یا نہ بر ایشاں غضب ہا و نہ بر وشاں رحمت باشد۔ گوئی حد ذاتہ بحساب امکان ذاتی ایں ہمہ ممکن باشد۔ الغرض توقع انقلاب وضع و تبدیل نوشتہ مقررہ عادات نتواں داشت۔ مگر چوں عادات و اخلاق را در تحرکی خود نظر بمحل قابلیت است و ملکات و قوی را در فعلیت خود لحاظ معروض مناسب۔ اگر معروض و محل یکی از ملکات و قوی و قابل یکی از اخلاق پس از مرور دہور نباشد تحرکی۔ آں خلق و فعلیت آں ملکہ و قوہ ضروری است و در نظر حقیقت شناساں انقلاب عادۃ و اخراق آں نیست۔ آری ظاہر بینان را از عجائب و غرائب و خوارق نظر آید۔

فرض کنیم ہر عالم بندہ خدا تعالیٰ و امت رسول صلی اللہ علیہ وسلم باشند و تا زمانہ دراز ہر سہ یک لحظہ ہم در پی ہوا و ہوس نروند و پس از انقضاء ایں قرن دراز شخصے بمقتضائے بشریت مبتلا گناہی خود و آں وقت بحکم

وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ

بمصیبتے گرفتار آید ایں گرفتاری پس ازاں کہ تا ایں زمانہ

امکان لازم نہیں آتا مگر میری مراد اس وقت مذکورہ امکان امکان ذاتی نہیں ہے کہ وہ ہر وقت یکساں ہوتا ہے بلکہ غرض یہ ہے کہ جس قسم کا بھی امتناع بالذات یا بالعرض ہو مرتفع نہیں ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ افعال کو عادات کے ساتھ باندھ دیا ہے اور عادات انہی طبیعتوں کے تقاضوں اور اخلاق کو کہتے ہیں اور ابھی عرض کیا گیا کہ اخلاق خداوندی میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے یعنی یہ بات نہیں ہو سکتی کہ اللہ تعالیٰ کے اخلاق اپنی جگہ سے تجاوز کر جائیں کیونکہ خداوندی رحمت عقلی طور پر نیکیوں کو ثواب دینے کا تقاضہ کرتی ہے اور اللہ تعالیٰ کا غضب، کافروں کو عذاب دینے کا مقتضی ہے جب یہ تقاضہ کرنے والی علتیں اپنے حال پر ہوں گی تو ان کے معلومات بھی ضرور بروئے کار آئیں گے یعنی ہو گا کہ کافروں کو تو رحمت سے نوازیں اور فرمانبردار مومنین کو غضب کے باعث دور کر دیں یا نہ ان پر غضب ہو اور نہ ان پر رحمت ہو اگرچہ حد ذاتہ ذاتی امکان کے حساب سے اللہ کیلئے یہ تمام امور ممکن ہیں غرض یہ کہ وضع کے بدلنے کی توقع اور مقررہ نوشتے کی تبدیلی کی توقع عادتوں میں نہیں ہوتی مگر جب عادات اور اخلاق کو اپنے بدلنے میں محل قابل پر نظر ہے اور ملکات اور قوتوں کو اپنی فعلیت میں معروض کا لحاظ مناسب ہے تو اگر قوی اور ملکات میں سے کسی ایک کا محل و معروض اور اخلاق میں سے کسی ایک کا قابل مدتوں اور زمانوں کے گذرنے کے بعد ظہور کرے تو اس خلق کی حرکت اور اس قوت اور ملکہ کی فعلیت بھی ضروری ہے اور حقیقت شناس لوگوں کی نظر میں یہ کوئی انقلاب عادت یا خلاف عادت نہیں متصور ہو گا۔ ہاں ظاہر بینوں کو اس میں عجائب و غرائب اور خلاف عادت چیز نظر آئیں گی۔

فرض کریں کہ تمام عالم خدا تعالیٰ کا بندہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت ہوں اور عرصہ دراز تک ایک لحظہ کے لئے بھی یہ لوگ خواہشات نفس کے پیچھے نہ گئے لیکن ایک مدت دراز کے بعد کوئی شخص بشریت کے تقاضے کے ماتحت کسی گناہ میں مبتلا ہو جائے اور اس وقت تمہیں جو مصیبت پہنچے وہ تمہارے گناہوں کی وجہ سے پہنچی کسی مصیبت میں گرفتار ہو جائے تو اسکی گرفتاری اس کے بعد کہ اس

toobaa-elibrary.blogspot.com

این قسم مصیبت را بوجہ عدم علتش ندیدہ بودند در نظر کوتہ نظراں امری خارق مینماید اما آنکہ معروض احقر را بدل دارد و این را نیز یکی از عادات شمارد نہ از خوارق عادات۔ آری ہر گفتن او ہم اگر بہ زبانی عوام آں را خارق نام نہند زیادہ از اختلاف لفظے نبود۔ ہمیں سان خلق جہالت را باید دید کہ نہ ہر دم توقع وقوعش باید داشت و نہ ہر لحظہ منتفی باید پنداشت وجہی کہ رہزن ممتنع ذاتی اعنی اجتماع النقیضین بود بعدہ اتم در ممتنع بالغیر موجود است۔ اگر فرق است ہمیں است کہ ایں داخل در احاطۂ قدرت است۔ و آں خارج ازاں۔

تفصیل اجمال داخل در احاطۂ قدرت و خارج از قدرت

تفصیل ایں اجمال ایں کہ صفات دیگر حاکم بر ارادہ ہستند نہ برعکس

اعنی محرک ارادہ ہمیں اخلاق و عادات پائشند و حاکم را غلبہ و سبقت بر محکوم ضرور است و قوت و شوکت آں ازاں بدیہی و ایں جا در صورت تجویز اجتماع النقیضین وجود ارادہ و عدم آں ہر دو لازم می آمدند نہ در اجتماع نقیضین ہیچ نقصانی نبود۔ اگر فرض کنند کہ در آں واحد ارادہ بہر دو نقیضین متعلق مے تواں شد و تکوّن آں موجب عدم ارادہ نیست ہر کس بر تسلیم ایں قضیہ سر فرود می آورد۔ مگر چوں اجتماع ارادہ و عدم آں محال است اجتماع صفات حاکمہ بر ارادہ و اعدام آں چگونہ بفہم خواہد آمد۔ ہاں چوں قطع نظر از زیر و بالا کنند ارادہ بذات خود از تعلق بامثال ایں امور انکار ندارد۔

بالجملہ از خلق جہالت ابتداءً توقع خلق آں وقت ادعاء انبیاء کرام علیہم السلام و نواب اوشاں از جہالت زمانے تک اہل زمانہ نے اس قسم کی مصیبت کو اسکی علت کے نہ ہونے کے باعث نہیں دیکھا تھا وہ نا سمجھوں کی نظر میں خلاف عادت معلوم ہوتا ہے لیکن جو شخص احقر کے بیان کو دل میں محفوظ رکھیگا تو وہ سمجھنے کو بھی عادات الٰہیہ میں سے ایک عادت شمار کرے نہ کہ خلاف عادات خداوندی میں سے۔ ہاں اگر صرف برائے نام وہ بھی اگر عوام کے ہم زبان ہو کر اس کا نام خارق رکھے تو لفظی اختلاف سے زیادہ معاملہ نہیں ہے۔ اسی طرح جہالت کے پیدا کرنے کے متعلق دیکھنا چاہئے کہ نہ تو اس جہالت کے واقع ہونے کی ہر وقت توقع رکھنی چاہئے اور نہ ہر وقت اسکو ناممکن ہی سمجھنا چاہئے بوجہ کہ ممتنع ذاتی یعنی اجتماع نقیضین کی راہ مارتی ہے وہ وجہ جو اتم ممتنع بالغیر میں موجود ہے اگر فرق ہے تو یہی ہے کہ یہ قدرت کے احاطہ میں داخل ہے اور وہ اس سے خارج ہے۔

احاطۂ قدرت میں داخل اور قدرت سے خارج ہونے کے اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ دوسری صفات ارادے پر حاکم ہوتی ہیں نہ ارادہ صفات پر حاکم ہوتا ہے یعنی ارادے کو حرکت میں لانے والے ہمیں اخلاق و عادات ہوتے ہیں اور حاکم کو محکوم پر غلبہ اور سبقت ضروری ہے اور حاکم کی قوت اور شوکت محکوم کی بہ نسبت واضح ہے اور یہاں اجتماع نقیضین کی صورت میں ارادے کا وجود اور اس کا عدم دونوں لازم آتے تھے ورنہ اجتماع نقیضین میں کوئی بھی نقصان نہ تھا اگر فرض کریں کہ ایک آن میں دونوں نقیضوں کے ساتھ ارادہ متعلق ہو سکتا تھا اور اس کا ہونا عدم ارادہ کا موجب نہیں ہے تو ہر شخص اس قضیے کو ماننے کے لئے سر تسلیم خم کر دیگا۔ مگر چونکہ ارادہ ہونے اور ارادہ نہ ہونے کا جمع ہونا محال ہے تو ارادہ پر حکومت کرنے والی صفات کا وجود اور ان کے عدم کا اجتماع کس طرح سمجھ میں آئے گا۔ ہاں اگر زیر و بالا سے قطع نظر کریں تو ارادہ بذات خود ان جیسے امور کے ساتھ تعلق سے انکار نہیں رکھتا۔

الحاصل جہالت کے ابتداء میں پیدا کرنے سے اس کے پیدا کرنے کی توقع انبیاء علیہم السلام اور ان کے نائبین کے معجزات کا دعویٰ

toobaa-elibrary.blogspot.com

است این محل دیگر است و آن محل دیگر۔ این قابل دیگر و آن قابل دگر۔ این را بدان قیاس کردن دالان را برابر پاخانہ گردانیدن است و محبوب و مبغوض را برابر فہمیدن چنانچہ با محبوب و دوست عادتی دیگر است و با مبغوض و دشمن عادتی دیگر۔ این نیست کہ عادت واحد است۔ نفع رسانی مثلاً یا ضرر رسانی خلاف آن کردن از عادت خود برگشتن است۔ ہمیں طور کسانیکہ سر نیاز بر زمین معبودیت نہادہ دیگراں را نیز بسوی او خوانند عادتی دیگر است و با کسانیکہ مادہ اوشاں را بقالب کفر ریختہ بشکل نافرمانی آمیختہ اند عادتی دیگر عادت خلق جہالت و کفر را ابتداءً قبیح نتواں گفت و تغیر عادت اولی را اگرچہ بظاہر ہم رنگ عادت ثانیہ نماید قبیح گفتن بذمہ ہر فاعل ضرور۔

تفصیل اجمال

تفصیل این اجمال آنکہ اتصاف متصف را روبدو سو باشد۔ یکی فاعل دوم مفعول باعتبار اول صفت فاعل باشد و باعتبار ثانی صفت مفعول مگر وقتیکہ کہ اتصاف مفعولی ملحوظ نظر باشد قبیح یا حسن ہر چہ ملحوظ نظر و مقصود بود در ہر فعل لحاظ آں پیش نظر باید داشت مثلاً در زمینی مکانی زیبا اگر بنا کردن خواہند باید کہ محاسن آں مکان تا معتد بہ مرعی دارند۔ ہر فعلیکہ کنند بہمیں غرض کنند۔ لیکن پیدا است کہ حسن مجموعہ چیز دیگر است و حسن فرادیٰ فرادیٰ اجزاء چیز دیگر۔ پاخانہ و بدر روئی حد ذاتہ قبیح است لہٰذا بہ نسبت مکان از جملہ محاسن و ضروریات۔ اگر مکانی باشد و این قسم اشیاء و نباشند در نقصان آں مکان و قبح آں بیچ تاملی نباشد ہمچنیں خط و خال را اگر تنہا بنگرند حسنی دراں نیست و اگر بہ نسبت مجموعہ بنگرند این ہمہ معائب موجب حسن و منجملہ محاسن باشند پس اگر تصویر حسینی بر کاغذ کشند اگر ابرو، مژگاں و خانہ خال

کردنے کے وقت نادانی کو یہ ہے یہ دوسرا محل ہے اور وہ دوسرا محل۔ یہ دوسرا قابل ہے اور وہ دوسرا قابل۔ اس کو اس پر قیاس کرنا، دالان کو پاخانے کے برابر کرنے کی طرح ہے اور محبوب اور مبغوض کو برابر سمجھنا ہے۔ چنانچہ محبوب اور دوست کیساتھ اللہ تعالیٰ کی دوسری عادت ہے اور مبغوض و دشمن کیساتھ دوسری عادت۔ یہ نہیں ہے کہ عادت ایک ہی ہے۔ مثلاً نفع رسانی یا اس کے خلاف ضرر رسانی اپنی عادت سے لوٹنا ہے۔ اسی طرح جو لوگ کہ عبادت کی زمین پر بندگی کا سر رکھ کر دوسروں کو بھی خدا کی طرف بلائیں دوسری عادت ہے اور ان لوگوں کے ساتھ کہ انکے ماتھے کو کفر کے پنجے میں ڈھال کر نافرمانی کی صورت میں بنایا ہو کوئی دوسری عادت ہے جہالت اور کفر کی پیدائش کی عادت کو ابتدا میں برا نہیں کہہ سکتے اور پہلی عادت کے تغیر کو اگرچہ ظاہر میں دوسری عادت کی مانند دکھائی دیتی ہے قبیح کہنا ہر فاعل کے ذمہ ضروری ہے

تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ متعدی افعال (جو مفعول کو بھی چاہتے ہیں) کا رخ دو طرف ہوتا ہے۔ ایک فاعل کی طرف دوسرے مفعول کی طرف۔ اول یعنی فاعل کے اعتبار سے وہ فاعل کی صفت ہوتا ہے اور دوسرے یعنی مفعول کے اعتبار سے مفعول کی صفت ہوتا ہے مگر جس وقت اتصاف مفعولی پیش نظر ہو تو اچھائی یا برائی جو کوئی بھی پیش نظر اور مقصد ہو تو ہر فعل میں اس کا لحاظ پیش نظر رکھنا چاہئے۔ مثلاً اگر کسی زمین میں خوبصورت مکان اگر بنانا چاہیں تو چاہئے کہ اس مکان کی خوبیوں کو جتنی الامکان ملحوظ رکھیں جو کام بھی کریں اسی غرض سے کریں۔ لیکن ظاہر ہے کہ تمام چیزوں کا مجموعی حسن اور چیزوں اور اجزاء کا تناسب حسن دوسری چیز ہے پاخانہ اور پانی کی نالی فی حد ذاتہ بری ہیں لیکن بہ نسبت مکان کے خوبیوں اور ضروریات میں سے ہے۔ کیونکہ اگر کوئی مکان ہو اور اس میں اس قسم کی چیز (پاخانہ اور بدرو) نہ ہوں تو اس مکان کے نقصان اور قبح میں کسی شخص کو بھی کوئی تامل نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر خط و خال کو اگر تنہا تنہا دیکھیں تو اس میں کوئی حسن نہیں ہے اور اگر مجموعے کی نسبت سے دیکھیں تو یہ سب خوب حسن

toobaa-elibrary.blogspot.com

را بگذارند یا لیقین آں تصویر از درجۂ حسن ساقط گردد و بچشمیں اگر تصویر اسپ و گاؤ شتر و گرگ بکشند می باید کہ دُم بر سرین و شاخ بر سر نیز نقش باید بست و اگر اتفاقاً ایں قسم اعضاء را بگذارند آں تصویر را ناقص باید فہمید و معیب باید پنداشت۔ لیکن ہمیں دُم و شاخ اگر بر سرین نقاش و سر مصور تصویر کند حسن صورت او برہم شود۔

اکنوں می باید شنید کہ خلق جہات و کفر در عالم و قلوب عالم صفت منفی است ایں جا نظر بر حسن مجموعہ عالم است کہ اشارات نقلیہ و ہم اشارات عقلیہ بر آں شاہد است۔ اگر از نقل پرسند بر جملہ

فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ

نظر باید انداخت و از خصوص خلق لفظ اطلاق مفہوم ایں جملہ را از دست نباید داد۔ غرض ایں صفت احسنیت خالقیت او تعالیٰ نیز با ہمچو دیگر صفات او تعالیٰ ثابت و قدیم است۔ نظر بریں در ہر خلق احسنیت مذکورہ را مدخلی یقینی بود۔ آں مجموعہ عالم بود یا فرادی فرادی من وجہ چہ ہیئت مجموعی با وشاں فقط در خور مراعات حسن او چنداں نیست کہ ہیئت مجموعی مجموعہ عالم چہ شخص اصغر را قدر و قیمت بر قدر او باشد و شخص اکبر را بر طبق وجود او و نزد عقل و اہل عقل ہم مقصود ہیئت اجتماعی باشد و اجزاء دگر اگر مطلوب باشند بالتبع و بالعرض باشند از زیر تا بالا ہمہ را بنگرند ہمیں قصد ہویدا است۔

در او دیہ مرکبہ مزاج مرکب مطلوب بود نہ مزاج فرادی فرادی ہر دو اا در بدن انسانی و انگہ ہیئت مجموعی مطلوب کا موجب اور منجملہ حواس کے نظر آئیں گے پس اگر کسی حسین کی تصویر کاغذ پر کھینچیں اور بھوں و پلک اور خط و خال کو چھوڑ دیں تو یقیناً وہ تصویر حسن کے حصے سے گر جائیگی۔ اسی طرح اگر گھوڑے، گائے، اونٹ اور بھیڑیئے کی تصویر کھینچیں تو ..... دُم، سرین پر اور سینگ سر پر متفرق کرنے چاہئیں اور اگر اتفاق سے اس قسم کے اعضا کو چھوڑ دیں تو اس تصویر کو ناقص سمجھنا چاہئے اور اس کو معیوب خیال کرنا چاہئے لیکن یہی دُم اور سینگ اگر تصویر بنانے والے کے سرین پر کھینچیں تو اس کی خوبصورتی برباد ہو کر رہ جائیگی۔

اب سننا چاہئے کہ دنیا میں اور دنیا والوں کے دلوں میں جہات اور کفر کی تخلیق منفی صفت ہے یہاں پر مجموعہ عالم کے حسن پر نظر ہے کہ علوم عقلی اور علوم نقلی کے اشارے اس پر گواہ ہیں اگر نقل کے متعلق پوچھیں تو جملہ

فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ

پر نظر ڈالنی چاہئے اور نقطے کی خاص پیدائش سے اس جملے کے عام مفہوم کو ہاتھ سے نہ دینا چاہئے غرض اس خدا تعالیٰ کے خالق ہونے کی صفت احسنیت بھی اس خدا تعالیٰ کی دوسری صفتوں کی مانند ثابت اور قدیم ہے اس کے پیش نظر ہر تخلیق میں مذکورہ احسنیت کو یقینی دخل ہے۔ خواہ وہ عالم کا مجموعہ ہو یا تنہا تنہا میں اور آپ ہوں کیونکہ ہماری اور تمہاری نوع کی حیثیت صرف اس کے حسن کی رعایت کے چنداں لائق نہیں ہے۔ جتنی کہ مجموعۂ عالم کے مجموعی حسن میں کیونکہ چھوٹے آدمی کی قدر و قیمت اس کے مرتبہ کے مطابق ہوگی اور بڑے آدمی کی قدر و قیمت اس کے وجود کے مطابق اور عقل اور اہل عقل کے نزدیک مجموعی ہیئت مقصود ہوگی اور دوسرے اجزاء اگر مطلوب ہونگے تو وہ تابع اور بالعرض مقصود ہونگے نیچے سے اوپر تک سب کو دیکھ لیں یہی قصہ نظر آتا ہے۔

کل اجزائے انسانی ہر قسم دواؤں سے مرکب مزاج مطلوب ہوتا ہے کہ ہر دوا کا علیحدہ علیحدہ مزاج۔ انسانی جسم اور شیرہ انسانی

toobaa-elibrary.blogspot.com

است نہ تنہا تنہا اعضاء و اجزاء۔ در مکان ہیئت مجموعی مطلوب است نہ علاحدہ علاحدہ دالان و باورچی خانہ وچنیں اشارات خداوندی براں شاہد در کلام اللہ موجود است۔ مے فرماید۔

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ

از لام لکم ہویدا است۔ ایں ہمہ بیک نوع بنی آدم تعلق دارند باز بعطف استوی براں وعطف سوّٰی بر استوی اشارہ بایں معنی فرمودند کہ عالم بالا نیز بہر کار روائی بنی آدم است۔ اندریں صورت ہمہ بیک سلک منتظم شدند و ہیئت اجتماعی مقصود افتاد۔ آری اگر ہر یکی را غرض و منفعتے دگر بودی یکے را با دیگرے تعلق نبودی تا ہیئت اجتماعی و لحاظ آں نوبت میرسید۔

الغرض ہم باشارات نقل و ہم بشہادات عقل نظر برمجموعہ و ہیئت اجتماعی اوست۔ اندریں صورت نظر کذب اگرچہ فی حد ذاتہ قبیح باشد اما حسن اضافی دابستہ بدامان آنہا است۔ چنانکہ خال سیاہ بر روئے رشک ماہ موجب ازدیاد حسن مے شود۔ و زلف پیچیدہ بچو مار سیاہ اگرچہ در حد حقیقت خود قبیح المنظر بود۔ اما بارو بے رشک ماہ خود آنچہ ربط و اتحاد دارد و در مزید حسن او ہر قدر کہ دخل دارد تا بیاں نیست

غرض حسن شخص اکبر ہم بچو شخص اصغر با اجتماع اضداد صورت بندد۔ چنانچہ ایں جا با اجتماع روئے سفیدہ و زلف سیاہ وغیرہ اشیاء علوم ہیئتے ایں زیبا پیدا شود۔ ہمچنیں در شخص اکبر با اجتماع ایمان و کفر و مومناں

کے اس پر پہنچنے سے مجموعی کیفیت مطلوب ہے نہ کہ تنہا تنہا انسانوں کے اعضا اور اجزا۔ اسی طرح مکان میں مجموعی ہیئت مقصود ہوتی ہے نہ کہ علیحدہ علیحدہ دالان اور باورچی خانہ اور اسی طرح اس پر خدا تعالیٰ کے اشارے اس پر گواہ کلام اللہ میں موجود ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

اللہ وہ ہے جس نے تمہارے لئے جو کچھ کہ زمین میں ہے تمام پیدا کیا۔ پھر وہ آسمان کی طرف متوجہ ہوا تو انہیں سات آسمان ٹھیک کر کے بنوائے۔

لَكُمْ کے لام سے ظاہر ہے کہ یہ کائنات کی تمام چیزیں بنی آدم کی نوع سے تعلق رکھتی ہیں پھر اس پر استوی کے عطف سے اور استوی پر سوّٰی کے عطف سے اس معنی کی طرف اشارہ کر دیا کہ عالم بالا (اوپر کی دنیا) بھی بنی آدم کی حاجت برآری کیلئے ہے اس صورت میں تمام ایک لڑی میں پرو دیئے گئے اور دونوں کی مجموعی صورت اللہ کا مقصود بنی۔ ہاں اگر ہر ایک کی کوئی اور غرض اور منفعت ہوتی تو ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہ ہوتا تاکہ اجتماعی ہیئت اور اس کے ملحوظ رکھنے کی نوبت پہنچتی۔

غرض قرآن کریم کے منقول اشاروں اور عقل کی شہادتوں سے پتہ چلتا ہے کہ مقصود خداوندی اس کی مجموعی ہیئت اور اجتماعی کیفیت ہے۔ اس صورت میں کفر اور کذب اگرچہ اپنی ذات کی حیثیت سے بری چیزیں ہیں لیکن اضافی حسن ان کے دامنوں سے وابستہ ہے جیسا کہ گال پر سیاہ تل کسی رشک ماہ حسین کے چہرہ پر حسن کی افزونی کا سبب ہوتا ہے اور پیچیدہ زلف سیاہ سانپ کی مانند اگرچہ اپنی حقیقت کی حد میں بدنما معلوم ہوتی ہے لیکن کسی چاند جیسے حسین کے چہرے کے ساتھ اس کا جوڑ بطور اتحاد ہے اور اسکے حسن کی زیادتی میں جس قدر کہ دخل رکھتا ہے بیان سے باہر ہے۔

غرض یہ ہے کہ شخص اکبر (یعنی عالم کا حسن ہر شخص اصغر (یعنی انسان وغیرہ) کی مانند اجتماع اضداد کے ساتھ صورت اختیار کرتا ہے چنانچہ یہاں روشن سفید اور زلف سیاہ جیسی معلوم اشیاء کے اضداد کے جمع ہونے سے ایک ہیئت (صورت) ہیئت پیدا ہو جاتی ہے اسی طرح شخص

toobaa-elibrary.blogspot.com

وکافران جمال بکمال آید۔ واز حسن باحسن گراید و باجتماع صدق وکذب وعلم وجہل نقشی پس زیبا پدیدار آید۔ وباقتران خیر وشر ونفع وضرر خوبی اُو از یک بہزار افزاید۔ لیکن اگر خود ایں صفات ذمیمہ را اختیار فرمایند مورد ذم وملام شوند۔ وایں تحمید وتسبیح او تعالیٰ اعنی جامعیت محامد وپاکیزگی از جملہ ذمائم کہ مسلم بہر اوست تعالیٰ شانہ ہمہ یک لخت غلط گردد۔ وپُر ظاہر است کہ تصدیق کاذب ودعوی صدق او نیز یکے از اکاذیب وافراد وکذب است۔ مثلاً فرض کنیم کہ زید سخن غلط گفت۔ اگر عمرو بتصدیق او برخاست وگفت کہ زید راست فرمود وایں سخن او صحیح ودرست است ہر کہ مادہ عقل دارشتہ باشد اگر از حقیقت حال آگاہ است بلا تامل خواہد گفت کہ عمرو دروغ مے گوید۔ چہ ایں قول نیز کہ فلاں کس راست مے گوید یا دروغ، قضیہ ایست ہمچو قضایا احتمال صدق وکذب ہمچناں دارد کہ دیگر افراد قضیہ۔ قائلش را ہمچناں بصدق وکذب وصف تواں کرد کہ قائلان دیگر اقوال را ازیں تقریر واضح شدہ باشد کہ تصدیق کاذب بقول باشد یا بفعل مستلزم کذب مصدق است۔ چہ ہر چہ دلالت بر معنی قضیہ کند ہماں را قضیہ گویند تخصیص الفاظ چیست۔

امام رازی دربارۂ معجزہ

وازیں جا است آں کہ امام رازی ماخذ ایں سخن را بجواب ہمہ شبہات کافی فہمید۔

الغرض بلحاظ اتصاف مفعولی خلق جہالت وکفر وفسق وکذب ودیگر ذمائم مستلزم ہیچ ذم در حق خالق نمی تواں شد۔ اتصاف مفعولی بصفتی مستلزم اتصاف

اگر (دنیا) میں ایمان اور کفر اور مومنوں اور کافروں کے جمع ہو جانے سے خوبصورتی کمال کو پہنچ جاتی ہے اور ان کے باہم ملنا پہلے سے زیادہ اچھے کی طرف رغبت بڑھتی ہے اور صدق وکذب اور علم وجہل کے جمع ہو جانے سے بہت خوبصورت نقش ظہور میں آتا ہے، اسی طرح خیر وشر اور نفع وضرر کے اکٹھے ہونے سے اس چیز کی خوبی ایک ہزار گنا ہو جاتی ہے لیکن اگر لوگ ان بری صفتوں کو خود اختیار کریں تو مذمت اور ملامت کا نشانہ بن جائیں گے اور اس خدا تعالیٰ کی حمد کرنا اور تسبیح پڑھنا یعنی خوبیوں کی جامعیت اور تمام برائیوں سے پاکیزگی جو اس کیلئے مسلم ہے یہ تمام کی تمام یک لخت غلط ہو جائیگی اور خوب واضح ہے کہ کاذب کی تصدیق اور اس کے جھوٹے کا صدق بھی کذب کی قسموں اور اکاذیب میں سے ایک کذب ہے۔ مثلاً اگر ہم فرض کریں کہ زید نے ایک غلط بات کہی تو اگر عمرو اسکی تصدیق کیلئے اٹھ کھڑا ہوا اور کہنے لگا کہ زید نے سچی کہا اور زید کی یہ بات صحیح اور درست ہے تو ہر عقل کا مادہ رکھنے والا گروہ حقیقت حال سے آگاہ ہے تو بلا تامل پکار اٹھیگا کہ عمرو جھوٹ کہتا ہے یہ کہنا کہ قول بھی کہ فلاں شخص درست کہتا ہے یا جھوٹ کہتا ہے۔ ایک قضیہ ہے جو بدو کے بالقضایا کی طرح سچ اور جھوٹ کا ایسا ہی احتمال رکھتا ہے جیسا کہ قضیہ کے دو کہنے والے افراد۔ اس کے کہنے والے کو صدق اور کذب سے متصف کر سکتے ہیں جیسا کہ دو کہنے والوں کے کہنے والوں کو۔ اس تقریر سے واضح ہو گیا ہوگا کہ جھوٹے کی تصدیق خواہ قول سے ہو خواہ فعل سے۔ تصدیق کرنے والے کو جھوٹ کا مستلزم ہے۔ کیونکہ ہر جملہ قضیہ کے معنی پر دلالت کرتی ہے اسی کو قضیہ کہتے ہیں۔ الفاظ کی خصوصیت کیا ہے۔

معجزے کے بارے میں امام رازی کا معاملہ

اور یہیں سے یہ بات طے ہو گئی ہے کہ امام رازی نے اس بات کے ماخذ کو تمام شبہات کے جواب میں کافی سمجھا۔

الغرض اتصاف مفعولی کے لحاظ سے جہالت، کفر، فسق، کذب اور دوسری برائیوں کی تخلیق خالق کے حق میں کسی برائی کو مستلزم نہیں ہوتی۔ کسی صفت کے ساتھ اتصاف مفعولی

toobaa-elibrary.blogspot.com

فاعل علی الدوام نیست۔ اگر نقاشی نقش زیبا یا نازیبا بر دیوار کشد زیبائی یا نازیبائی صفت ہمان نقش است۔ یا بوجہ خوش نمائی یا بر نمائی صفت قرطاس اما بایں وجہ نقاش بد منظر را خوش پیکر نتواں گفت۔ واگر خوش پیکر است بد منظر نخواہد گردید۔ باقی تفریق ایں امر کہ کدام صفت ازاں طرف بایں طرف مے رسد و کدام صفت ازاں ایں است و کدام ازاں آں بوجہ قلت فرصت نمی تواند۔ اما تقریب عرض مثالی اشارہ بآں کردہ مے رود۔

مثال آفتاب تاباں اگر بہ تنویر ارض حبلوہ آرای چرخ گرداں شود نور ایں حیث ھُو ازاں طرف آید۔ اما مرتبۂ اتصاف ذاتی و لوازم آں از جائے خود قدم نہ بر دارد۔ و ایں طرف اگرچہ نور ساز آفتاب رسید اما تربیع و تثلیث وغیرہ تقطیعات، کہ بمقتضاء اشکال ضمن خانہا و منافذ نور بر روئے ایں نور فانض لاحق شود ہمہ ازیں طرف است۔ آفتاب کہ فاعلی تنویر است ازیں گونا گونی بر تر است۔ گو ہمہ از نور افشانیش بظہور آید۔ لیکن چناں کہ اتصاف مفعولی مستلزم اتصاف فاعلی نیست، آری نظر بہ قدر تش سرمایہ مدح او باشد خصوصاً و تفکیک اتصاف مفعولی بصفتی کہ حسن باشد آں صفت فی حد ذاتہ یا قبیح موجب حسن مجبور شود ہمچناں اتصاف فاعلی بصفتی کہ قبیح بود موجب ذم و لوم فاعل شود۔ و جہش خود ظاہر است یعنی قبح صفت مفروض و مسلم باز بجانب موصوف اعنی فاعل ترکب نیست تا احتمال مداخلت وصف قبیح در حسن ہیئت اجتماعی باشد۔ بجز آنکہ فاعل ہم گرفتار سزاء فعلی خود باشد۔

عام طور پر اتصاف فاعلی کو مستلزم نہیں ہے اگر کوئی نقاش اچھا یا برا نقش دیوار پر کھینچے تو زیبائی یا نازیبائی اسی نقش کی صفت ہوگی یا خوش نمائی اور بد نمائی کیوجہ سے کاغذ کی صفت ہوگی۔ لیکن اس وجہ سے یہ صورت نقاش کو خوبصورت نہیں کہہ سکتے۔ اور اگر نقاش خوبصورت ہے تو بہ نقش کیوجہ سے بدصورت نہیں ہو جائیگا باقی اس امر میں فرق کرنا کہ اس طرف سے اس طرف کو کونسی صفت پہنچتی ہے اور کونسی صفت اسکی اپنی ہے اور کونسی اس کی جانب سے، قلت فرصت کی وجہ سے نہیں بتا سکتا لیکن اس کے قریب کرنے کے لئے ایک مثال کے ذریعہ اسکی طرف اشارہ کیا جاتا ہوں۔

مثال روشن آفتاب اگر زمین کو منور کرنے کیلئے گھومنے والے آسمان پر جلوہ گر ہو تو نور اس حیثیت سے کہ وہ نور ہے اس طرف سے آئیگا۔ لیکن اتصاف ذاتی اور اسکے اور اس کے لوازم اپنی جگہ سے حرکت نہیں کریں گے اور زمین کی طرف اگرچہ نور آفتاب سے پہنچا ہے لیکن مربع اور مثلث وغیرہ قطعہ شدہ شکلیں جو کہ گھروں کے منہوں کی شکلوں اور اس نور فائض کے اوپر نور کے منافذ کے مقتضا کی بناء پر لاحق ہوتی ہیں یہ سب شکلیں اسی زمین کی طرف سے ہیں۔ آفتاب جو کہ تنویر کا فاعل ہے اس گونا گونی سے بلند ہے اگرچہ یہ سب شکلیں اسی کی نور افشانی سے ظہور میں آتی ہیں لیکن جیسا کہ اتصاف مفعولی، اتصاف فاعلی کو مستلزم نہیں ہے ہاں اسکی قدرت پر نظر رکھتے ہوئے اسکی مدح کا سزاوار ہونا خصوصاً اس وقت جبکہ اتصاف مفعولی کسی اچھی صفت کیساتھ ہو تو وہ صفت فی حد ذاتہ حسن ہو یا قبیح مجموعے کے حسن کا موجب ہوتا ہے اسی طرح اتصاف فاعلی اس صفت کیساتھ جو قبیح ہو فاعل کی مذمت اور ملامت کا موجب ہوگی۔ اس کی وجہ خود ظاہر ہے یعنی فرض کی گئی امر مسلم صفت کا قبیح ہونا موصوف یعنی فاعل مرتکب کی جانب نہیں ہے تاکہ ہیئت اجتماعی کے حسن میں بسبب وصف کی مداخلت کا احتمال ہو سکے۔ سوائے اس کے کہ فاعل بھی اپنے فعل کی سزا میں گرفتار ہو جائیگا وہ کیا ہوگا۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

باقی ماند ایں کہ در کذب قبح چیست ہر چند ایں سوال ازاں کس متصور است کہ فطرت مستقیم دارد نہ سلیم و طبع واژگوں (دارد) نہ مستقیم۔ اما ما نیز نظر بمصلحت چند خامہ رامی فرسائیم۔

بودن صدق وکذب اول در علم

صدق وکذب اول در علم باشد یعنی ہر چہ دانستہ اند راست دانستہ اند دریں مرتبہ صدق کمال است چہ خبر از صفتی وجودی اعنی صفت العلم مے دہد و ہم چنیں کذب نقصان زیرا کہ مشعر بعدم آں است و آں مستلزم نفی اصل وجود وکمال آں۔ چہ ایں ہر صفات وجودی از لوازم ذات وجود یعنی ما بہ الموجودیت اند و پیدا است کہ لوازم ذات، عام از ذات نباشند ورنہ قعد وعلل بہر یک معلول لازم آید۔ چہ لوازم ذات معلول ذات باشند و ظاہر است کہ قوارد وعلل ہم متنع است وکار پردازی یکی دیگر کار دیگر نیز ممنوع۔ اوّل ازاں جہت کہ اجتماع المثلین فی محل واحد اعنی اجتماع ذی صورتین فی صورۃ واحدۃ و اجتماع نوعین فی شخص واحد یا اجتماع الجنسین فی فصل واحد لازم آید۔

وثانی ازاں جہت کہ تخلف معلول از علت اقرار بہ مرادف۔ یا بمجملہ لوازم ذات عام از ملزوم خود نبوند و ایں طرف موجودیت ذاتی خود مستلزم علم بذات خود است و ہمیں است کہ بہر ثبوت علم ضرورت وجود اول افتاد۔ اگر اقتضاء ذاتی بیان نبودی بلکہ اتصاف بالعرض بودی مجموع دیگر موضوعات بالعرض وجود نیز واسطہ تعقل عوارض خود وموقوف علیہ آں نبودی۔ نظر بریں از کذب فی العلم عام العلم یعنی ما بہ العلم اعنی صفت کاشفہ لازم آید۔ چہ تحقق معلومات بطور یکہ فرض کنند خواہ بحقیقت یا باندراج واندماج

باقی رہی یہ بات کہ کذب میں کیا قباحت ہے۔ ہر چند کہ اس سوال کا تصور اس شخص سے کیا جا سکتا ہے جس کا فطرت متحمد اور سلیم نہ ہو اور اصلی طبیعت کا مالک ہو نہ کہ مستقیم کا لیکن ہم بھی چند مصلحتوں کے پیش نظر مسلم کو دوڑاتے ہیں۔

صدق وکذب کا اول علم میں ہونا

کسی بات کا صدق یا کذب اول علم میں ہوتا ہے یعنی جو کچھ جانا ہے صحیح جانا ہے۔ اس مرتبے میں صدق کہاں ہے کیونکہ وجودی صفت یعنی صفت علم کی خبر دیتا ہے اور اسی طرح کذب، نقصان ہے کیونکہ کذب اس کمال کے نہ ہونے کی خبر دیتا ہے اور وہ اصل وجود اور اس کے کمال کی نفی کو مستلزم ہے۔ کیونکہ یہ تمام وجودی اعتبار ذات وجود بما بہ الموجودیت کے لوازم ذاتیں سے ہیں اور ظاہر ہے کہ لوازم ذات، ذات سے عام نہیں ہوتے ہیں ورنہ ہر ایک معلول کیلئے کئی علتوں کا ہونا لازم آئیگا کیونکہ لوازم ذات، ذات کے معلول ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ کئی علتوں کا واردِ ہونا بھی متنع ہے اور ایک علت کا کام کرنا اور دوسری کا بیکار ہونا بھی ممنوع ہے۔ اول اس سبب سے کہ ایک جگہ دو ایک جیسی چیزوں کا اجتماع یعنی دو صورتوں والی چیز کا ایک صورت ہی ہونا اور دونوعوں کا اجتماع ایک شخص میں یا دو جنسوں کا اجتماع ایک نفس میں لازم آتا ہے۔

اور دوسرے اس سبب سے کہ علت معلول کے تخلف کا اقرار کرنا پڑتا ہے یا بمجملہ لوازم ذات اپنے ملزوم سے عام نہیں ہوتے اور اس طرف موجودیت ذاتی خود اپنی ذات کے علم کو مستلزم ہے اور یہی وجہ ہے کہ علم کے ثبوت کے لئے سب سے پہلے وجود کی ضرورت ہوئی۔ اگر اقتضاء ذاتی درمیان میں نہ ہوتا بلکہ اتصاف بالعرض ہوتا تو دوسرے موضوعات بالعرض کی طرح وجود بھی اپنے عوارض کے سمجھنے کا ذریعہ اور اس کا موقوف علیہ نہ ہوتا اس کے پیش نظر علم میں کہ جیسے عدم علم یعنی ما بہ العلم یعنی صفت کاشفہ لازم آتی ہے کیونکہ معلومات کا تحقق اس طریقے سے کہ فرض کریں خواہ حقیقت میں یا اندراج واندماج کے ساتھ وہ باری تعالیٰ کی ذات

کنٹونمنٹ پبلک لائبریری
لوئر اوڈین سنیما روڈ راولپنڈی

toobaa-elibrary.blogspot.com

آں در ذات باری تعالیٰ و مؤثر علم مسلم۔ و باز جائی بیان نے۔
اگر با ایں ہمہ انکشاف رو ندہند حاصل کلام آں باشد کہ
مبداء انکشاف نیست وچوں آں نیست خود وجود ہم
نباشد چہ عدم معلول و لازم ذات۔ بر عدم علت
و ملزوم دلالتی دارد کہ منکرش بعالم نیست۔ ایں است
حال صدق و کذب علمی۔

صدق و کذب مقالی و اخباری

دوم صدق و کذب مقالی و اخباری باشد

بظاہر ایں جا حرجی نیست۔ چہ عدم صفتی لازم نمی آید۔ بلکہ در صورت وقوع اینچنیں کذب از و تعالیٰ شانہ قدرت بر اخبار کذب نیز بہمچو قدرت بر اخبار صدق ثابت خواہد شد۔ لیکن چوں نظر راقوی گردانند و عقل حق شناس را در پردہ اش نشانند و باز بنگرند انشاء اللہ ایں جا نیز ہماں تماشا بنظر آید کہ در کذب فی العلم بود۔

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال اینکہ کذب قولی و لفظی اگرچہ بظاہر امری است وجودی اما مستلزم مضرت دیگراں است و ہمیں وجہ قبح عارض حال او شد۔ ورنہ قطع نظر ازیں حقیقت آں الفاظ نیز و کیفیت دلالت آنہا بر معانی ہماں سان است کہ در الفاظ اخبار صادقہ باشد۔ وازیں جا است آنکہ در مواضعیکہ بجای مضرت منفعت بدنبال دروغ آید ایں قبح بمدل بحسن مے گردد۔ چنانچہ بر ماہران کلام اللہ و حدیث پوشیدہ نخواہد بود۔ بالجملہ قبح کذب قولی نہ بچو قبح کذب علمی است بلکہ

اور موطن علم میں مسلم ہے اور پھر کوئی حجاب درمیان میں نہیں۔ اگر ان سب باتوں کے باوجود انکشاف نہ ہو تو کلام کا حاصل یہ نکلے گا۔ کہ مبداء انکشاف نہیں ہے اور جب وہ نہیں ہے تو خود وجود بھی نہ ہوگا کیوں کہ لازم ذات اور معلول کا عدم، علت اور ملزوم کے عدم پر دلالت رکھتا ہے کہ اس کا منکر دنیا میں کوئی نہیں ہے۔ یہ ہے حال علمی صدق و کذب کا۔

مقالی اور اخباری صدق و کذب

دوسرا صدق و کذب مقالی اور اخباری ہوتا ہے بظاہر یہاں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ کسی صفت کا صدق و کذب مقالی و اخباری میں عدم لازم نہیں آتا ہے بلکہ اس تعالیٰ شانہ سے اس جیسے کذب کے واقع ہونے کی صورت میں کذب کے خبر دینے پر قدرت بھی اخبار صدق پر قدرت کی مانند ثابت ہوگی۔ لیکن اگر فطر کو تیز کر دیں اور حق شناس عقل کو بھی اسکے پردے میں بٹھا دیں اور پھر دیکھیں تو انشاء اللہ یہاں بھی وہی تماشا نظر میں آئے گا جو کہ کذب فی العلم میں تھا۔

تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ کذب قولی اور لفظی اگرچہ ظاہر میں ایک وجودی امر ہے لیکن دوسروں کی مضرت کو مستلزم ہے اور اسی وجہ سے قبح اسکی حالت کو عارض ہو گیا۔ ورنہ اس حقیقت سے قطع نظر وہ الفاظ بھی اور معانی پر انکی دلالت کی کیفیت اسی طرح ہے جو کہ اخبار صادقہ کے الفاظ میں ہوتی ہے اور یہیں سے معلوم ہوا کہ جن مواقع میں مضرت کی جگہ جھوٹ کے پیچھے منفعت[1] آتی ہے تو یہ قبح حسن میں بدل جاتا ہے۔ چنانچہ قرآن شریف اور حدیث کے ماہرین سے پوشیدہ نہ ہوگا۔ بالجملہ کذب قولی کا قبح، کذب علمی کی مانند نہیں ہے۔ بلکہ کذب علمی میں ذاتی قبح ہے

---

[1] جیسے یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کو انکم لسارقون کہکر پکارنا یا ابراہیم علیہ السلام نے قوم کو جب وہ باہر عید منانے جا رہے تھے مخاطب کرکے انی سقیم کہا تھا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

در کذب عملی قبح ذاتی است۔ چہ این کذب مستلزم عدم صفۃ العلم است و قبح کذب قولی عرضی است بوجہ اقتران مضرت دیگران مورد ذم کافہ انام باشد۔ اکنوں باید دید اگر نتیجہ کذب مضرۃ محض است ہیچگونہ حسن نصیب او نباشد و اگر مضرت من وجہ و منفعت من وجہ از دو زاید موازنہ می باید کرد۔ تا ہر چہ گراں تر باشد از افراد ہماں قسم شمردہ شود۔

قاعدہ موازنہ عقلی و نقلی

قاعدہ موازنہ ہم عقلی است و ہم نقلی۔ از نقل اگر استشہاد فرمایند آیت فَاَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهٗ وآیت فِيْهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَاِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا را مطالعہ باید فرمود و اگر از عقل پرسند قاعدہ استخراج مزاج نسخہ مرکبہ از ادویہ مختلف المزاج را پیش نظر باید گذاشت۔ بالجملہ ایذاء محض و ایذاء غالب از راحت کہ قدر زائد آناں ہم ایذاء محض باشد قبیح محض و مکروہ بالذات است۔ و چوں نباشد کہ وقوع آں بی انتفاء رحمت کہ منجملہ صفات کمال است و کمال او نزد ہر خاص و عام مسلم صورت نہ بندد۔

و آنکہ از خلق کفر و جہل وغیرہ در عالم و ہم دگر بدل می آید جوابش از تدبر ہمیں تقریر واضح است۔ و اگر ہنوز نخیر خفاء باشد من خود عرض کنم۔

می باید شنید کہ خلق کفر و کذب و جہل در عالم بذات خود ایذا نیست آدمی انجام کار مستوجب ایذا باشد۔ باز چوں تکمیل شخص اکبر کہ نفسی بر تر آناں نباشد و ابستہ بدامان اوست ایں نفع معارض آں نقصان و آں ایذا چناں شد کہ نفع مہمل و ادویہ بی مزہ و نفع شگاف و قی وغیرہ ایذا ایں اشیاء بالجملہ چنانچہ در شگافتن محل مقصود بالذات

قاعدہ موازنہ عقلی و نقلی

موازنہ کا قاعدہ عقلی بھی ہے اور نقلی بھی۔ اگر علوم تفسیر قرآن و سنت سے علوم کریں تو آیت فَاَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهٗ اور آیت فِيْهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَاِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ اور اگر قاعدہ عقل کا سوال کریں تو مختلف مزاج کی دواؤں سے مرکب جزاج کے تجزیہ کا قاعدہ پیش نظر گذاشتہ چاہئے بالجملہ۔ خاص ایذا اور راحت پر غالب ایذا کہ اس میں ہمچو فساد عقلاء ایذا ہوتی ہے محض قبیح اور مکروہ بالذات ہے اور کیوں نہ ہو کہ اس مرتفع ہونا اس رحمت کے انکار کے بغیر جو صفات کمالیہ میں سے ہے اور اس کا کمال ہر خاص و عام کے نزدیک مسلم ہے، صورت اختیار نہیں کرتا ہے۔

اور یہ کہ دنیا میں کفر اور جہل وغیرہ کے پیدا کرنے سے جو دوسرا وہم دل میں آتا ہے اس کا جواب اسی تقریر میں غور کرنے سے واضح ہے اور اگر ابھی پوشیدگی کی جگہ میں ہو تو میں خود عرض کرتا ہوں۔

سننا چاہئے کہ کفر، کذب، جہل کا دنیا میں پیدا کرنا بذات خود ایذا نہیں ہے ہاں انجام کار ایذا کا مستوجب ہوتا ہے پھر شخص اکبر (دنیا) کی تکمیل کہ اس سے زیادہ بڑھ کر اور کوئی نفع نہیں ہو اسکے دامن سے وابستہ ہے۔ یہ نفع اس نقصان کے مقابل ہو۔ اور وہ ایذا ایسی ہی ہے جیسا کہ مسہل اور بے مزہ دواؤں اور قے وغیرہ کے شگافتن کا نفع۔ ان بیچاروں کی ایذاؤں سے بیکار جیسا کہ دل میں شگاف

toobaa-elibrary.blogspot.com

حصول شفا است کہ ہمہ راحت ہا در آغوش اوست لیکن اولش ایذا است و آخرش ہمہ راحت و آسائش ہمچنیں مقصود بالذات از خلق کفر و جہل وغیرہ تکمیل حال شخص اکبر و تتمیم کمال اوست۔ اما اولش قبیح است و انجامش حسن و جمال۔ با ایں ہمہ قبل نقشہ کشی حسین و قبیح را وجودے بود نہ نمودے۔ تا استحقاق قابلیت ایں و آں بہم رسیدی و گنجائش وہم ظلم و بخل از قابل بدل می بود آری شخص اکبر یعنی ہیئت مجموعی جہان عالم را کہ ہمچو دیگر ہیئات مجموعی مجموعہائے دیگر مقصود بالذات باشد و اجزائی آں مقصود بالعرض در علم باری وجود سابق از اجزا است۔ چہ آں علت غائی است۔ و اجزاء علت مادی و علت غائی را اگرچہ در وجود خارجی از علت مادی تاخر باشد مگر در علم تقدم است بایں گویا اینجا انعکاس اوست کہ اعلیٰ اسفل گردید و چوں ایں چنیں است قبل تحقق اجزا در علم آں ہیئت مجموعی را بوجہ تحقق استحقاق اجزا و بہم رسیدن ہمیں اقتضای عقلی است۔ و ہمیدم معروض شد کہ حسن صورت را نہ تنہا اجزاء حسنہ بکار است بلکہ اجزاء زشت و نازیب کہ بمقتضاء تقطیع بکار باشند۔ در حصول حسن صورت ہمچناں دخل دارند کہ اجزاء زیبا۔ و ایں ہم ظاہر است کہ کفر و ایمان ہمچو دیگر ملکات و اخلاق انسانی از زمرہ آثار و مقتضیات ماہیت شخصیہ مومن و کافر اند چنانچہ ماہیت لکد ذکاوت و غباوت و حسن خلق و بد خلقی و سخاوت و بخل و شجاعت و جبن و حلم و غضب و حیا و شوخ چشمی وغیرہ ملکات و قوی و اخلاق و ماہیت اند۔ اب ایں ملکات کل جہت مقصو

دینے سے مقصود بالذات شفا کا حاصل کرنا ہے کہ تمام راحتیں اس کی آغوش میں ہیں لیکن ابتدا میں تکلیف پہنچتی ہے اور آخر میں تمام راحت اور آرام۔ اسی طرح کفر و جہل وغیرہ کے پیدا کرنے سے شخص اکبر (دنیا) کے حال کو مکمل کرنا اور اس کے کمال کو پورا کرنا ہے لیکن اس کا اول قبیح ہے اور اس کا آخر حسن و جمال ہے۔ با ایں ہمہ حسین و قبیح کے نقشہ کھینچنے سے پہلے حسین اور قبیح کا نہ وجود تھا نہ نمود تھی۔ بلکہ اس کی اور اس کی قابلیت کا استحقاق بہم پہنچا۔ اور قابل کی طرف سے بخل اور ظلم کا وہم دل میں آتا۔ ہاں شخص اکبر یعنی تمام دنیا کی مجموعی ہیئت کو دوسرے مجموعوں کی مجموعی ہیئتوں کی مانند مقصود بالذات ہے اور اس کے اجزاء مقصود بالعرض ہیں علم باری تعالیٰ میں وجود اجزا سے پہلے ہے کیونکہ وہ علت غائی[1] ہے اور علت مادی اور علت غائی کے اجزاء کو اگرچہ خارجی وجود میں علت مادی سے تاخر ہے مگر علم میں واقع تقدم ہے۔ گویا کہ یہاں اس کا انعکاس ہے کہ اعلیٰ اسفل ہو گیا۔ اور جب بات یہی ہے تو علم میں اجزاء کے تحقق سے پہلے اس مجموعی ہیئت کے تحقق ہیئت عالم کی وجہ سے اجزاء میں پہنچنے کا استحقاق ہو گیا عقلی اقتضاء ہے۔ اور ابھی عرض کی گئی کہ صورت کے حسن کیلئے نہ صرف اجزاء حسنہ کی ضرورت ہے بلکہ برے اور بدصورت اجزاء جو کہ تراش و خراش کے تقاضے سے ضروری ہیں اسی طرح حسن صورت کے حصول میں ایسا ہی دخل رکھتے ہیں جیسا کہ خوبصورت اجزاء۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ کفر و ایمان دوسرے انسانی خلق اور ملکات کی طرح مومن اور کافر کی ماہیت شخصیہ کے تقاضے اور آثار ہیں چنانچہ ذکاوت اور غباوت، حسن خلق اور بد خلقی، سخاوت و بخل شجاعت اور بزدلی، حلم اور غضب، حیا اور بے حیائی وغیرہ خصائل اور اخلاق وغیرہ کے درمیان اور ان خصائل کیلئے عوامل کے درمیان ماہیت[2] کلی جہت

---

[1] علت غائی کسی چیز کی وہ علت جو مقصود ہو جس کے لئے اس چیز کو بنایا جائے مثلاً کرسی بیٹھنے کیلئے۔ اس کی علت غائی ہے اور جس چیز سے کوئی چیز بنائی جاتی ہو وہ علت مادی کہلاتی ہے جیسے کرسی کی علت مادی لکڑی یا لوہا وغیرہ ہے۔ مترجم۔ [2] یعنی اس کی کوئی اور علت نہ دریافت ہو سکے۔ مترجم

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

نیست ہمچنیں مابین ذات مومن وکافر وصف ایمان وکفر تخلل جعل جز از خلل دماغ نے دہد۔ چنانچہ جملہ

هُدًى لِّلْمُؤْمِنِينَ

وَهُدًى لِّلْمُتَّقِينَ وآیت

وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِينَ

نیز بر لزوم ذاتی مرتبہ بالقوۃ ایمان وکفر اگر فہم باشد دلالت دارد

غرض چنانکہ ہر بالعرض را از ما بالذات ناگزیر است ہمچنیں ہر فعلیت را مرتبہ بالقوۃ بکار۔ پس اگر ایں قوۃ در صاحب قوۃ ذاتی است فبہا ورنہ ہر بالعرض را ضرورت ما بالذات است۔ مگر چنانکہ بہر حرارت آتش در خارج ماخذ ومعدن دیگر بنظر نمی آید و نظر بریں اتصاف ذاتی آں باں ظاہر مسلم شد ایں جا نیز بہر ملکہ کفر وایمان چو دیگر ملکات ماخذ ومعدن دیگر بنظر نمی آید۔ نظر بریں اقرار وصف ذاتی بودن ایں ہا ضرور افتاد۔

آرے چنانکہ بہر افروختن آتش دمزدن را مقرر ساختہ اند ہمچنیں بہر افروختن نور ایمان ونار کفر طرح ہدایت انبیاء علیہم السلام و وساوس شیطانی وانسانی انداختہ اند۔ اندریں صورت خلق ایمان وکفر وعلم وجہل وصدق وکذب ابتداءً یعنی در مرتبہ ملکہ نہ تخلیق جداگانہ صورت بستہ بلکہ ہماں خلق ذوات اہل ایں ملکات مستوجب ظہور ایں ہمہ صفات دراں ذوات شد۔ وباز ایں ملکات بمقتضائے اسباب محرکہ کہ ایں جا بمرتبہ دمزدن بہر آتش باشد۔ مصدر آثار معلومہ از فعلیت ایمان وکفر شدند۔ مگر رشتہ خداوندی با بندگان پس از تحقق ذوات بندگان است وپیدا است کہ ہر شئی پس از تحقق خود استحقاق

ہیں آتا تصور نہیں ہے۔ اسی طرح مومن اور کافر کی ذات اور ایمان و کفر کے وصف کے درمیان جعل کا پیوند ماننا تو دماغ کے خلل کی خبر دیتا ہے چنانچہ جملہ

هُدًى لِّلْمُؤْمِنِينَ

وَهُدًى لِّلْمُتَّقِينَ اور آیت

وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِينَ

بھی ایمان اور کفر کے مرتبہ بالقوہ کے ذاتی لزوم پر اگر فہم ہو دلالت کرتے ہیں۔

غرض جیسا کہ ہر بالعرض کیلئے ما بالذات کے بغیر چارہ نہیں ہے اسی طرح ہر فعلیت کیلئے مرتبہ بالقوہ درکار ہے پس اگر یہ قوت، قوت والے میں ذاتی ہے تو اچھا ہے ورنہ ہر بالعرض کے لئے ما بالذات کی ضرورت ہے مگر جس طرح کہ آگ کی حرارت کیلئے خارج میں اور کوئی معدن اور ماخذ نظر میں نہیں آتا ہے اور اس ظاہر کے ساتھ اس کے ذاتی اتصاف پر نظر رکھتے ہوئے مسلم ہو گیا یہاں بھی کفر اور ایمان کے ملکہ کیلئے دوسرے ملکات کی مانند اور کوئی ماخذ اور معدن دکھائی نہیں دیتا لہذا اس بات کے پیش نظر ان کے ذاتی وصف ہونے کا اقرار ضرور کرنا پڑا۔

ہاں جیسا کہ آگ جلانے کیلئے پھونک مارنے کو مقرر کیا ہے اسی طرح ایمان کے نور اور کفر (کی آگ) کو بھڑکانے کیلئے (اعلیٰ ترتیب) انبیا علیہم السلام کی ہدایت کی بنیاد اور شیطانی اور انسانی وسوسوں کی بنیاد ڈالدی ہے۔ اس صورت میں ایمان و کفر، علم و جہل صدق و کذب کا پیدا کرنا ابتداء میں یعنی ملکہ کے مرتبہ میں نہ کہ مرتبہ خلق میں جداگانہ صورت اختیار نہ کی بلکہ ان اہل ملکات کی ذوات کا وہی خلق ان ذوات میں ان تمام صفات کے ظہور کا مستوجب ہوا اور پھر یہ ملکات اسباب محرکہ کے مقتضا کے مطابق جو یہاں آگ میں پھونکیں مارنے کے مثل ہے۔ ایمان اور کفر کی فعلیت کی وجہ سے آثار معلومہ کا مصدر بن گئے۔ مگر خدا تعالیٰ کا بندوں کیساتھ رشتہ بندوں کی ذاتوں کے تحقق کے بعد ہے، اور ظاہر ہے کہ ہر چیز اپنے

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

بہم رساند۔ گو آں استحقاق ایں جا از قسم استحقاق فقراء بر اغنیاء و استحقاق بر مستاجر و استحقاق احتیاج افاضہ خیر و نثار آں بخواہد نہ برعکس آں۔ آری وقت نثار گاہی بفقیری زائد رسد و فقیری محروم ماندہ نمی گردد گاہی عطاء گراں بہا را دامن چاک دامنی بر نتابد۔

بالجملہ بندہ سراپا احتیاج را حاجت کلاں اگر ہست ہمیں حاجت ہدایت است۔ اندریں صورت بجائے ہدایت اگر از آں طرف بر دروغ اضلال فرمایند ایں دروغ محض لغرض مصلحت باشد کہ جز از بے رحمان نیاید۔ نہ بغرض رحمت و شفقت کہ کار رحمان است۔

الغرض خلق مرتبہ ملک کذب و کفر و جہل قبل تحقق استحقاق اہل ملکہ است نہ بعد آں۔ تا افاضہ آں خلاف استحقاق آں باشد و موجب بے رحمی فہمیدہ نشود۔ آری طلب حالی شخص اکبر کہ بوجہ احتیاج آں بآں چنانچہ معروض شد ہویدا است دلیل آنست کہ خلق کفر و کذب نیز منجملہ آثار رحمت او تعالیٰ است و پس ازیں اگر فضلیت جہل مرکب در طبیعتی باشد از نارسائی ذہن اوست یعنی جائیکہ ذہن و فہم دیگراں بے رسد ذہن او نیز نرسد و فضلیت جہل مرکب کہ بوجہ تغلیط خداوندی و تلبیس او تعالیٰ باشد نعوذ باللہ من امثال ہذہ الاقوال ظہور آں منتسب بنقصان ملکہ او انتسابش بسوئے او تعالیٰ باشد۔ اندریں صورت بجز آں کہ ایں کذب و او تعالیٰ شانہ خبر از عدم صفت رحمت دہد دلالت از عدم علم و عدم وجود دیگر چہ باشد۔ باقی ماند اسم خداوند از اسماء حسنیٰ کار او ضرر مطلق است کہ نہ تنہا ضرر خاص یعنی آں کہ بوجہی امید نفع از و نباشد از حقیقت میں آنے کے بعد کوئی حق حاصل کرتی ہے اگرچہ وہ مستحق ہونا یہاں پر فقرا کا مالداروں پر بھی لوگوں پر استحقاق کی قسم سے ہے نہ کہ بائع کے مشتری پر اور مزدور کے کام کرانے والے پر استحقاق کی قسم سے اور استحقاق خیر کے فیض اور اس کے پہنچانے کی ضرورت کو چاہتا ہے نہ کہ اسکے برعکس۔ ہاں نثار کے وقت کبھی کسی فقیر کو زیادہ پہنچ جاتا ہے اور کوئی فقیر محروم رہ جاتا ہے اور اسی طرح کبھی قیمتی عطیہ کو کسی چاک دامن کا دامن برداشت نہیں کر سکتا۔

بالجملہ سراپا احتیاج بندے کو اگر کوئی بڑی حاجت ہے تو وہ یہی ہدایت کی حاجت ہے۔ اس صورت میں ہدایت کی جگہ اگر اس طرف سے دروغ کیسا تھ گمراہ فرمائیں تو یہ دروغ محض مصلحت کی غرض سے ہوگا جو کہ بے رحموں کے سوا اور کسی سے نہیں ہو سکتا نہ کہ راحت اور شفقت کی غرض سے جو کہ رحم کرنے والوں کا کام ہے۔

الغرض کذب، کفر اور جہل کے ملکہ کے مرتبے کا پیدا کرنا اہل ملکہ کے استحقاق کے تحقق سے پہلے ہے نہ کہ اس کے بعد تاکہ ان کا فیض اس کے استحقاق کے خلاف ہو اور بے رحمی کا موجب سمجھا جائے۔ ہاں مجموعہ عالم کا بزبان حال سے ان صفات ذمیمہ کو طلب کرنا جو کہ اسکے انکی طرف احتیاج کی وجہ سے جیسا کہ عرض کیا گیا ظاہر ہے اس بات کی دلیل ہے کہ کفر اور کذب کی تخلیق بھی بمجملہ اللہ تعالیٰ کی رحمت کے آثار میں سے ہے اور اس کے بعد بھی اگر جہل مرکب کا بافعل وجود کسی طبیعت میں ہو تو یہ اس کے ذہن کی نارسائی کی وجہ سے ہے۔ یعنی جس جگہ کہ دوسروں کا ذہن اور عقل پہنچتے ہیں اس کا ذہن نہیں پہنچتا ہے اور یہ جہل مرکب کا بافعل ہونا جو خداوندی تغلیط اور اسکی تلبیس کی وجہ سے ہو ہم ان باتوں سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں اس کا ظاہر ہونا اس کے ملکہ کے نقصان کے ساتھ متعلق نہ ہوگا بلکہ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوگی۔ اس صورت میں بجز اس کے کہ یہ اس بلند شان خدا کا کذب صفت رحمت نہ ہونے کی خبر دیتا ہے۔ اور وہ عدم علم اور عدم وجود کی اور اسکے سوا کیا ہے۔ رہا اسم ضار اللہ کے اسمائے حسنیٰ میں سے

toobaa-elibrary.blogspot.com

افراد اوست بلکہ ضرر یکہ بغرض نفع رسانیدہ شود مثل شکافتن دُمّی نیز از اقسام اوست۔

غرض دریں اسم پاک دلالت بر بے رحمی نیست تا در تسلیم ایں عرض احقر تامل بدل پیدا شود بلکہ ایں ضرر رسانی نیز از تحریکات رحمت بے پایاں اوست و بریں قدر ہم شواہد نقلی گواہ اند و ہم دلائل عقلی دلالت دارند و در بسم اللہ والحمد للہ آوردن رحمٰن پس از اسم ذات مشیر بآں است کہ رحمت اقدم صفات اوست۔ باز ارشاد

سَبَقَتْ رَحْمَتِیْ عَلٰی غَضَبِیْ

ایں اشارہ را تفسیر فرمود۔ و بر تقدم او خاص بر صفت غضب کہ اسم ضار از پیشکاران اوست دلالت نمود۔ و ظاہر است کہ دریں مواطن ایں تقدم و تاخر نہ بر تقدم و تاخر زمانی راست می آید نہ بر تقدم و تاخر مکانی چنانچہ ظاہر است۔ و چناں تقدم و تاخر بالشرف ما نیز دریں جا مساغ نیست۔ کہ ایں قسم فرق مراتب در اختیار و ترک ورد و قبول بکار آید۔ یعنی ہر کرا از خواستگاران نوکری مثلاً اقدم بالشرف دیدند آنرا بنوکری گرفتند و ہر کرا کمتر ازاں فہمیدند آنرا جواب دادند و ظاہر است کہ ایں رد و قبول دریں جا متصور نیست کہ صفات او تعالیٰ ہمہ مقبول و برگزیدہ اند۔ یکی ہم متروک و مردود نیست آری اگر تقدم و تاخر ذاتی گیرند چناں کہ در دیگر صفات مثل علم و مشیت و ارادہ مثلاً بالبداہت بنظر می آید۔ البتہ ایں سبقت بکرسی می نشیند لیکن اندریں صورت اقدم را علت و حاکم موخر گفتن لازم است و اقرار تحریک مذکور ضرور۔ آری شاید تصور اجتماع رحمت و غضب کہ در صورت تو اس کا کام مطلق ضرر ہے ہو کہ نہ صرف خاص ضرر یعنی وہ ضرر کہ کسی صورت میں بھی اس سے نفع کی امید نہ ہو اس کے افراد میں سے ہے بلکہ وہ ضرر مراد ہے جو کہ نفع کی غرض سے پہنچایا جائے جیسا چھوٹے کا آپریشن بھی اسی کے اقسام میں سے ہے۔

غرض اس پاک نام میں بے رحمی پر دلالت نہیں ہے تا آنکہ حقیر کی اس غرض کے مان لینے میں دل میں کوئی تامل پیدا ہو بلکہ یہ ضرر پہنچانا بھی اس کی بے انتہا رحمت کی تحریکات میں سے ہے اور اتنی بات پر نقل کے گواہ بھی موجود ہیں اور عقل کے دلائل بھی دلالت کرتے ہیں اور بسم اللہ اور الحمد للہ میں اسم ذات (یعنی اللہ) کے بعد رحمٰن کا لانا اسکی طرف مشیر ہے کہ رحمت اسکی سب سے زیادہ مقدم صفات میں سے ہے پھر ارشاد "میری رحمت میرے غضب پر سبقت لے گئی" میں اس اشارے کی تفسیر فرمادی اور اس کے صفت غضب سے مقدم ہونے پر کہ ضار کا اسم اس کے پیشکاروں میں سے ہے رہنمائی کر دی اور ظاہر ہے کہ ان مواقع میں یہ تقدم اور تاخر نہ تو تقدم و تاخر زمانی پر چسپاں ہوتا ہے نہ تقدم و تاخر مکانی پر۔ چنانچہ ظاہر ہے اور نہ ہی شرف کی وجہ سے تقدم و تاخر کے لئے بھی یہاں گنجائش نہیں ہے کہ اس قسم کا فرق مراتب اختیار اور ترک اور رد و قبول میں کام آیا کرتا ہے یعنی جس کسی کو نوکری کے طلبگاروں میں سے فضیلت کے اعتبار سے زیادہ مقدم دیکھا اسکو نوکری میں لے لیا اور جس کسی کو اس سے کمتر سمجھا اسکو انکار کر دیا۔ اور ظاہر ہے کہ یہاں یہ رد اور قبول متصور نہیں ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی تمام صفتیں مقبول اور پسندیدہ ہیں۔ ایک بھی چھوڑ دینے اور رد کر دینے کے قابل نہیں ہے ہاں اگر (صفات خداوندی میں) تقدم (آگے ہونا) اور تاخر ذاتی (پیچھے ہونا) مانیں جیسا کہ دوسری صفات مثلاً علم مشیت اور ارادہ میں بدیہی طور پر نظر آتا ہے تو یقیناً یہ سبقت اپنی کرسی پر بیٹھی ہوئی ہے لیکن اس صورت میں مقدم کو موخر کی علت اور اس کا حاکم کہنا ضروری ہے اور مذکورہ

toobaa-elibrary.blogspot.com

اقرار تحریک مذکور متعین است دشوار افتد۔ بہر رفع ایں دشواری یادگاری زمانہ تادیب و تربیت خویش و دیگراں می باید کرد۔ آں طپانچہ کہ بائے پدر و استاد در پیرانہ غضب چہ رحمتہا است کہ در بر نیداشت و اگر از عقل محض پرسیم تقریر جوابش ایں است کہ

در خزانہ خداوندی ہمہ خیر و برکت است شر و نقصان راہ آں بدرگاہ مقدس رسائی نیست چہ خزانہ او تعالیٰ ہمیں وجود و کمالات وجود و آثار اوست کہ بالیقیں از صفات او تعالیٰ باشند و پیدا است کہ دراں خزانہ عیب و نقصانی باشد اول اتصاف او تعالیٰ باو لازم آید پس اگر ازاں خزانہ بہ بندہ چیزے دادند کہ آفتاب از نور خود بزمیں حوالہ کرد رحمت باشد۔ چہ دادن خیر ہم اگر رحمت نباشد باز چہ باشد۔ یعنی رحمت ہمیں است کہ حاجتمنداں را بداد و دہش نوازند یا نواختن خواہد و ظاہر است کہ خلوق ہمہ تن محتاج اند و بہر ہیچ فقیر از ہر پہلوی حقائق اوشاں احتیاج نمایاں است۔ اندریں صورت ہر حرکت کہ ازاں طرف بظہور آید یعنی او ایں فعل کہ صادر شد ہمیں ایجاد و اعطاء وجود و توابع آں است و سلب و اخذ اگر متصور است پس از اعطاء متصور است۔ آدمی اگر از خانہ دگر بدیوزہ گری ممکنات را ایں کمالات بدست می آمد گنجائش اخذ و سلب تبدل اعطاء ہم ممکن بود لیکن چوں قصہ ایں چنیں است رحمت را منشا بجز ذات بابرکات امر خارجی یا اعتبار غیر نمی تواند شد۔ چہ قبل ایجاد ممکنات نہ ممکنات را وجود است نہ غیر آنہا را از شرکاء ذات بابرکات تا نشو و نماء ایں صفت و محرک آں را بنام آں زنند۔ آدمی اگر بر دست آقدم است۔ علم را تقدم است۔ اعنی علم احتیاج ممکنات را تقدم است۔ اندریں تحریک کا اقرار بھی لازم ہے۔ ہاں رحمت اور غضب دونوں کے جمع ہونے کا تصور جو کہ مذکورہ تحریک کے اقرار کی صورت میں متعین ہے دشوار ہو جائیگا اس دشواری کو دور کرنے کیلئے دوسروں کی اور اپنی تربیت اور تادیب کا زمانہ یاد کرنا چاہئے غصے کی شکل میں وہ باپ اور استاد کے طمانچے کیا رحمتیں ہیں جو انکے غصے کے پہلو میں تھیں اور اگر صرف عقل سے پوچھیں تو اسکے جواب کی تقریر یہ ہے

خدا کے خزانے میں تمام بھلائیاں اور برکتیں ہیں شرارت اور نقصان کی اس کی مقدس بارگاہ میں رسائی نہیں ہے کیوں کہ خدا تعالیٰ کا خزانہ یہی وجود اور وجود اور وجود کے کمالات اور ان کمالات کے آثار ہیں جو کہ یقیناً اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں اور ظاہر ہے کہ اگر اس خزانے میں کوئی عیب یا نقصان ہوگا تو پہلے اس عیب اور نقص کیساتھ اللہ کا متصف ہونا لازم آتا ہے پس اگر اس خزانے سے بندے کو بھی اسی طرح بخشش فرمائیں جیسا کہ سورج نے اپنے نور کو زمین کے حوالے کیا ہے تو یہ رحمت ہوگی کیونکہ خیر کا دینا بھی اگر رحمت نہ ہوگا تو اور کونسی چیز رحمت ہوگی۔ رحمت کے یہی معنی ہیں کہ ضرورتمند لوگوں کو سخاوت اور بخشش سے نوازیں یا نوازنا چاہیں اور ظاہر ہے کہ مخلوق سراپا احتیاج ہے اور ہر صورت میں فقیر اور مخلوق کے حقائق کے ہر پہلو سے احتیاج نمایاں ہے اس صورت میں سب سے پہلی حرکت جو اس طرف سے ظہور میں آتی ہے یعنی سب سے پہلا فعل جو کہ صادر ہوا ہی ایجاد اور وجود اور وجود کے تابع رہنے والی چیزوں کی بخشش ہے اور کسی چیز کا چھین لینا اور سلب کرنا اگر خیال میں آسکتا ہے تو بخشش کے بعد ہی خیال میں آسکتا ہے۔ ہاں اگر کسی دوسرے کے گھر سے بھیک مانگ کر یہ کمالات حاصل ہوئے تھے تو لے لینے اور چھین لینے کی گنجائش عطاء کرنے سے پہلے بھی ممکن ہوتی لیکن جب قصہ اس طرح ہے تو رحمت کا منشا ذات بابرکات کے سوا کوئی بیرونی امر یا کسی غیر کے اعتبار سے نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ممکنات کے ایجاد سے پہلے نہ تو ممکنات کا وجود ہے نہ ان کے غیر کا۔ ذات خداوندی کے شرکاء میں سے کہ اس صفت اور اس صفت کے محرک اور نشو و نما کو اس کے نام سے منسوب

toobaa-elibrary.blogspot.com

صورت علت فاعلی رحمت ذات بحت باشد و علت قابلی آں معلومات آں وعلم محرک امنی واسطہ فی الثبوت و ظاہر است کہ ایں ہمہ سامان از ازل تا ابد بیک حال و یک منوال باشند۔ احتمال زوال نیست تا توقع بے کاری و تعطل رحمت بدل ذخیرہ کنند۔ نظر بریں سلب واخذ اگر باشد از آثار رحمت و تحریکات او باشد۔ نہ از تردیدات بہ رد۔

بالجملہ علت تامہ از معلول خود قطع نتواں کرد و معلول از علت خود تخلف و منقطع نشود۔ نظر بریں دوام فعلیت رحمت در ہر دورہ ضرور است۔ آری گاہی در قابلیت تضاد باشد و گاہی در مقبولات۔ در اول تقدم بالشرف سرمایۂ ترجیح باشد۔ و در ثانی مزید قابلیت مرجح آید۔ مثال اول واقعہ شگافتن دمل است یعنی بیمار و تیماردار و طبیب یاراں غمگسار ہمہ را نظر رحمت بر ہمہ جسم بجا رست۔ امادل وہم باقی در بارہ قبول رحمت متضاد اند اگر دل را نگاہ دارند ہمہ جسم مثلاً فاسد می شود۔ اگر جسم را نگاہ دارند خاہند شگافتن ضرور است۔

و مثال ثانی قصہ آفتاب و شیشہ ہائی آتشیں وغیر آتشیں است یعنی از طرف آفتاب ہمہ بیک مرتبہ افتادہ اند۔ اما قابلیت شیشہ آتشیں خلاف احراق باد و مانند و شیشہ ہائی دیگر ہمچناں محروم ماندند۔

غرض گاہی رحمت بر اشرف موجب غضب بر دیگراں مے گردد۔ آں اشرف ہماں شخص اکبر باشد یا کسی دیگر از افراد بنی آدم مثل انبیاء و اولیاء و ہمچنیں گاہی ایصال نفع کردیں۔ ہاں اگر رحمت بر اولیت ہے تو علم کو اولیت حاصل ہے یعنی ممکنات کی امتیاز کے رجحان کو تقدم حاصل ہے اس صورت میں رحمت کی علت فاعلی خدا کی ذات ہوگی اور اسکی علت قابلی اسکی معلومات ہونگی اور تحریک میں لانے والا علم واسطہ فی الثبوت ہوگا اور ظاہر ہے کہ یہ تمام سامان ازل سے ابد تک ایک ہی حالت اور ایک ہی طریقے پر ہونگے ان کے زائل ہونے کا احتمال نہیں ہے تاانکہ بیکاری کی توقع اور رہنے تعطل کی توقع دل میں رکھیں۔ اس کے پیش نظر چھین لینا اور دے لینا اگر ہوگا تو اسکی تحریکات اور رحمت کے آثار میں سے ہوگا۔ نہ رد کے ذریعہ تردیدات میں سے۔

الحاصل علت تامہ کو اپنے معلول سے جدا نہیں کر سکتے اور معلول اپنی علت سے جدا اور منقطع نہیں ہو سکتا۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے رحمت کے عمل کی ہمیشگی ہر دور میں ضروری ہے۔ ہاں کبھی قابلیات میں تضاد ہو تا ہے اور کبھی مقبولات میں۔ اول یعنی قابلیات میں تقدم بالشرف ترجیح کا سبب ہوتا ہے اور دوسری یعنی مقبولات میں مزید قابلیت مرجح ہوتی ہے۔ پہلی کی مثال دمل کے آپریشن کا واقعہ ہے یعنی بیمار اور تیماردار اور ڈاکٹر اور غمگسار دوست سب کی عنایت کی نگاہ میں پیارے کے تمام جسم پر لگی ہوتی ہیں لیکن دمل اور باقی جسم قبول رحمت کے بارے میں متضاد ہیں۔ اگر دل کو رہنے دیں گے تو تمام جسم کی تباہی کے منہ میں جا پڑیگا اور جسم کو مدنظر رکھنا ہو تو اس کا آپریشن ضروری ہے۔

اور دوسری یعنی مقبولات میں تضاد کی مثال آفتاب اور آتشی اور غیر آتشی شیشوں کی ہے یعنی آفتاب کی طرف سے تمام شیشے ایک ہی درجے میں واقع ہوئے ہیں کہ سب پر اپنی روشنی ڈالتا ہے لیکن آتشی شیشے کی قابلیت نے اسکو جلا ڈالنے کی مخالفت دلائی اور دوسرے غیر آتشیں شیشے جلا ڈالنے کی مخالفت سے محروم رہے۔

غرض کبھی اشرف پر رحمت کرنا دوسروں پر غضب کا موجب بن جاتا ہے۔ وہ اشرف (افضل ہو یا) شخص اکبر (مجموعہ جنت عالم) ہوتا ہے یا نبی آدم کی اولاد میں سے کوئی دوسرا جیسے انبیاء و اولیا

toobaa-elibrary.blogspot.com

روحانی مضاد نفع جسمانی باشد۔ اندریں صورت آں نفع را بگیرند مثلاً عافیت را یا اولاد را و یا مال را و آں نفع روحانی مثلاً مقامات و مدارج رفیعہ را باو کرامت فرمایند و ہمیں طور ممکنات ہمہ را خداوند جل مجدہ نسبت واحدہ دارند اما فرق قابلیت یکی نبی و ولی گردید۔ دیگراں ناہمچناں محروم داشتند۔

بالجملہ ضرر یکہ ازاں رحمٰن مطلق بہ بندگان مے رسد وغضبیکہ ازاں درگاہ رحمت بایں طرف بجوش می آید ہمہ از آثار رحمت او تعالیٰ باشد اندریں صورت ضرر محض کہ ہیچ نفع بعاقبت۔ او نہ بستہ باشند ازاں رحمٰن متصور نیست پس حال مذہب دروین کہ بایں ضرر محض است بنسبت او تعالیٰ خیالی است محال و اگر کسی را دریں دعویٰ کہ کذب در دین و تلبیس در شرع ضرر محض است و شائبہ نفع باو مرتبط نیست تردد باشد جوابش ایں است بشنو۔

جواب بعد کذب خداوندی در دین ظاہر است کہ ہدایت راہ حق اصلاً ممکن نیست۔ چہ دین نام مرضیات حق است و مبیہ است کہ مرضیات و غیر مرضیات ما نیز بے اظہار بالمشافہ ظہور نمی تواند رسید تا مرضیات و غیر مرضیات او تعالیٰ چہ رسد۔ پس چوں خود خداوند کریم مرضی را غیر مرضی نام نہاد و غیر مرضی را لقب مرضی داد طریقہ اطلاع آں بالیقین مسدود شد۔ باز اگر مواخذہ فرمودند ضرر محض بودن خود واضح گشت۔ و اگر ہیچ نہ پرسیدند فرق مرضی و غیر مرضی غلط برآمد۔ چہ ایں فرق لازم است کہ موجب فرق معاملہ فیما بین خداوند تعالیٰ و بندگان او باشد و کم از کم از مراتب۔ ایں فرق ایں است کہ ہر موافق مرضی راضی شوند و بر مخالف ناخوش گردند۔ مگر واضح است کہ خوشی و

اشرف ہوتے ہیں۔ اسی طرح کبھی روحانی فائدے کا پہنچانا جسمانی فائدے کے خلاف ہوتا ہے اس صورت میں اس فائدے کو چھین لیتے ہیں۔ یعنی عافیت کو یا اولاد کو اور یا مال کو اور وہ روحانی نفع مثلاً بلند مقامات اور درجات بلند جیسے کو عطا فرماتے ہیں اور اسی طریقے سے تمام ممکنات خداوند جل مجدہ سے نسبت واحدہ رکھتے ہیں۔ فرق استعداد کی وجہ سے ایک نبی اور ولی بن گیا اور دوسروں کو اسی طرح محروم رکھا۔

الحاصل جو ضرر کہ اس رحمٰن مطلق کی طرف سے بندوں کو پہنچتا ہے اور وہ غضب جو اس درگاہ رحمت سے اس طرف کو جوش میں آتا ہے سب اللہ تعالیٰ کی رحمت کے آثار میں سے ہوتے ہیں۔ اس صورت میں خالص ضرر جس کے آخر میں کوئی فائدہ مرتب نہ ہو اس رحمٰن سے خیال میں بھی نہیں آسکتا ہے۔ لہٰذا دین میں کذب کا حال جو کہ یقیناً خالص ضرر ہے اللہ تعالیٰ کی نسبت ایک خیال محال ہے اور اگر کسی کو اس دعوے میں کہ دین میں کذب اور شریعت میں تلبیس خالص ضرر ہے اور اس سے نفع کا کوئی حصہ وابستہ نہیں ہے تردد ہو اس کا جواب یہ ہے۔

جواب دین کے بارے میں نعوذ باللہ خدا کے کذب کے بعد ظاہر ہے کہ راہ حق کی ہدایت قطعاً ناممکن ہے کیونکہ دین تو اللہ کی مرضیات کا نام ہے اور واضح ہے کہ ہماری پسندیدہ اور غیر پسندیدہ چیزیں بھی ہمارے ظاہر کرنے کے بغیر مشہود پر نہیں پہنچ سکتی ہیں تو اس اللہ تعالیٰ کی مرضیوں اور نامرضیوں تک رسائی کیا ہو سکتی ہے۔ پس جب اللہ تعالیٰ نے ہی مرضی کا نام غیر مرضی رکھ دیا اور غیر مرضی کو مرضی کا لقب دیدیا تو اسکی اطلاع کا طریقہ یقیناً مسدود ہو گیا۔ پھر اگر مواخذہ کریں تو ضرر کا خالص ہونا خود واضح ہو گیا اور اگر کوئی مواخذہ نہ کیا تو مرضی اور بے مرضی کا فرق غلط نکلا کیوں کہ یہ فرق جو کہ خداوند تعالیٰ اور اسکے بندوں کے درمیان فرق کا موجب ہے لازم ہے اور اس فرق کے درجوں میں سے کم سے کم درجہ یہ ہے کہ جو چیز مرضی کے موافق ہو اس سے راضی ہو جائیں اور جو خلاف مرضی

toobaa-elibrary.blogspot.com

اختیار کہ اندیشہ از گردش روزگار ندارد و وہم افلاس جانش بلب نیارد چہ قدر موجب کامیابی ہا است و چنیں ناخوشی ایں چنیں بادشاہ بادشاہاں کہ نہ پاس کسی دارد و نہ ہراس از کس چہ بلا سرمایہ رنج و بیتابی ہا است و ایں خیال کہ از افعال و احوال بندگاں فعلی و حالی نہ موافق مرضی است و نہ مخالف رضائے او تا نوبت بایں کامیابی و بے تابی رسد ناشی ازاں است کہ خدا تعالیٰ را نہ علیم بہر حال و ہر کارے داند و نہ قدیر صاحب اختیار۔

ربط قدیم و حادث را اگر دریابند خود بخود آنکار اشود کہ علم او از ہمہ علوم پیش است و قدرت او از ہمہ قدرت ہا بیش۔ علوم و قدر تہائے ما ہمہ از انتزاعیات علم و قدرت او تعالیٰ اند و جملہ کمالات ما بکمالات او تعالیٰ ربطی دارند کہ گرد نور را کہ محیط آفتاب است۔ یعنی حاصل اجتماع اشعہ خارجہ را ازاں نور ارض چناں کہ ایں ناشی ازاں است و آں منشاء انتزاع ایں ہمچناں کمالات ما ناشی ازاں باشند و او منشاء انتزاع کمالات ما۔ و ایں ہم پیدا است کہ حسن و قبح ہیاکل ممکنہ ہمچو فرق دائرہ و مثلث وغیرہ اشکال از لوازم ذات آں ہیاکل است بانکشاف ہیاکل ممکنہ و تقطیعات امکانیہ انکشاف ایں فرق نیز ضرور است و ظاہر است کہ پسند آمدن حسن پس از انکشاف و ناپسند آمدن قبح از ضروریات است۔ و چوں قضیہ ایں چنیں است قدرت تامہ چرا بیکار خواہد نشست۔ بالضرور کار خود کردہ چہ علت تامہ تحرک او بتمام اجزاء موجود بمقتضائے ایں پسند آمدن و ناپسند آمدن ہر یکے مابطوری جدا زیر تصرف خواہد گرفت۔

ہر اس سے ناخوش ہوں۔ مگر ظاہر ہے کہ صاحب اختیار کی خوشی جو کہ زمانے کی گردش کا کوئی اندیشہ نہیں رکھتی اور افلاس کا وہم اس کا کچھ نہیں بگاڑ سکتا کس قدر کامیابیوں کا موجب ہے اور اسی طرح ایسے بادشاہوں کے بادشاہ کی ناخوشی جو نہ کسی کا لحاظ کرتی ہے اور نہ کسی سے ڈر خوف ہے وہ کس قدر سخت رنج اور بے چینیوں کا سامان ہے اور یہ خیال کہ بندوں کے حالات اور افعال میں سے کوئی فعل اور کوئی حال نہ تو مرضی کے موافق ہے اور نہ اسکی رضامندی کے خلاف کہ اس کامیابی اور بے چینی تک نوبت پہنچے۔ اس بات سے پیدا ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ کو ہر حال اور ہر کام کا جاننے والا، جانتے ہیں اور نہ اسکو صاحب اختیار قدرت والا سمجھتے ہیں۔

اگر قدیم اور حادث کے تعلق کو معلوم کریں تو خود بخود ظاہر ہو جائے گا کہ اس کا علم تمام علوم سے پہلے ہے اور اسکی قدرت تمام قدرتوں سے زیادہ ہے۔ ہم سب کی قدرتیں اور علوم، اللہ تعالیٰ کی قدرت اور علم سے نکلے ہیں اور ہمارے تمہارے تمام کمالات اللہ تعالیٰ کے کمالات سے تعلق رکھتے ہیں جیسا کہ نور کا کرہ جو کہ آفتاب کو محیط ہے۔ یعنی خارج ہونے والی کرنوں کے مجموعہ کے حاصل کو زمین کے نور کے ساتھ۔ جیسا کہ یہ زمین کا نور آفتاب کے نور سے نکلا ہے اور وہ آفتاب اس زمین کے نور کے نکلنے کا منشا ہے۔ اسی طرح پر کمالات اللہ تعالیٰ کے کمالات سے نکلے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے کمالات ہمارے کمالات کا منشائے انتزاع ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ امکان کی صفت رکھنے والی شکلیں، دائرے اور مثلث وغیرہ شکلوں کے فرق کی طرح ان شکلوں کی ذات کے لوازم میں سے ہیں۔ ممکنہ شکلوں اور ممکنہ تقطیعات کے علم سے اس فرق کا واضح ہونا بھی ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ کسی اچھی چیز کا پسند آنا انکشاف کے بعد اور قبیح کے ناپسند ہونا بھی اسی میں سے ہے اور جب قضیہ اس طرح ہے تو قدرت کاملہ کیوں بیکار بیٹھے گی یقیناً اپنا کام کرے گی کیونکہ قدرت کے حرکت میں لانے کی علت تامہ تمام اجزاء کیساتھ موجود اس پسندیدگی اور غیر پسندیدگی کے مقتضا کیمطابق ہر ایک کو جدا جدا طریقے پر اپنے قبضے کے نیچے لے لیگی۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

چوں ازیں ہمہ فارغ شدیم باز پس می باید رفت۔
درصورت کذب فی الدین حال منافع آخرت معلوم شد باقی ماند منافع دنیا حال آں نیز نزد اہل عقل واضح است چہ حقائق اشیاء از تبدل اکنہ و ازمنہ متبدل نشوند۔ آتش دریں زمان و مکان یادراں ہر حال آتش است و چنیں لوازم ذات از تبدل مذکور مورد تغیر نشوند۔ پس چوں خدا تعالیٰ ہموں است کہ بود و حقائق ممکنہ ہماں ستند کہ بودند باز دنیا و آخرت ہمہ در قبضۂ اقتدار او تعالیٰ است۔ اندریں صورت ہماں آتش دوزخ باشد و ہمیں است کہ فرمودہ اند۔

مَا اَصَابَکُمْ مِّنْ مُّصِیْبَۃٍ فَبِمَا کَسَبَتْ اَیْدِیْکُمْ

لیکن در صورت صدق او فی الدین راہ یابی وقت بلاں متصور بود۔ در صورت کذب ہمہ برابر شدند۔ ظہر یں توقع آں الطاف ہم نماند کہ بوجہ اعمال صالحہ و صلحا نثار عالم بود۔ و باختلاط آں با مصیبات مذکورہ حال عالم چناں می شود کہ باختلاط نور و دخان حال مکان۔ بلکہ اندریں صورت ہر کس گرفتار مصیبت باشد و نام راحت ہم نشود۔

واین راہم بگذارید احکام خداوندی از روح تا بدن و از اعمال تا اموال ہمہ را فراگرفتہ بنسبت ہر یکے حکمی است جدا۔ غرض دین راوسعتیست ازیں تا ازیں و معاملات آں احکام در معاملات بالیقین تدبیری است کہ ہزار فساد و شکوک نقصانات دنیا را برہم زند۔ چنانچہ از ملاحظہ احکام متعلقہ بمعاملات نکاح و بیوع و اجارات ہویدا است، غرض مقتضاء احکام علام آمالشکل تام است۔ اگر بالفرض والتقدیر دریں ازاں طرف بدروغ راہ نمایند ایں ہمہ رفاہ مبدل

جب ہم ان باتوں سے فارغ ہوئے تو ہم پیچھے کیطرف لوٹنا چاہئے۔
دین میں کذب کی صورت میں آخرت کے منافع کا حال معلوم ہو چکا۔ رہے دنیا کے منافع تو ان کا حال بھی عقلمند کے نزدیک واضح ہے کیونکہ اشیاء کی حقیقتیں مکانات اور زمانوں کے بدلنے سے نہیں بدلتیں۔ آگ اس زمان و مکان میں ہو یا اس میں ہر حال وہ آگ ہے اور اسی طرح ذات کے لوازم مذکورہ تبدیلی سے نہیں بدلتے ہیں پس جب خداوند تعالیٰ وہی ہے کہ تھا اور حقائق ممکنہ وہی ہیں کہ تھیں پھر دنیا اور آخرت تمام اللہ تعالیٰ کے قبضۂ اقتدار میں ہیں تو اس صورت میں وہی آگ دوزخ کا سبب باشد و الا مضمون ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ فرمایا ہے:

جو مصیبت تمہیں پہنچتی ہے وہ تمہارے کرتوتوں کی وجہ سے ہے۔

لیکن اللہ تعالیٰ کے دین میں صدق کی صورت میں سعادتوں کی راہ یابی متصور ہے۔ ورنہ کذب کی صورت میں سب برابر ہو جاتے ہیں اس بناء پر ان مہربانیوں کی توقع بھی رہے گی جو کہ صالحین کے نیک اعمال کی وجہ سے عالم پر نچھاور تھیں۔ اور ان مہربانیوں کے مذکورہ مصیبتوں کے ٹل جانے کی وجہ سے عالم کا حال ایسا ہو جاتا ہے جیسا کہ روشنی اور دھوئیں کے ملنے سے مکان کا حال ہو جاتا ہے بلکہ اس صورت میں ہر شخص مصیبت میں گرفتار ہو جائیگا اور راحت کا نام بھی نہ سن پائیگا۔
اور اس کو بھی چھوڑئیے اور یوں سمجھئے کہ خداوندی احکام روح سے لیکر جسم تک اور اعمال سے لیکر اموال تک تمام کو احاطہ میں لئے ہوئے ہیں اور روح اور جسم اور اعمال اور اقوال ہر ایک کے ساتھ جدا حکم متعلق ہے غرض دین کو یہاں سے وہاں تک وسعت حاصل ہے اور ان احکام کو معاملات میں ملحوظ رکھنا یقیناً ایک ایسی دانائی ہے کہ جس سے دنیا کے ہزاروں فسادات اور لاکھوں نقصانات کی جڑیں اکھڑ کر پھینکدی ہیں جیسا کہ نکاح، خرید و فروخت اور اجاروں سے متعلق احکامات کا مطالعہ کرنے سے واضح ہے۔ غرضکہ پادشاہ علام غلام کے احکام کا منشا تمام مخلوق کو

toobaa-elibrary.blogspot.com

بآزار شود۔ واگر بالفرض نفعی بہمرکابی مضرات بے پایاں رسید چہ رسید۔ یک لاکھ روپیہ گرفتہ اگر خر مہرہ حوالہ کردند چہ کردند و باز آں نفع را بمقابلہ آزار دارالبوار نہند۔ ایں نسبت یک طرف باوج بلند و از یک طرف بحضیض پست خواہد رسید

پس اذ نفع خر مہرہ ہمہ آزار محض باشد بالجملہ بعد تسلیم انکشاف حسن و قبح و وجود قدرت عدم نفوذ مشیت بخیال ہماں کساں آید کہ از عقل بہرہ ندارند۔ ایں است حال نفع و ضرر کذب خداوندی بنسبت افراد نوع بنی آدم باقی ماند دہم دگر آں اینکہ اگر نفع افراد بنی آدم بایں کذب گرہ نخوردہ باری چہ عجب کہ شفقتی در حق شخص اکبر در ودیعت نہادہ باشند۔

جوابش اینست کہ دریں قدر موافق و مخالف ہمہ یک زبان اند کہ ظلم و آزار و امثال ایں کار قبیح بالذات اند۔ بذات خود حسنی در بر ندارند۔ اگر حسنی غازہ روی آنہا است ہمہ بالعرض باشد نہ بالذات مگر آں غیر در صورت مفروضہ ہیئت مجموعی شخص اکبر باشد حال او اینست کہ او بایجاد انواع وقوی و ملکات آنہا تکمیلی یافت۔ پس زناں اگر فعلیتی بظہور آید ہمہ از آثار آں باشد نہ اجزاء آں۔ مثلاً چشم و گوش و غیرہ قوی ما و شما را عنایت کردند۔ مرتبہ قوت ایں قوی از اجزاء ما است۔ اما ایں آثار آنہا یعنی دیدار و استماع را از اجزاء شمردن کار خردمنداں نیست۔ خبر از بے خبری مے دہد۔

چوں حالی آثار مذکورہ ایں است کہ اطلاق اجزاء

آرام پہنچانا ہے۔ اگر بالفرض والتقدیر اس قسم میں اس طرف دروغ سے رہ نمائی کریں تو یہ تمام آسائش تکلیف میں بدل جائیگی اور اگر بالفرض بے انتہا نقصانات کے ساتھ کوئی نفع پہنچا تو کیا پہنچا ایک لاکھ روپیہ لیکر اس کے بدلے میں اگر ایک کوڑی دے بھی دی تو کیا دیا اور اگر اس نفع کو جہنم کے آزار کے مقابلے میں رکھیں تو یہ نسبت ایک طرف بلندی کے نقطۂ اوج کو اور دوسری طرف تحت الثری کو پہنچ جائے گی۔ لہٰذا ایک کوڑی کے مقابلے میں رکھنے کے بعد تمام آزار محض آزار ہو جائینگے۔ الحاصل اچھائی اور برائی اور قدرت کے وجود کے ظاہر ہونے کو تسلیم کرنے کے بعد خدا کی مشیت کا ان میں نفوذ نہ ہونے کا خیال انہی لوگوں کو آتا ہے جو عقل سے بہرہ ور نہیں ہیں۔ یہ ہے بنی نوع انسان کی طرف خداوندی کذب کے نفع اور نقصان کا حال باقی رہا دوسرا وہم یہ کہ اگر بنی آدم کے افراد کا نفع اس کذب سے وابستہ نہیں تو کیا عجب کہ ایک خاص نفع مجموعہ ہیئت عالم کے حق میں اللہ تعالیٰ نے ودیعت رکھا ہو۔

جواب شبہ اس کا جواب یہ ہے کہ اتنی بات میں موافق اور مخالف سب ہی تو یک زبان ہیں کہ ظلم اور آزار اور اسی جیسے کام قبیح بالذات اذات کے اعتبار سے قبیح ہیں اور بذات خود کوئی اچھائی اپنے اندر نہیں رکھتے۔ اگر کوئی حسن انکے چہرے کی زینت ہے تو سب بالعرض ہوگا نہ کہ بالذات لیکن وہ غیر صورت مفروضہ میں مجموعہ عالم کی مجموعی شکل ہوگی۔ اس کا حال یہ ہے کہ وہ انواع اور انکے ملکات اور قوتوں کی ایجاد سے مکمل ہوا۔ اس کے بعد اگر کوئی فعلیت ظہور میں آئے تو تمام اس کے آثار سے ہوگی نہ کہ اس کے اجزاء سے۔ مثلاً آنکھیں اور کان وغیرہ قوتیں ہیں اور قوتیں اللہ تعالیٰ نے عنایت کیں۔ لہٰذا ان قوتوں کی قوت کا مرتبہ ہمارے اجزاء میں سے ہے۔ لیکن انکے ان آثار یعنی دیکھنے اور سننے کو اجزاء میں سے شمار کرنا عقلمندوں کا کام نہیں ہے بلکہ بے عقلی کی خبر دیتا ہے۔

جب آثار مذکورہ کا یہ حال ہے کہ اجزاء کو آثار کہنا درست

toobaa-elibrary.blogspot.com

براں درست نیست حالاں کہ خود از ذات وصفات لوناشی است۔ حال اطلاق اجزاء بر عوارض خارجیہ کہ از خارج ناشی شدہ بایں طرف آمدہ اند خوب معلوم شد۔ اکنوں باید دید کہ کذب کہ از وتعالیٰ نعوذ باللہ صادر شود و بچہ سبب بندگاں آید از کدام قسمت است۔ آنانکہ عقلی رسا دارند خود میدانند کہ ناشی از خارج است و بر بندگان یا شخص اکبر واقع شدہ۔ نظر بریں جزء ماہیت ایں یا آں نتواں خواند و ظاہر است کہ حسن وقبح وابستہ باجتماع اجزاء محمولہ یا وضاع متناسبہ است نہ باجتماع عوارض۔ مثلاً چشم وگوش وبینی یا وضاع مناسبہ معلومہ کہ ایں زید است وآں بالا ہم پیوستہ صورتی پیدا سازند وآں صورت بوجہ اختلاف اوضاع واشکال گاہی حسن بے گردد وگاہی قبیح۔ اما امور خارجیہ یا عروض عوارض دریں حسن وقبح دخل ندارند و اگر بعض جا دخل دارند ہمیں دارند کہ اگر از پیشتر حسن است قبیح گردانند و اگر قبیح است حسن گردانند۔ مثلاً در صورتی زیبا چشمی ثالث افزایند ظاہر است کہ آں حسن بے مثال اکنوں بدتر از شکل وجمال باشد۔ و اگر فرض کنیم ہمہ ہیچ صورتی زیبا است اما یک چشم نیست۔ اندریں صورت اگر چشمی دگر دادند بجا کہ نمائی نہادند آں قبح مبدل بحسن شد و حاصل ہمیں شد کہ ہمہ اجزاء فراہم شدند لیکن جائیکہ اطلاق اجزاء بر امور خارجیہ درست نبود اقرار کمال شی معلوم تحصیل لوحق امور خارجیہ لازم آید۔ ورنہ ازیں ہم چہ کم گردد امور خارجیہ را جزو آں نخواہند۔ آں شی بذات خود کامل باشد یا ناقص۔ بالجملہ دریں چنیں مواقع آں امور خارجیہ را در حسن وقبح او دخل نباشد۔ وچوں باشد کہ ایں امور اندریں صورت مجملہ مباینات ومنفصلات نہیں ہے۔ حالانکہ خود انکی ذات اور صفات سے اجزاء پیدا ہوتے ہیں۔ اجزاء کا اطلاق عوارض خارجیہ پر چونکہ خارج سے پیدا ہوکر اس طرف آئے ہیں خود معلوم ہوگیا۔ اب دیکھنا چاہئے کہ جو کذب نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صادر ہو اور بندوں کی طرف آئے وہ کونسی قسم سے ہے۔ جو لوگ عقل رسا رکھتے ہیں وہ خود جانتے ہیں کہ وہ کذب خارج سے ناشی ہے اور بندوں یا عالم کی موجودہ ہیئت پر واقع ہوا ہے۔ لہٰذا اس کے پیش نظر اس کی یا اسکی ماہیت کا جز نہیں کہہ سکتے۔ اور ظاہر ہے کہ حسن وقبح مختلف اجزاء کے موزوں اور متناسب بناوٹوں کے اجتماع سے وابستہ ہے نہ کہ عوارض کے اجتماع سے۔ مثلاً آنکھ، کان اور ناک مناسب اور معلوم بناوٹ کیساتھ کہ یہ نیچے اور وہ اوپر ہے آپس میں مل کر صورت پیدا کرتے ہیں اور وہ ہیئت بناوٹوں اور شکلوں کے اختلاف کی وجہ سے کبھی اچھی اور کبھی بری ہوتی ہے لیکن خارجی امور یا عوارض کا عروض اس حسن وقبح میں دخل نہیں رکھتے ہیں اور اگر بعض جگہ دخل رکھتے ہیں تو یہی رکھتے ہیں کہ اگر پہلے سے حسین ہیں تو قبیح بنا دیتے ہیں اور اگر پہلے سے قبیح ہیں تو حسین نہیں بناتے ہیں۔ مثلاً کسی عمدہ صورت میں ایک قبیح آنکھ بڑھا دیں تو ظاہر ہے کہ وہ بے نظیر حسن وجمال کی شکل سے بھی بدتر ہو جائیگا اور اگر ہم فرض کریں کہ ایک صورت ہر طرح سے زیبا ہے لیکن ایک آنکھ نہیں ہے۔ اس صورت میں ایک دوسری آنکھ خالی جگہ میں لگا دی تو وہ بدصورتی خوبصورتی میں بدل جائے گی اور حاصل یہی نکلا کہ تمام اجزاء فراہم ہوگئے۔ لیکن جس جگہ اجزاء کا امور خارجیہ پر بولا جانا درست نہ ہو تو شے معلوم کا کمال امور خارجیہ کے لاحق ہونے سے پہلے لازم آئیگا اور نہ اس سے بھی کیا کم کہ ان امور خارجیہ کو اس کا جز نہیں کہیں گے۔ وہ شے بذات خود کامل ہو یا ناقص بالجملہ ان جیسے مواقع میں ان خارجی امور کو اسکی خوبصورتی اور بدصورتی میں دخل نہ ہوگا۔ اور کیونکر ہو سکتا ہے

toobaa-elibrary.blogspot.com

باشند۔ چنانچہ ظاہر است خصوصاً در ما نحن فیہ
یعنی کذب باری تعالیٰ بنسبت مخلوقات ظاہر است کہ آں
صفت جناب باری است نہ جزو یا وصف مخلوقات
و پیدا است کہ صفت مباین نیز مباین و منفصل بود مگر
در تباین مخلوقات و خالق کائنات کلامی نیست۔ نظر
بریں در تباین کذب او تعالیٰ نیز بنسبت مخلوقات
چہ گفتگو باشد۔ باقی ماند اثر کذب او تعالیٰ در مخلوقات
آں ہمہ شر است نہ غیر چہ منافع دینی باشند
یا دنیوی اگر موقوف بر معاملہائی باہمی است ہمہ
محتاج راستبازی باشند۔ گفتار دروغ ہمہ منافع
را برہم زدند۔ و آنہم گفتار دروغ حضرت حسد اوند
عالم کہ باز اصلاح آں بطوری ممکن نیست۔ پس از
خدا اعتماد راستی بر کیست و امید رسائی فہم از
کدام۔ اگر خدا نخواستہ خود خداوند تعالیٰ دروغ اختیار
فرمایند موافق مصرع مشہور "ولن یصلح العطار
ما افسد الدھر" بہیچ طور مداخت ضرر ایں دروغ نتواں
شد۔ وقبح اضرار از اولیات و بدیہیات است۔ و
جائیکہ اضرار پسندیدہ اند نظر بذات او نہ پسندیدہ
اند بلکہ باعتبار آثار او پسندیدہ اند یعنی نظر بر
منافیکہ بالعرض ازاں می زایند پسندیدہ اند چوں اشلہ
امثال ایں مضمون در اوراق گذشتہ مسطور شدند
حاجت تکریر نیست

القصہ قبح اضرار ذاتی است و چوں نباشد از معارضات
ممکن صفات وجودی است۔ یعنی رحمت۔ در صورت
تجویز کذب باری تعالیٰ اضرار نوع انسانی تا بحدی کہ زیادہ

جبکہ امور اس صورت میں منجملہ مغائر اور منفصل چیزوں میں
سے ہوں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ بالخصوص ہم جس مسئلے میں گفتگو
کر رہے ہیں یعنی کذب باری تعالیٰ بنسبت مخلوقات ظاہر
ہے کہ وہ صفت جناب باری تعالیٰ کی ہے نہ کہ مخلوقات
کا وصف یا جزو ہے اور ظاہر ہے کہ مباین کی صفت بھی مباین
اور منفصل ہوتی ہے مگر مخلوقات اور خالق کائنات کے
باہمی غیر ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے نظر بریں اللہ تعالیٰ کے
کذب کے تباین میں بھی بنسبت مخلوقات کیا گفتگو ہو سکتی ہے
باقی رہی مخلوقات میں اس بلند مرتبی کے کذب کا اثر تو سب
شر ہے نہ کہ غیر کیونکہ منافع دینی ہوں یا دنیوی اگر وہ باہمی معاملات
پر موقوف ہیں تو وہ سب راستبازی کے محتاج ہیں اور دروغ
گفتگو تمام فوائد کو تباہ کر دیتی ہے اور وہ بھی خداوند عالم کا دروغ
کہ پھر اسکی اصلاح کسی صورت سے ممکن نہیں ہے۔ تو خدا کے بعد
راستی کا اعتماد کس پر ہے اور فہم کی رسائی امید کہاں سے کی جا سکتی
ہے۔ اگر خدانخواستہ خود خداوند تعالیٰ دروغ اختیار فرمائیں تو
مشہور مصرعہ کہ "ولن یصلح العطار ما افسد الدھر"
(جس کو زمانہ نے فاسد بنا دیا اس کی اصلاح عطار ہرگز نہیں کر سکتا)
کسی صورت سے بھی اس دروغ کے نقصان کی مدافعت نہیں ہو
سکتی اور ضرر پہنچانے کی برائی اور بری امور میں سے ہے۔ دریں جگہ
اضرار (ضرر پہنچانا) کو پسند کیا ہے تو اس کی ذات کو دیکھتے ہوئے
پسند نہیں کیا ہے بلکہ اسکے آثار کے اعتبار سے پسند کیا ہے یعنی ایسے حالات
پر نظر رکھتے ہوئے جو عادتی طور پر اس سے پیدا ہوتے ہیں انکو پسند کیا ہے
چونکہ اس قسم کے مضمون کی مثالیں گذشتہ اوراق میں گزر چکی ہیں
اس لئے مکرر لکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔

القصہ قبح ذاتی اضرار ہے اور کیونکر نہ ہو صفات
وجودی یعنی رحمت کے مقابل امور میں سے ہے۔ کذب باری تعالیٰ
کے جائز ہونے کی صورت میں نوع انسانی کا نقصان اس حد تک پہنچ

toobaa-elibrary.blogspot.com

ازاں متصور نیست و اصلاحش متوقع نے، چناں نمایاں است کہ احتیاج بیان ندارد و دریں صورت فردی از افراد انسانی نماند کہ مبتلاء ایں بلا نشود۔

اکنوں ہوش باید دید کہ وقتیکہ خیر محض و خوبی خالص در یک نوع عظیم موجب حسن ہیئت مجموعی آں نوع نتواں شد۔ شر محض و زبونی خالص چوں نہ موجب نازیبائی خواہد شد۔

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال ہماں است کہ مصداق حسن مرکبات ہیئۃ اجتماعی خیر و شر و نیک و بد باشد۔ ازیں مصادیق تنہا تنہا ایں گوہر بدست نتواں آورد۔ بوجہ تنگی الفاظ ایں کم زبان را در اظہار مافی الضمیر خود حیرانی است۔ می ترسم کہ کم فہماں را بریں گفتار من خندہ آید۔ گویند کہ خیر و حسن مترادفین متقاربہ باشند۔ اندریں صورت حاصل ایں سخن آں باشد کہ حسن باجتماع حسن و قبح پیدا شود و ظاہر است کہ بریں تقدیر اجتماع ضدین و دور لازم خواہد آمد بغرض رفع ایں خلجان سخنی بے گویم کہ انشاء اللہ در نظر صاحب نظراں سخن پریشانم فراہم آید۔ آں ایں است کہ

دو قسم مقصود

مقصود بد قسم باشد مقصود بالذات و مقصود بالغیر۔ باز ہر یکے بد و قسم دیگر منقسم یافتہ بسیط و مرکب۔

مراد م از مرکب ہیئت اجتماعی است کہ باجتماع امور

کہ اس سے زیادہ خیال میں بھی نہیں آسکتا ہے اور اسکی اصلاح بھی متوقع نہیں ایسا نمایاں ہے کہ بیان کی محتاج نہیں اور اس صورت میں انسانی افراد میں سے ایک فرد بھی ایسا نہ رہیگا جو اس بلا میں مبتلا نہو۔

اب ہوش میں ہو کر دیکھنا چاہئے کہ جب خالص خیر اور صاف خوبی ایک بڑی نوع میں اس نوع کی مجموعی ہیئت کے حسن کا موجب نہیں ہو سکی تو محض شر اور خالص بدی کیوں بدصورتی کا موجب نہ ہوگی۔

تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل وہی ہے کہ باہم مل کر ترتیب دی گئی چیزوں کے حسن کا مصداق، خیر و شر اور نیک و بد کی مجموعی ہیئت کا نام ہے۔ ان مصادیق سے تنہا تنہا یہ گوہر حاصل نہیں کر سکتے۔ الفاظ کی کمی کے باعث اس کم زبان کو مافی الضمیر کے اظہار میں حیرانی ہے۔ مجھے ڈر ہے کہ نا سمجھ لوگوں کو میری اس گفتگو پر ہنسی آئے گی اور وہ کہیں گے خیر اور حسن اور اسی طرح نیک اور حسن ایک دوسرے سے قریب مفہوم رکھتے ہیں۔ اس صورت میں اس بات کا حاصل یہ ہوگا کہ حسن اچھائی اور برائی کے جمع ہونے سے پیدا ہوتا ہے کہ اس تقدیر پر دو متضاد چیزوں کا جمع ہونا ہوگا اور دور بھی لازم آئیگا۔ اس خلجان کو دور کرنے کے لئے میں ایک بات کہتا ہوں جو انشاء اللہ اہل نظر صاحب کی نظر میں میری پریشان بات جم جائیگی۔ اور وہ بات یہ ہے کہ

مقصود کی دو قسمیں

مقصود کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ ایک مقصود بالذات[1] اور دوسری مقصود بالغیر۔ پھر ان دونوں کی[2] اور دو قسمیں ہیں۔ بسیط اور مرکب[3] (یہاں طور)

میری مراد مرکب سے اجتماعی ہیئت ہے جو بہت سے امور سے مل کر

---

[1] دو [2] مقصود بالذات جو چیز خود مقصود ہو جیسے خط لکھنے میں خط مقصود بالذات ہے اور قلم آلہ مقصود بالغیر ہے۔ یا قوا اور چکی اور چولہا مقصود بالذات نہیں، مقصود بالغیر ہیں یعنی اصل مقصود اس کے ذریعہ روٹی اور کھانا پکانا ہے۔ مترجم

[3] چار قسمیں اس ترتیب سے ہوئی ہیں:۔ (۱) مقصود بالذات، (۲) مقصود بالغیر (۳) مقصود بالذات بسیط و مرکب (۴) مقصود بالغیر بسیط و مرکب۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

کثیرہ متحقق شود نہ اینکہ امور کثیر اجزاء آں مقصود باشند چہ نزد عاقلاں ہیئت از ہر قسم کہ باشد بسیط است یا بمعنی کہ جزوی ندارد۔ اعنی قابل قسمت نباشد کہ ایں از اعتبار کمیاب است نہ کیفیات۔ و پیدا است کہ ہیئۃ کیف است نہ کم و چوں معنی ترکب مفہوم شد معنی بساطت نیز واضح شد۔

مراد از مقصود بالغیر چیست و مراد از مقصود بالغیر آں است کہ آں را آلۂ مقصودی قرار دہند۔ مثلاً دیگ و تابہ و دیگداں ہمہ مقصود است الا بغرض نان و طعام۔

مراد از مقصود بالذات چیست و غرض از مقصود بالذات آں است کہ خود مقصد باشد نہ واسطہ دگر مقاصد۔ پس از ہر کیفیتی کہ مرکب باشد بمعنی مذکور و مقصود بالذات بود۔ آں را حسن نام می نہیم۔ و لا مشاحۃ فی الاصطلاح و ہر کیفیتی کہ بسیط است الا مقصود بالذات آں را خوب و آں کہ بسیط است یا مرکب الا مقصود بالغیر آں را خیر می گوئیم و میگوئیم کہ ہیئت ترکیبی کہ باجتماع خیرات کثیرہ مثلاً فقط بدست آید یا خوبی ہائے چند مثلاً مجتمع شدہ موجب حدوث آں شوند۔ بالعیاں می بینم کہ آں شکل نازیبا باشد۔ مثلاً چشم از قسم خیرات است و ہم خوب۔ اگر در شکلی فقط چشمہا باشند و دیگر ہیچ نباشد بالیقیں آں شکل نازیبا باشد۔ اندریں صورت اگر ہمہ زشت و زبوں بود در زشتی چہ کلام۔

وجود میں آتی ہے نہ یہ کہ بہت سے امور اس مقصود کے اجزاء ہوں کیونکہ عقلمندوں کے نزدیک ہیئت جس قسم کی بھی ہو بسیط ہوتی ہے اس معنی میں کہ وہ کوئی جز نہیں رکھتی یعنی ہیئت قابل تقسیم نہیں ہوتی کہ یہ تقسیم کیات کے اعتبار میں سے ہے نہ کیفیات کے اور ظاہر ہے کہ ہیئت کیف ہے نہ کم۔ اور جب مرکب ہونے کے معنی معلوم ہو گئے تو بساطت کے معنی بھی واضح ہو گئے۔

مقصود بالغیر کا مطلب اور میری مراد مقصود بالغیر سے یہ ہے کہ اسکو مقصد کا آلہ قرار دیں مثلاً دیگچی۔ توا اور چولھا تمام مقصود ہیں گھر روٹی اور کھانے کے لئے۔

مقصود بالذات کا مطلب اور مقصود بالذات یہ ہے جو خود مقصود ہو نہ کہ دوسرے مقاصد کا واسطہ ہو پس جو کیفیت کہ مذکورہ معنی میں مرکب ہو اور مقصود بالذات ہو اس کا نام حسن رکھتے ہیں اور اصطلاحات میں کوئی حرج نہیں اور ہر کیفیت جو بسیط ہو لیکن مقصود بالذات ہو اس کا نام ہم خوب رکھتے ہیں اور جو بسیط ہے یا مرکب لیکن مقصود بالغیر ہے اس کو ہم خیر کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہیئت ترکیبی جو ہیئت ہی خیرات (خوبیوں) کے جمع ہونے سے مثلاً حاصل ہوا چند خوبیاں مثلاً مجتمع ہو کر ان کے پیدا ہونے کا موجب ہوں تو میں صاف دیکھتا ہوں کہ وہ شکل نازیبا ہو گی۔ مثلاً چشم خوبیوں کی قسم میں سے ہے اور نیز خوب ہے۔ اگر کسی چہرے پر صرف آنکھیں ہی آنکھیں ہوں اور دوسری کوئی چیز (مثلاً ناک، منہ) نہ ہو تو یقیناً وہ شکل بدصورت ہو گی اس صورت میں اگر تمام زشت اور زبوں

ف یعنی ہر شخص اپنے مضمون کے لئے کوئی اصطلاحی لفظ وضع کر سکتا ہے اور اس میں کسی کو بحث کی گنجائش نہیں ہوتی، اصطلاحی نام رکھنے میں ہر قوم کے اندر کو آزادی ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

بالجملہ اگر ہمہ افراد یک نوع خراب و فاسد باشند توقع خوبی از کجا آید مادہ ہم فاسد شد و صورت ہم خراب۔ مآل مادہ خود معلوم است کہ ہمہ اجزاء فاسد اند۔ و حال شکل و صورت اینکہ از ترکیب معلوم امید اصلاح نیست۔ ایں حال نوع بذات خود باقی ماند بنسبت شخص اکبر آں نیز نزد اہل عقل ظاہر است۔ چہ انواع بمنزلہ اعضاء شخص اکبر اند چو ایک عضو بجمیع اجزاء فاسد شد ہمہ ناقص گشت فساد چشم و گوش و دست و پا ہمہ را فاسد گرداند۔ ازاں جا کہ افضلیت ایں نوع انسانی بر ہمہ انواع نزد ہمہ عالم خواہ تابعان نحلہ اند یا پیروان عقل مسلم است۔ فساد ایں نوع بچو فساد دل و دماغ باشد کہ جسم را از پایۂ اعتبار ساقط گرداند۔ بالجملہ حسن ہیئۃ اجتماعی نوع انسانی و ہیئت اجتماعی جملہ عالم بانضمام اضداد و اعنی کفر و اسلام مسلم امابہ تنہا تنہا کفر و ایمان یا باقتران فردی از ایمان و کفر بہ جنس خود متصور نیست۔ بالخصوص ملاحت کہ ایں خوبی باقتران ایں و آں چناں صورت بندد کہ خوبی ذائقہ آب باقتران شیرینی و ترشی اگرچہ صباحت فقط باقتران ایمانی بایمانی دیگر متصور باشد کہ ایں جا فقط نظر بر صفائی است کہ بسیط باشد و آنجا نظر بر شوخی است کہ بے اقتران اضداد و ترکب صورت نہ بندد۔ القصہ باقتران افراد کفر با ہمدگر نہ امید حصول حسن صورت است، نہ توقع حسن معنی کہ آں خود بوجہ فساد بدیہی البطلان است۔ اندریں صورت اضرار کذب متحیر ہیچگونہ خیر نباشد تا گویند کہ باعتبار آں خیر لاحق رحمت محرک آں گردیدہ۔ نظر بریں کذب جناب باری تعالیٰ محض از ذمائم باشد و معارض صفت رحمت پس اگر نعوذ باللہ

ہوں تو بدصورتی میں کیا شبہ ہے۔

الغرض ایک نوع کے تمام افراد خراب اور فاسد ہوں تو خوبی کی توقع کہاں سے ہوگی۔ مادہ بھی فاسد ہو گیا اور صورت بھی خراب ہو گئی۔ مادے کا حال خود معلوم ہے کہ اس کے تمام اجزاء فاسد ہیں اور شکل و صورت کا حال یہ ہے کہ معلوم ترکیب سے اصلاح کی امید نہیں۔ یہ ہے بذات خود نوع کا حال۔ باقی شخص اکبر کی بات رہ گئی تو وہ بھی عقلاء کے نزدیک ظاہر ہے۔ کیونکہ انواع شخص اکبر کے اعضاء کی جگہ ہیں۔ جب ایک عضو اپنے تمام اجزاء میں سے فاسد ہو گیا تو سب اجزاء ناقص ہو گئے آنکھ اور کان اور ہاتھ پاؤں کا خراب ہو جانا تمام جسم کو فاسد بنا دیتے ہیں۔ جہاں تک کہ نوع انسانی کا تمام انواع مخلوقات پر فضل ہونا تمام عالم کے نزدیک خواہ علوم نقلیہ ہوں یا عقلیہ علوم کے پیچھے چلنے والے ہوں مسلم ہے۔ مگر اس نوع انسانی کا فساد دل اور دماغ کے فساد کی مانند ہے جو کہ جسم کو اعتبار کے مقام سے گرا دیتا ہے۔ الحاصل نوع انسانی کی اجتماعی ہیئت کا حسن اور تمام عالم کی اجتماعی ہیئت کا حسن دو متضاد یعنی کفر و اسلام کے ملنے سے مسلم ہے لیکن تنہا تنہا کفر اور ایمان یا ایمان کے ایک فرد اور کفر کے ایک فرد کو اپنے بجنس فرد کے ساتھ ملانے سے حسن متصور نہیں ہوگا۔ خاص طور پر ملاحت کہ اسکی خوبی اس کے اور اسکے ملانے سے ایسی صورت اختیار کرتی ہے جیسے کہ پانی کے ذائقہ کی خوبی مٹھاس اور ترشی کے ساتھ ملکر اگرچہ صباحت صرف ایک ایمان کو دوسرے ایمان کے ساتھ ملانے سے متصور ہوتی ہے کیونکہ اس جگہ (صباحت میں) فقط صفائی پر نظر ہے جو کہ بسیط ہے اور اس جگہ (ملاحت میں) شوخی پر نظر ہے جو متضاد چیزوں کو ملائے بغیر اور صورت کو ترکیب دیئے بغیر وجود میں نہیں آتی مختصر نکتہ یہ کہ کفر کے افراد کو آپس میں ملا کر حسن صورت کے حاصل ہونے کی امید ہے اور نہ معنی کے حسن کی توقع کہ وہ خود مادے کی خرابی کی وجہ سے صاف

toobaa-elibrary.blogspot.com

تجویز کذب باری تعالیٰ کنیم اقتضاء عدم رحمت نیز دریں پیرایہ ضرور است و ایں ہماں صفت است کہ مطالعہ کنناں اوراق نسخۂ عالم را از اقتضاء آں ناگزیر است۔ چہ حاصل آں ہمیں اعطاء باشد کہ از وجود عرضی ممکنات وصفات عرضیہ ایماں براں از بدیہیات اولیات است۔

باطل ہونے کے قابل ہے۔ اس صورت میں (خدائی) کذب کا اضرار کسی خبر کا بھی تو فائدہ نہ دیگا تاکہ سکیں کہ اسکے اعتبار سے رحمت سے ملی ہوئی خیر اسکی محرک ہوگئی۔ اس کے پیش نظر جناب باری تعالیٰ کا کذب محض برائیوں میں سے ہوگا اور رحمت کی صفت کے خلاف ہوگا۔ پس اگر نعوذ باللہ ہم کذب باری تعالیٰ کو تجویز کریں گے تو رحمت کی نفی کا اقرار اس انداز میں ضروری ہے اور یہ (رحمت) بھی

صفت ہے کہ کتاب عالم کے ورقوں کا مطالعہ کرنے والے حضرات کو اس (صفت رحمت) کے اقرار کے بغیر چارہ نہیں ہے کیوں کہ اس رحمت کا حاصل یہی بخشش کرنا ہے جو کہ ممکنات کے عارضی وجود اور اس عارضی وجود پر ایمان کی عارضی صفات ہیں ان سب سے اول بدیہی امور میں سے ہیں۔

القصہ خلق کفر دیگراں چیز دگر است و کفر خود چیز دگر۔ وخلق کذب وجہل و دیگراں چیز دگر است وکذب وجہل خود چیز دگر۔ بہر آں ضد ضرورت موجود و اینجا ضرورۃ مفقود البتہ موانع ہمہ موجود۔ ازیں تا ازاں فرق زمین و آسمان است غرض از امکان چیزی در جائی امکان آں در جائے دگر لازم نیاید و از امتناع چیزی بجائی امتناع آں بجائی دگر متحقق نشود (ع)

ہر سخن وقتی و ہر نکتہ مکانی دارد

قصہ مختصر یہ کہ دوسرے لوگوں میں کفر کا پیدا کرنا دوسری چیز ہے اور کفر خود دوسری چیز ہے اور جہالت اور کذب کا دوسروں میں پیدا کرنا دوسری چیز ہے اور جھوٹ اور جہالت خود اور چیزیں ہیں۔ اس ضد (یعنی کفر و ایمان اور کذب وجہل کے خلق) کے لئے ضرورت موجود ہے اور یہاں (مطلق کفر و ایمان اور مطلق کذب وجہل میں) ضرورت مفقود ہے۔ البتہ موانع (کفر و جہل وکذب) تمام موجود ہیں اور یہاں (ایمان) سے وہاں (کفر) تک زمین و آسمان کا فرق ہے۔ غرض ایک جگہ میں کسی چیز کے ممکن ہونے سے اسکا دوسری جگہ میں امکان لازم نہیں آتا ہے اور ایک جگہ میں کسی چیز کے امتناع (نہ ہونے) سے کسی دوسری جگہ میں اسکا امتناع متحقق نہیں ہوتا ہے۔ ہر بات ایک وقت اور ہر نکتہ ایک جگہ رکھتا ہے

شبہ | باقی ماند اینکہ اگر امتناع کذب باری تعالیٰ و تصدیق کاذب ازاں طرف تسلیم ہم کنیم۔ ایں قصہ اگر مفید باشد فقط اہل علم را مفید باشد و اگر ادراک ایں فرق راہ ہم نماید خاصاں را راہ نماید عوام بے علم را چہ سود۔

جواب | جوابش ایں است کہ ضرورت ادراک ایں فرق بجائے

شبہ | باقی رہی یہ بات کہ اگر ہم باری تعالیٰ کے کذب کو اور کاذب کی تصدیق کو اس طرف سے تسلیم بھی کر لیں تو یہ قصہ اگر مفید ہوگا تو صرف اہل ایمان کو مفید ہوگا۔ اور اگر اس فرق کے سمجھنے کی رہبری کسی کو حاصل ہو سکتی ہے تو اس فرق کا سمجھنا خاص اہل علم کو رستہ دکھاتا ہے۔ بے علم عوام کو اس سے کیا فائدہ۔

جواب | اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ان دقیق فرقوں کی سمجھ

toobaa-elibrary.blogspot.com

باریک اگر می افتد وقتی می افتد کہ ماہیت جہل و کذب اول کہ در دل بندگان مخلوق فرمودہ اند و ماہیت ایں جہل وکذب کہ تصدیق کاذب متصور است وقتا رادہ ادراک فرق مراتب برابر بنظر آید

دوم ازاں گفتم کہ قبل ازینیں نظر ایں اعتراض را بدل رسائی نباشد ہمیں است کہ کمی دریں خلجان افتادہ باشد پس ہر کہ ازینیں نظر دارد ایں قدر ہم مایہ ادراک دارد کہ پس از بیان فرق یکے را از دیگر ممتاز بیند و آنانکہ ازیں قسم فہم بے بہرہ اند۔ ازیں قصہ ہم خبر ندارند۔ بجود مشاہدۂ خوارق از مدی صدق معاملہ وی دل شاں مطمئن نمیگردد و پیدا است کہ حقیقت یقین ہمیں اطمینان است۔ مگر شاید در حقیقت اطمینان ہنوز خلجان باشد بہر دفع ایں خلجان عرض ے کنم کہ۔

دفع خلجان | گاہی نسبتی تنہا بدل آید و گاہی نقیضش نیز ہمراہ او بود۔ اندریں صورت نیز دو احتمال است ہر دو برابر باشند یا غلبہ ایں را باشد یا آں را۔

اول	اطمینان است
دوم	شک
سوم	ظن
چہارم	وہم

با ایں ہمہ بسیاری از معلومات عوام را می بینم کہ نظری است و یقینی۔

الغرض ترتب بر مقدمات دور و دراز از قادح اطمینان نباشد طفل نوزاد پستان را مکد و بچہ گاؤمیش را گر در دریا افگنند بی سابقہ تعلیم دست و پا در آب میزند

کی ضرورت پڑتی ہے تو اس وقت پڑتی ہے کہ جہالت اور کذب کی حقیقت اول جو کہ بندوں کے دل میں پیدا کی ہے اور اس جہل اور کذب کی ماہیت جو کہ کاذب کی تصدیق سے متصور ہے۔ فرق مراتب کے ادراک کے وقت نظر میں برابر دکھائی دیتی ہے۔

اور یہ بات میں نے اس وجہ سے کہی ہے کہ اس نظریہ پہلے یہ اعتراض دل میں پیدا نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ کم ہی کوئی شخص اس خلجان میں پڑا ہوگا۔ لہٰذا جو شخص اس قسم کی نظر رکھتا ہے تو وہ سمجھنے کی اتنی استعداد رکھتا ہے کہ وہ ہمارے فرق کے بیان کرنے کے بعد ایک کو دوسرے سے جدا دیکھ لیگا اور جو لوگ اس قسم کی سمجھ سے بے نصیب ہیں وہ اس معاملے ہی سے بے خبر ہیں۔ وہ تو مدعی کے خلاف عادت امور کو دیکھ کر اس کے معاملے کے صدق سے مطمئن ہو جاتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یقین کی حقیقت ہی اطمینان ہے مگر شاید اطمینان کی حقیقت میں ابھی خلجان باقی رہ جائے اسلئے اس خلجان کو دور کرنے کے لئے میں عرض کرتا ہوں کہ۔

خلجان کا ازالہ | کبھی تو دل میں تنہا کسی چیز کی نسبت آتا ہے اور کبھی اسکے خلاف چیز بھی اسکے ہمراہ ہوتی ہے اس صورت میں بھی دو احتمال ہیں یا تو دونوں برابر ہو گئے یا یہ احتمال دوسرے پر غالب ہوگا اور یا وہ۔

اول (کا نام)	اطمینان ہے
دوسرا	شک (کہلاتا ہے)
تیسرا	گمان (کہلاتا ہے)
چوتھا	وہم (کے نام سے موسوم ہے)

ان سب کے باوجود عوام کے بہت سے معلومات کو میں دیکھتا ہوں کہ وہ نظری و یقینی ہوتے ہیں۔

الغرض دور و دراز کے مقدمات پر دلائل کا دینا اطمینان کو خراب نہیں کرتا۔ نیا پیدا ہوا بچہ پستان جو ستاہے اور بھینس کے کٹڑے کو پہلے تیرنے کی تعلیم دیئے بغیر گر دیا میں ڈالدیں تو وہ دیا

toobaa-elibrary.blogspot.com

وپیدا است کہ ایں افعال ہمہ ارادیات اند و ہر فعل ارادی را تصور غایت ضروری و ظاہر است کہ غایت و غرض ایں افعال نتیجہ است درحق آں افعال بغایتہ تحقی العلاقہ چہ در وسط مقدمات دیگر افتادہ اند کہ پس از ترتیب آنہا نتیجہ لازم آید مگر چوں علم ایں ہمہ مقدمات الہامی است نتیجہ خود بخود بدل می افتد ہمچنیں حصول اطمینان باخوارق و دعوی نبوت و رسالت علاقہ دارد کہ بی سابقہ تعلیم در جذر ہر قلب و دلیعت نہادہ اند حتی کہ فساد ہمیں ودلیعت موجب عجائب پرستیہا و اکثر افراد بنی آدم گردید۔

ازیں جا ایں ہم واضح شدہ باشد کہ نظریۂ معارض یقین و اطمینان نیست۔ یقین را در بدیہیات اولیہ[1] یعنی قضایا کہ بی واسطت مقدمہ دیگر بذہن رسیدہ باشد انحصار نیست اندریں صورت اگر گویند کہ یقین باعتبار نسبت عام است از نظر و بداہت و تواتر اخبار بجا باشد و اعتراض لزوم دور از تعریف متواتر ساقط شود۔

تعریف و نتیجہ خبر متواتر

خبر متواتر آں باشد کہ موجب اطمینان و یقین بود و ظاہر است کہ یقین و اطمینان معنی مذکور را در نقل خود تو قفی بر تواتر نیست مگر اکنوں از وجہ دلالت خبر متواتر بر صدق خبری باید گفت۔ می باید شنید کہ چناں کہ خبر من حیث الخبر منحصر در صادق و کاذب نیست و ازیں جا احتمال صدق و کذب ہر دو در ہر خبر

خبر متواتر کی تعریف اور نتیجہ

خبر متواتر وہ کہلاتی ہے جو اطمینان اور یقین کی موجب ہو اور ظاہر ہے کہ مذکورہ معنی میں یقین اور اطمینان کا خود محتاج تواتر پر موقوف نہیں ہے۔ مگر اب مجھے خبر متواتر کی کسی خبر کی سچائی پر دلالت کی وجہ کے متعلق کچھ کہنا چاہئے تو سنئے کہ جیسا کہ خبر بحیثیت اسکے کہ وہ خبر ہے صادق اور کاذب ہونے میں منحصر نہیں ہے اور نہیں سے صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہر خبر میں پیدا ہو

---

[1] بدیہیات اولیہ ایسی حقیقتیں کہلاتی ہیں جو دلیل کی محتاج نہوں اور یقین کے مرتبوں میں اکمل اور اعلیٰ مرتبہ رکھتا ہے اور اس میں شک و شبہ کا گمان نہیں ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

پیدا شد همچنیں وضع اصل خبر بہر بیان واقع است
و انسان مجبول بر ایصال نفع بنی نوع خود کہ یکی از سامان
او ہیں بیان واقع است۔ در اکثر و نیز ہیں طور مخلوق
برساز داشتن ضرر بنی نوع خود است کہ منجملہ سامان
آں نیز باشد۔ و وجہش ہیں محبت برادرانہ است
کہ اتحاد نوعی علت اوست بالجملہ صدق گفتار
مقتضائے اصل فطرت است۔ قطع نظر از عروض عوارض
ہجوم موانع دروغ را وجہی نباشد۔ ہاں اگر طبع کسی از
جادۂ مستقیم محبت نوعی منحرف شود و رہین غرضی فاسد
شود یا سببی از اسباب غلط کاری رہزن خیالات علمیہ
شود، باشد کہ عمداً دروغ گوید یا بغلط رہ غلط پوید مگر
چوں خالق بیچوں خلق خود را گوناگوں آفریدہ۔ اگر یکے فہمی
است دیگری ذکی و اگر یکے سادہ کار است دیگری پرکار
و ہوشیار در صورت تواتر اخبار و اتفاق انباز روزگار
احتمال غلط کاری محو و متلاشی گردد۔ اما اینکہ غرضے
فاسد ہم باعث این گفتار نشدہ ہماں ساں بدل حقیقت
حقیقت شناساں خلیدہ ماند کہ بود چہ غلبہ ہوا بر اکثر
افراد بشر بچشم سر مشہود است۔ نظر بریں اتفاق گردہ
اعظم بر غرض فاسد ہماں ساں ممکن است کہ اتفاق
جم غفیر بر غرض صحیح و بہر نظیر ہیں اتفاق جماعات
بنی پایاں بر مذاہب حقہ و باطلہ کافی است۔ غرض شرکت
اغراض از جماعات کثیرہ ممکن است و بدیں سبب کذب
عمد ممکن چہ کذب عمدی تحریک غرضی فاسد متصور
نیست۔ آری غلط کاری بی اختیاری از جماعات کثیرہ
بوجہ مذکور متوقع نیست چہ سبب اعظم غلط کاری نقصان
قوت علمیہ باشد یا قلت تدبر و ظاہر است کہ در صورت
اتفاق جماعت کثیرہ ادراک ذکی مصحح علم غبی باشد۔

گیا، اسی طرح اصل خبر کی وضع کسی واقعے کے بیان کیلئے ہے
اور انسان کی فطرت میں انسان کو نفع پہنچانا رکھ دیا گیا ہے چنانچہ
نفع رسانی کی ایک صورت کسی واقعے کا بیان کرنا بھی ہے۔ اکثر
اوقات اور نیز اسی طرح سے اپنے ہمجنس دوسرے انسان کے ضرر
اپنے آپکو بچانا بھی اس کی فطرت میں ہے کہ یہ بھی نفع رسانی کی صورتوں
میں سے ایک ہے اور نفع رسانی کی وجہ یہی برادرانہ محبت ہے
کہ اسکی علت انسانیت کی نوعیت میں باہم شرکت ہے۔ الحاصل
صدق گفتار فطرت کا اصل تقاضہ ہے۔ عروض عوارض اور موانع
ہجوم دروغ کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔ ہاں اگر کسی کی طبیعت
بنی نوع کی محبت کی سیدھی راہ سے بدل جائے اور کسی فاسد
غرض کی مرہون ہو جائے یا غلط کاریوں کے اسباب میں سے کوئی
سبب علمی خیالات پر اثر ڈال دے تو ممکن ہے کہ وہ جھوٹ بول پڑے
یا غلط راستے پر غلط طور پر دوڑ پڑے مگر چونکہ بے مثل خالق نے اپنی
مخلوق کو بھانت بھانت کا بنایا ہے یعنی اگر ایک کند ذہن ہے اور
دوسرا ذہین، ایک سادہ کار ہے اور دوسرا چالاک اور ہوشیار
تو خدا کے تواتر اور زمانے والوں کا کسی چیز پر متفق ہونے کی
صورت میں غلط کام کرنیکا احتمال جاتا رہیگا لیکن یہ بات کہ کوئی
فاسد غرض بھی تو اس گفتگو کا باعث بن کر اسی طرح حقیقت
شناسوں کے دل میں چبھتی رہی ہو کہ بھی کیونکہ خواہش نفس کا غلبہ
اکثر آدمیوں پر سر کی آنکھوں کے ذریعہ دیکھا گیا ہے۔ اس کے پیش
نظر ایک بہت بڑے گروہ کا کسی فاسد غرض پر متفق ہو جانا اسی طرح
ممکن ہے جیسا کہ ایک بڑے سارے ہجوم کا کسی صحیح غرض کیلئے
متفق ہو جانا۔ اور اس اتفاق کی نظیر کیلئے بے انتہا جماعتوں کا
حق اور باطل مذہبوں پر اتفاق رائے ہونا کافی ہے۔ غرض اغراض
کی شرکت تو بہت سی جماعتوں سے ممکن ہے اور اس سبب سے جان کر
جھوٹ بولنا ممکن ہے کیونکہ عمداً جھوٹ بغیر کسی فاسد غرض کے خیال
میں بھی نہیں آسکتا ہاں اختیار کے بغیر غلط کام کرنا بڑی بڑی جماعتوں

toobaa-elibrary.blogspot.com

وحزم واحتیاط مستدرہ جابر غفلات طبعی مضمحلاں شود۔

خلاصہ مرام آں کہ کلام اگر ناشی از اصل فطرت است احتمال تعمد کذب نیست۔ آری وہم غلطی باشد مگر ایں وہم در صورت اتفاق جم غفیر محو و متلاشی شود۔ و چوں نشود ہمہ انگشتاں برابر نباشند متوال گفت کہ در دورہ از ادوار ہمہ افیاء و مغفل زایند۔ واگر ناشی از اصل فطرت نیست بلکہ بسبش غرضی است فاسد باتفاق تصحیح آں متوال کرد۔ چہ امواج طبائع افراد کثیرہ از ارادات حسنہ ممکن۔ بلکہ مشہود واز ماں جا کہ ایں ہر دو امر اعنی عدم اتفاق در صورت اول بر غلط و امکان اتفاق بر تعمد کذب در ثانی نزد ہر کس و ناکس مسلم است بلکہ در جذر فطرت ہر کس و ناکس چناں ودلیت نہادہ اند کہ علم یکسدان پستان و تیجہ آں در قلب طفل نوزاد و علم دست و پا زدن بہر شناوری آب و تیجہ آں در دل بچہ گاؤ میش۔ ہر کس را می بینم کہ وقت تردد در امری بجانب غلبہ آراء اہل رائے مائل می شود و گواہی اہل غرض را مقبول نمی دارد۔ لیکن چناں کہ باعث قوی بر صدق و عمدہ موجب راستبازی پاس خدا تعالیٰ می باشد چنیں غرضی فاسد تراز تعصب مذہب و پاس وحمیت دینی نمی بینم۔ عیاں راچہ بیاں۔ احوال ابنائے روزگار وہم گذشتگان را دیدہ و شنیدہ ایم۔

سے مذکورہ وجہ کی بنا پر امید نہیں کیا جاسکتا کہ یہ غلط کاری کا نہاد تعلیم سبب تعلیم علیہ کی کمی کا ہونا ہے یا قلت تدبر کا اور ظاہر ہو کہ ایک بڑی جماعت کے اتفاق کی صورت میں ضمیر آدمی کی تجرد غیبی کے غلط علم کی تصحیح کر سکتی ہے اور ایک شخص کا احتیاط اور تجرد کا ری ناسمجھ لوگوں کی طبعی خصلت کی مکافات کا باعث ہو سکتی ہے۔

مقصد کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اصل فطرت سے کلام نکلا ہے تو جانکر جھوٹ بولنے کا احتمال نہیں ہے۔ ہاں غلطی کا وہم ممکن ہے مگر یہ وہم ایک بڑے مجمع کے اتفاق کی صورت میں مٹ جائیگا اور گم ہو جائیگا اور کیوں نہ مٹ جائے کہ سب انگشتاں[1] برابر نہیں ہوتیں۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ تمام زمانہ والوں میں سے کسی ایک زمانے کے تمام لوگ غبی اور بے وقوف پیدا ہوں اور اگر جھوٹ اصل فطرت سے نہیں ہے بلکہ اس کا سبب کوئی فاسد غرض ہے تو لوگوں کے اتفاق سے اس غلطی کی تصحیح کر سکتے ہیں کیونکہ بہت سے لوگوں کی طبیعتوں کا ٹیڑھا پن اچھے لوگوں کے باوجود بھی ممکن ہے بلکہ دیکھا گیا ہے علاوہ اس کے یہ دونوں باتیں یعنی پہلی صورت میں غلط بات پر اتفاق نہ ہونا اور دوسری صورت میں عمداً جھوٹ پر متفق ہونے کا امکان ہر کس و ناکس کے نزدیک مسلم ہے۔ بلکہ ہر کس و ناکس کی فطرت کی گہرائی میں ایسے امور پر امانت رکھدیا ہے جیسا کہ بچے کی فطرت میں پستان چوسنے کا علم اور بنے پیدا ہونے والے بچے کے دل میں اس چوسنے کا نتیجہ اور پانی میں تیرنے کیلئے ہاتھ پاؤں ملنے کا جاننا اور مچھلی کے بچے کے دل میں تیر کر نجات پانے کا نتیجہ رکھدیا ہے۔ میں ہر شخص کو دیکھتا ہوں کہ کسی امر میں تردد کے وقت اہل رائے لوگوں کی رایوں کے غلبے کی طرف جھک جاتا ہے اور اہل غرض کی گواہی کو قبول نہیں کرتا۔ لیکن جیسا کہ سچ بولنے کا بخت سبب اور راستبازی کا بہتر موجب خدا تعالیٰ کا لحاظ ہوتا ہے اسی طرح

[1] اگر بعض سے غلطی ہو سکتی ہے تو دوسرے اس غلطی کو تصحیح کر سکتے ہیں کیونکہ سب لوگ غلط وہم میں مبتلا نہیں ہو سکتے مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

دربارۂ تواتر

نظر بریں تواتری کہ ناشی از پاس خدا تعالیٰ نماید بہترین تواتر با باعتبار اعتماد واعتبار باشد۔ و تواتر یکہ ناشی از تعصب وحمیت بود بدترین تواتر با باعتبار اعتماد واعتبار باشد چوں در ما نحن فیہ نظر کردیم تواتر یہود و نصاریٰ بمقابلہ اہل اسلام وادیان متاخرہ باقیم و تواتر یکہ در اہل اسلام است بمقابلہ کسی دیگر نیست۔ اول بپاس ملت وحمیت اوشاں می نماید و دوم بپاس ملتی و دینی نیست۔ چہ ایں غلغلہ کہ فلاں کس دعوی نبوت وختم رسالت بیکند خود آغاز دین اسلام است نہ آنکہ دین اسلام محقق ومہد از سابق بود و باز ایں شور بوجہ عادت یا واقعہ تازہ از میان برخاست۔

الغرض ہر سامع متواترات اول تیز مناشی اخبار ضروری است پس ازاں عمل بمقتضاء آں پس جائیکہ مظنہ تعصب وحمیت باشد رفع ایں تردد اول ضروری است۔ چوں پس از تنقیر حقیقت حال مقدمات خفیہ ہم می برآید حقیقت ایں چنیں امور عظام چوں نخواہد برآمد۔

معدوم شدن تورات وانجیل

باوجود تجسس کردیم ابتدائے روایت تورات وانجیل بر یک یک، دو دو کس انتہا یافت۔ چہ باقرار علمائے یہود تورات یکبار در واقعہ بخت نصر یک لخت معدوم شد، و باز پس از مرور دہور شخصی از یاد خود نویسانید و چنیں اصل انجیل بعالم وجودی ندارد۔ و باعتراف علماء نصاریٰ تراجم آں موجود اند۔ و پیدا است کہ مترجم یک کس

تواتر کے بارے میں

مذہبی تعصب اور دینی غیرت اور لحاظ سے زیادہ میں کوئی فاسد غرض نہیں دیکھتا ہوں۔ جو چیز عیاں ہو اسکے بیان کی ضرورت نہیں ہم نے اپنے زمانہ والوں اور گذشتہ لوگوں کے حالات دیکھے اور سنے ہیں۔

اس بات کے پیش نظر وہ تواتر جو خدا تعالیٰ کا لحاظ رکھتے ہوئے ظہور میں آئے وہ اعتبار اور اعتماد کے لحاظ سے بہترین تواتر ہوگا۔ اور جو تواتر تعصب اور جوش حمیت سے پیدا ہوگا تو وہ اعتماد اور اعتبار کے لحاظ سے بدترین تواتر ہوگا۔ جب ہم نے مندرجہ زیر بحث میں غور کیا تو یہود اور نصاریٰ کے تواتر کو مسلمانوں کے مقابلے میں اور بعد میں آنے والے مذاہب کے مقابلے میں پایا اور جو تواتر کہ مسلمانوں میں ہے کسی اور کے مقابلے (ضد) میں نہیں ہے۔ اول کا تعصب ملی حمیت اور ملت کے لحاظ کا باعث دکھائی دیتا ہے اور دوسرا ملت اور دین کے لحاظ میں نہیں۔ کیونکہ یہ شور کہ فلاں شخص نبوت اور ختم رسالت کا دعویٰ کرتا ہے خود دین اسلام کے آغاز[1] سے ہے یہ کہ دین اسلام پہلے سے حقیقت میں آیا تھا اور پھر کسی تازہ واقعہ اور حادثہ کی وجہ سے درمیان میں سے اٹھ کھڑا ہوا۔

غرض یہ کہ تواتر خبروں کے سننے والے پر اول خبروں کے متکا کا تیز کرنا ضروری ہے۔ بعد ازاں اسکے مقتضا کے مطابق عمل کرتا۔ پس جس جگہ تعصب اور حمیت کا گمان ہو تو وہاں اس تردد کا دور کرنا اول ضروری ہے۔ جب حال کی کہاں کا سننے سے چھوٹے چھوٹے معاملات کی حقیقت حال منکشف ہو جاتی ہے تو یہ تعلیم امور کی حقیقت کیوں نہ منکشف ہوگی۔

انجیل اور توریت کا گم ہونا اور ان میں تواتر کا مفقود ہونا

جب ہم نے تحقیق کی تو توریت اور انجیل کی روایت ایک ایک، دو دو آدمیوں پر ختم ہو گئی کہ وہ علمائے یہود کے قول کے مطابق توریت ایک مرتبہ بخت نصر کے جنگ کے واقعہ میں بالکل معدوم ہو گئی اور پھر کتنے زمانوں کے گذ جانے کے بعد ایک شخص نے اپنی یاد سے لکھائی۔ اسی طرح اصل انجیل دنیا میں وجود نہیں رکھتی اور علمائے نصاریٰ کے اقرار کیمطابق اسکے تراجم موجود ہیں۔ اور

---

[1] جملہ کذاب نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نبوت کا دعویٰ کیا تھا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

باشد نہ جماعت۔ اندریں صورت اقوال تورات و انجیل در ہر دورہ از متواترات نماند۔

منسوخ نشدن تورات وانجیل

وآنکہ میگویند کہ تورات و وانجیل منسوخ نخواہد شد قولی است از اقوال تورات وانجیل وچنیں دیگر متواترات ایشاں۔ با ایں ہمہ معنی از کلمات کہ دریں بارہ مستند اوشاں است باعتبار دلالت مطابقی وسوق قرینہ اگر گیرند فقط ایں قدر است کہ اخبار من بعد واقع شدنی است نہ آنکہ احکام آوردہ کس منسوخ نخواہد شد۔

غرض ایں چنیں گفتار کہ زمین وآسمان از جائے خود بروند۔ اما سخن من از جائے خود نرود دلالت بر عدم منسوخیت تورات وانجیل نمی کند۔ آری بمقتضاء حمیت ملت و تعصب مذہب ایں کلمات را باین معنی گرہ دادہ اند۔ باستماع آوازۂ دین عیسوی اول یہودیاں ایں وتیرہ آغاز نہادند۔ از باستماع غلغلہ ظہور خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم نصرانیان ہمچو یہودیاں ہمیں تدبیر حفاظت ملت خود نمودند۔

مذہب امام رازیؒ وسعد الدینؒ در تواتر اقوال یہود و نصاریٰ وقول قاسم العلوم دربارۂ ایشاں

مگر چوں امام فخر الدین (رازی) و ملا سعد الدین (تفتازانی) را اتفاق تحقیق احوال کتب یہود و نصاریٰ نشد۔ نظر بظاہر اقوال یہود و نصاریٰ از متواترات فہمیدند۔ اگر دریں زمانہ ایں بزرگان می بودند کتب متعلقہ اقوال یہود و نصاریٰ کہ علمائے دیں زمانہ بعد قریب یہا فراہم کردہ اند بآغوش اوشاں می نہادیم۔

ظاہر ہے کہ ترجمہ کرنیوالا ایک آدمی ہوتا ہے نہ کہ بہت سے۔ اس صورت میں توریت اور انجیل کے اقوال ہر زمانے میں متواتر نہیں رہتے۔

توریت اور انجیل کے منسوخ نہ ہونیکا دعویٰ

اور وہ جو کہتے ہیں کہ توریت اور انجیل منسوخ نہ ہوگی تو یہ توریت اور انجیل کے اقوال میں سے ایک قول ہے اور اسی طرح اسکے دوسرے متواترات کا حال ہے اسکے باوجود ان لفظوں کے معنی کے اس بارے میں انکے لئے سند میں۔ دلالت مطابقی اور قرینہ کے لحاظ سے اگر لیں تو صرف اتنے ہی پر کہ میری (توریت کی) انجیل تمام واقع ہونیکے قابل ہیں نہ یہ کہ میرے (توریت کے) لائے ہوئے احکام منسوخ نہ ہونگے۔

غرض اس قسم کی گفتگو کہ زمین اور آسمان اپنی جگہ سے ٹل جائے لیکن میری بات اپنے مقام سے نہیں ٹلیگی توریت اور انجیل کے منسوخ نہ ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔ ہاں ملت کی حمیت اور مذہب کے تعصب کے تقاضے سے یہ توریت اور انجیل کے منسوخ نہ ہونے کا ان الفاظ میں دعویٰ کیا ہے۔ عیسائی مذہب کی شہرت سنتے ہی اول یہودیوں نے جو اعتراض شروع کیا۔ پھر خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے نبی بننے کا غلغلہ سن کر پھر نصرانیوں نے بھی یہودیوں کی طرح اسی طرح سے اپنی ملت کی حفاظت کی تدبیر کی۔

امام رازی اور سعد الدین تفتازانی کا یہود و نصاریٰ کے تواتر میں اور حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کا قول

لیکن چونکہ امام فخر الدین رازی اور ملا سعد الدین (تفتازانی) کو یہود اور نصاریٰ کی کتابوں کے حالات کی چھان بین کا اتفاق نہیں ہوا۔ اس لئے یہود و نصاریٰ کے ظاہر اقوال پر نظر رکھتے ہوئے ان کو متواتر سمجھ لیا۔ اگر اس زمانے میں یہ بزرگ ہوتے تو یہود و نصاریٰ کے اقوال سے متعلق کتابوں کو جو اس زمانے کے علماء نے بڑی محنت سے فراہم کی ہیں ان کے سامنے رکھتے۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

القصہ ایں اتفاق کلمۂ یہود و نصاریٰ اول در ہر قرن متواتر نیست۔ باز منقلبہ پاس ملت خاہرو باہر وقائع کثیرہ کہ آں ہم تواتر رسیدند باعتراف حقیقت دین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم از علماء یہود و نصاریٰ شاہد۔

تواتر دعوی نبوت محمدیؐ بقسم ایں ہمہ مقدمات یکی بدیگری آں منقلبہ بہ پیرایۂ تحقق و واقعیت زیباں مشد آری تواتر دعوی نبوت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و اظہار معجزات و ادعاء ختم نبوت بطور یکہ احتمال معنی دیگر نماند ازیں ہمہ الواث پاک است

اول تواتر بشرائط خود در ہر قرن موجود و باز منقلبہ غرض فاسد منشاء ایں اتفاق نمی نماید۔ وایں طرف پس از تحقیق تواتر دیگر معارض ایں تواتر نہ بر آمد۔ و نہ دلیلی عقلی یا نقلی مزاحم آنست۔ نظر بریں ایں خبر ضرور مفید یقین باشد و اگر ایں افادہ یقین نکند حصول یقین یعنی اطمینان قلبی از روئے بطوری نبودی۔ حالاں کہ در ضرورت یقین و فعلیت آں در بعض اخبار احدے را گنجائش کلام نیست و اگر بالفرض افادۂ یقین مصطلح نمی نماید باری از غلبۂ ظن چہ کم۔ و ما می بینیم کہ بر وجوب حکم بمقتضاء غلبۂ ظن نہ تنہا نقل و نقلیات شاہد است عقل نیز ہمیں فتوی مے دہد۔ حال نقل خود ظاہر است۔

آیت

وَاِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْٓا اَنْ تُصِيْبُوْا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ (قرآن کریم)

ہم بریں امر دلالت دارد و اگر آمدۂ خبر فاسق نیست عادل

قصہ مختصر یہ کہ یہود اور نصاریٰ کے کلمے کا اتحاد اول تو ہر قرن میں متواتر نہیں ہے، پھر ظاہر ملت کے پاس اور لحاظ کا گمان کہ بہت سے واقعات کو وہ بھی تواتر سے پہنچے دین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی حقیقت کے اعتراف سے متعلق یہود و نصاریٰ کے علماء کی طرف سے گواہ ہیں۔

نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوے پر تواتر ان تمام مقدمات کو ایک دوسرے کیساتھ ملا کر وہ گمان تحقق اور واقعیت کے لباس میں نمایاں ہو گیا۔ ہاں نبوت محمدی کے دعوے تواتر اور معجزات اور ختم نبوت کا دعویٰ اس طریقے پر کہ کسی دوسرے معنی کا احتمال ہی نہ رہے ان تمام برائیوں سے پاک ہے۔

اول تو تواتر مع اپنی شرطوں کے ہر قرن میں موجود ہے اور پھر فاسد غرض کا گمان نبوت ندعی پر اتفاق کا منشا بھی معلوم نہیں ہوتا اور اس طرف تحقیق کے بعد اور کوئی تواتر اس نبوت محمدیؐ کے تواتر کے مقابل میں نہیں نکلا اور نہ اس تواتر کے خلاف کوئی عقلی یا نقلی دلیل بھی ہے اس لئے اس اصول کے پیش نظر یہ نبوت محمدیؐ کی خبر یقین کیلئے مفید ہے اور اگر یہ بھی یقین کا فائدہ نہیں دیتی تو یقین کا حصول یعنی اطمینان قلبی کانوں کے ذریعہ اس طرح نہ ہوتا۔ حالانکہ یقین کی ضرورت اور اس کی فعلیت میں بعض خبروں میں کسی کو کلام کی گنجائش نہیں ہے اور اگر بالفرض اصطلاحی یقین کا فائدہ نہیں دیتا تاہم غلبۂ گمان سے کیا کم ہے۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ ظن کے غلبے کے منشاء کے مطابق حکم کے وجوب ہونے پر نہ صرف نقل اور نقلیات گواہیں بلکہ عقل بھی یہی حکم دیتی ہے اور نقل (قرآن و حدیث) کا حال خود ظاہر ہے۔ آیت (ذیل)

اگر تمہارے پاس کوئی بدکار خبر لائے تو تحقیق کر لیا کرو ایسا نہ ہو کسی قوم کو بغیر تحقیق ناواقفیت سے مصیبت میں ڈالدو بھی اسی بات پر دلالت کرتی ہے اور اگر خبر لانے والا بدکار نہیں

toobaa-elibrary.blogspot.com

است حاجت ایں تبیین نیست وچوں امر بہ تبین نباشد اشارہ بآں باشد کہ اکنوں حالت منتظرہ تحقیق طلب نماند۔ ہرچہ دانستید موافق آں عمل نمایید باز اتفاق جملہ علماء بر قبول خبر واحد مجتج الشرائط شاہد مدعا است۔ چوں چنیں اخبار یقین مصطلح حاصل نتواں شد، اگر احتمال تعمد کذب نیست باری احتمال خطاء ہمساں موجود۔ مگر چوں ایں احتمال بس قلیل الوقوع است چنداں اعتبار را نشاید۔ احتمال صدق کہ اصل موضوع لہٗ کلام است و موافق مقتضی فطرۃ کار خود خواہد کرد۔

الغرض ایں غلبہ علم موجب غلبہ ارادہ بمقتضائے علم خواہد شد۔ وظاہر است کہ غلبہ ارادہ یکی از دو جانب فعل اختیاری موجب ترجح آں بر جانب دیگر باشد۔ و ایں طرف بویدا است کہ سرمایۂ فعل ہمیں ارادہ آں فعل باشد۔ چناں کہ علت آں عدم ارادہ و علت ترک فعل ارادہ آں فعل باشد۔ مگر چوں وقت تردد، دو ارادہ چناں متعارض باشند کہ وقت شک دو علم اگر ارادہ غالب آمد وقوع فعل لازم آید۔ چہ ارادہ را بشرط عدم موانع فعل لازم و در صورت غلبہ بقدر غلبہ ارادہ موجود آری بقدر تعارض بوجہ تعارض کان لم یکن شد واز ہمیں تقریر وجوب عقلی بر غلبۂ ظن بر آمد۔ مگر ظاہر است کہ در صورت افادہ غلبہ ظن نیز مطلب ہماں بر آمد۔ چہ وقوع عمل در ہر صورت برابر است۔ افادہ ظن باشد یا افادۂ یقین فسق اگر باشد در علم و ثمرات آں از تکفیر و تضلیل باشد۔ مگر آناں کہ دیدۂ حقیقت بین و عقل حق شناس دارند خود دانستہ باشند کہ اندریں صورت ایمان نام ہمیں تسلیم بقدر

بلکہ قابل اعتماد ہے، تو پھر اس تحقیق کی ضرورت نہیں ہے اور جب معاملہ تحقیق کا نہ ہو تو اس طرف اشارہ ہے کہ اب انتظار کی گئی حالت تحقیق طلب نہیں رہی۔ جو کچھ تم نے جان لیا اس کے مطابق عمل کرو۔ پھر جملہ علماء کا اتفاق خبر واحد کی قبولیت پر جس میں صحت کی تمام شرطیں موجود ہوں مقصد کی تائید کرتا ہے کیونکہ اخبار آحاد کے ذریعہ اصطلاحی یقین حاصل نہیں ہو سکتا تو اگر عمداً کذب کا احتمال نہیں ہے تاہم خطا کا احتمال اسی طرح موجود ہے۔ مگر چونکہ یہ احتمال بہت ہی کم واقع ہوتا ہے اس لئے چنداں قابل اعتبار نہیں۔ صدق کا احتمال جو کہ کلام کا اصل موضوع لہٗ ہے اور فطرت تقاضے کے موافق ہے۔ اپنا کام خود کریگا۔

الغرض یہ علم کا غلبہ مقتضائے علم کے مطابق ارادے کے غلبے کا موجب ہوگا اور ظاہر ہے کہ اختیاری فعل کی دونوں جانبوں میں سے ایک کا غلبہ دوسری جانب پر ترجیح کا موجب ہوگا۔ اور اس طرف ظاہر ہے کہ فعل کا سرمایہ یہی اس فعل کا ارادہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس کے عدم کی علت عدم ارادہ ہوتا ہے اور ترک فعل کی علت اس فعل کے عدم کا ارادہ ہوتا ہے مگر چونکہ تردد کے وقت دو ارادے ایسے ایک دوسرے کے مقابلے میں تن جاتے ہیں جیسا کہ شک کے وقت دو علم ایک دوسرے کے مقابل ہو جاتے ہیں اگر ارادہ غالب آیا تو فعل کا واقع ہونا ضروری ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ارادے کے لئے موانع کے نہ ہونے کی شرط کے ساتھ فعل لازم ہے اور غلبے کی صورت میں بقدر غلبہ ارادہ موجود ہے۔ ہاں بقدر تعارض ایسا ہو گیا جیسا کہ تھا ہی نہیں اور اسی تقریر سے غلبۂ ظن پر عقلی وجوب غالب آیا۔ مگر ظاہر ہے کہ ظن کے غلبے کے افادے کی صورت میں بھی مطلب وہی نکلا کیونکہ عمل کا واقع ہونا ہر صورت میں برابر ہے۔ خواہ ظن کا افادہ ہو یا یقین کا افادہ فرق اگر ہوگا تو علم اور اس کے نتائج تکفیر اور تضلیل میں ہوگا لیکن جو لوگ حق میں آنکھ اور حق شناس عقل رکھتے ہیں وہ خود جانتے

toobaa-elibrary.blogspot.com

غلبۂ ظن باشد۔ چہ اکنوں کہ ہمہ اسباب علم بالاء خبر متواتر مفقود تکلیف زیادہ ازیں نہ عقلاً درست است نہ نقلاً۔ پس باوجود خبر متواتر ترک تسلیم بقدر مذکور ناشی از شوخیہا و شوخ چشمیہا باشد۔ وہمیں است کفر واللہ اعلم بالصواب۔

خبر متواتر موجب یقین

بالجملہ خبر متواتر بالیقین موجب الطمینان قلبی است ہزار ہا کس را مشاہدہ باید کرد کہ چنانکہ در مشاہدات قلوب اوشاں مطمئن است ہمچنیں باستماع از جم غفیر کہ بے غرضانہ گفتہ باشند اطمینان حاصل است لفاق طبیعت بر سکون دہر دو صورت موجود اندریں صورت ہیں را مفید گفتن و آنرا نگفتن بجز ظلم ہیچ نیست۔ و آنکہ در بارہ افادہ یقین متواتر ظاہر بینان را این خدشہ پیش می آید کہ چوں در ہر خبر واحد احتمال کذب موجود در مجموعہ ہم ہمیں احتمال باشد۔ جوابش اہل نظر بایک را از وجہ دلالت خبر متواتر بر صدق واضح شدہ باشد۔ مگر چوں اجمال بتفصیل نمی رسد۔ قدرے مفصل مے گویم۔

احکام افراد بدوگانہ

احکام افراد بدو گونہ باشد یکے احکام مطلقہ کہ بسوئے مطلق درین مقید یعنی فرمود ماخوذ است، منسوب باشند۔ مثلاً نطق زید بجانب انسانیت او کہ درو ماخوذ است۔

دویم احکام مشخصہ کہ راجع بسوئے تشخص باشند۔ مثلاً کیفیات آواز زید و عمرو وغیرہ از خوبی و زشتی و بلندی و پستی کہ در افراد مختلفہ مختلف باشند یا سیلان قطرہ و کوتاہی مساحت وی و کمی وزن آں

موجب یقین خبر متواتر

الحاصل خبر متواتر یقیناً اطمینان قلبی کا موجب ہے۔ ہزاروں آدمیوں کو دیکھنا چاہئے کہ جیسا کہ آنکھوں سے دیکھی ہوئی چیزوں میں ان کے دل مطمئن ہو جاتے ہیں اسی طرح جم غفیر سے سننے سے کہ انہوں نے بغیر کسی غرض کے کہی ہو اطمینان حاصل ہوتا ہے دونوں صورتوں میں طبیعت کیلئے تسکین موجود ہے اس صورت میں اس کو مفید کہنا اور اس کو مفید نہ کہنا دھاندلی کے سوا اور کیا ہے اور متواتر خبر سے یقین کا فائدہ دینے میں سطحی نظر رکھنے والوں کے لئے جو یہ خدشہ پیش آتا ہے کہ جب ہر خبر واحد میں کذب کا احتمال موجود ہے تو مجموعے میں بھی یہی احتمال ہوگا۔ اس کا جواب باریک نظر رکھنے والوں کیلئے خبر متواتر صدق پر دلالت کی وجہ سے واضح ہو گیا ہوگا۔ مگر چونکہ اجمال تفصیل کے درجے کو نہیں پہنچتا ہے اس لئے قدرے مفصل کہتا ہوں۔

افراد کے دو قسم کے احکام

افراد کے احکام دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک تو احکام مطلقہ جو اس مطلق کی طرف کہ اس مقید یعنی فرد میں ماخوذ ہے منسوب ہوں۔ مثلاً نطق زید اس کی انسانیت کی جانب میں کہ اس میں ماخوذ ہے۔

دوسرے احکام مشخصہ جو کہ تشخص کی طرف لوٹتے ہیں مثلاً زید اور عمرو کی آوازوں کی کیفیات اچھی اور بری زور سے اور آہستہ سے جو کہ مختلف افراد میں مختلف ہوتی ہیں یا قطرے کا بہاؤ اور اسکی جسمانی کوتاہی اور اسکے وزن کی

www.Maktabah.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

کہ اول از احکام مطلقہ است و ثانی از احکام مشخصہ۔ چوں ایں قدر معلوم شد معلوم باید کرد کہ احکام مطلقہ در صورت اجتماع افراد ہماں ساں باشند کہ بودند۔ و احکام مشخصہ متغیر گردند۔ چہ موجبہ شخصیہ دیگر شد مگر چوں ایں را نظر کردیم احتمال کذب را از احکام مشخصہ یافتیم۔ و احتمال صدق را از احکام مطلقہ۔ وجہش خود ظاہر است و من ہمہ گفتہ آمدہ ام کہ اصل وضع کلام پہ اخبار واقع و اظہار مرام است و باز محبت نوعی باعث ایں اظہار و اخبار و احتمال کذب ناشی از احتمال غلط فہمی است یا از احتمال غرضی فاسد۔ اگر از طرف غرض فاسد اطمینان کلی بہم رسد باجتماع آراء و اتفاق کلمات بطور یکہ گفتیم احتمال کذب زائل شد۔ آری ہماں احتمال صدق باقی ماند و پیدا است کہ یقین ہمیں بقاء احتمال واحد و زوال احتمال ثانی است۔ و ایں بداں ماند کہ یک رشتہ چنداں مستحکم و محکم نباشد اما اگر رشتہائی چند بہم آرند آں ضعف مرتبہ تشخص زائل شود۔ و آں قوت از احکام اطلاق است چہ رشتہ موضوع بہر تعلیق باشد بدستور ماند۔

غرض ہر خبر مصدق خبر دیگر است و بہم پیوستہ احتمال صدق شیئاً فشیئاً قوت پذیرد و ایں جا امکان حصول الیقین بہ تزاید۔ اخبار عاقلان را معلوم شدہ باشد واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

کمی کہ اول احکام مطلقہ ہے اور دوسری احکام مشخصہ سے۔ جب اتنی بات معلوم ہو گئی تو یہ بھی معلوم کرنا چاہئے کہ احکام مطلقہ اجتماع افراد کی صورت میں اسی طرح ہیں جیسے کہ تھے اور احکام مشخصہ بدل جاتے ہیں کیونکہ شخص فاسد جو دوسرا ہو گیا۔ مگر جب ہم نے یہاں دیکھا تو کذب کے احتمال کو ہم نے احکام مشخصہ میں سے پایا۔ اور صدق کے احتمال کو احکام مطلقہ میں سے پایا۔ اس کی وجہ خود ظاہر ہے اور میں بھی وہ وجہ بیان کر کے آیا ہوں کہ کلام کی اصل وضع (بناوٹ) امر واقع کی خبر دینے اور دلی مقصد کے اظہار کے لئے ہے اور بھروسی نوع کی محبت[1] اس اظہار اور اخبار کا باعث ہے اور بھروسے کا احتمال غلط فہمی کے احتمال سے پیدا ہونے والا ہے یا کسی فاسد غرض کے احتمال کی وجہ سے اگر غرض فاسد کی طرف سے کلی اطمینان حاصل ہو جائے تو راویوں کے اجتماع اور الفاظ کے اتفاق سے جیسا کہ ہم نے کہا کذب کا احتمال زائل ہو گیا۔ ہاں وہی صدق کا احتمال باقی رہ گیا اور ظاہر ہے کہ یقین ایک احتمال کو باقی رہ جانے اور دوسرے احتمال کو زائل ہو جانے سے ہے۔ اور یہ مطلب ہے کہ ایک رشتہ اگر کوئی زیادہ مضبوط اور پختہ نہیں ہوتا لیکن اگر چند دھاگے آپس میں ملا دیں تو تشخص کے مرتبے کا وہ ضعف زائل ہو جائیگا اور وہ قوت ہو گی اطلاق کے لحاظ سے ہے کیونکہ دھاگا کسی چیز کو باندھنے (باندھنے کیلئے) بنایا جاتا ہے۔ وہ قوت بدستور رہیگی۔

غرض ہر خبر دوسری خبر کی تصدیق کرتی ہے اور دھاگے کی طرح آپس میں مل کر تند رسی قوت پکڑتی ہے اور یہیں سے خبروں کے زیادہ ہونے سے یقین حاصل ہونے کا امکان عقلمندوں کو معلوم ہو گیا ہو گا۔ واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم

نوٹ:۔ اس مکتوب کا ترجمہ ۲۸ ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۸ مارچ ۱۹۶۹ء بروز منگل دو بجکر تیس منٹ پر شروع کیا اور ۲۹ محرم ۱۳۸۹ھ مطابق ۲۴ مارچ ۱۹۶۹ء بروز پیر گیارہ بج کر پینتیس منٹ پر ختم ہوا۔ الحمد للہ۔

[1] جیسے انسان کی محبت اپنی نوع انسان کے ساتھ۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

تعارف مکتوب الیہ

و

خلاصۂ مکتوب دہم بنام نواب محی الدین

یہ مکتوب نواب محی الدین صاحب مرحوم ساکن مراد آباد کے نام ہے۔ نواب صاحب مراد آباد کے ایک بڑے گھرانے کے چشم و چراغ تھے آپ کو حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے شرف تلمذ حاصل تھا۔ بھوپال ریاست میں عرصے تک قاضی کے عہدے پر فائز رہے دار العلوم دیوبند کی سالانہ روئداد وں کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ آپ دار العلوم کی مجلس شوریٰ کے تاوفات ممبر رہے۔ چنانچہ ۱۳۱۷ھ سال بسال آپ کا نام مجلس شوریٰ کے ممبروں کی فہرست میں موجود ہے۔ آپ نے دار العلوم کی بہت سی خدمات انجام دی ہیں، نہایت دیندار، اتقا، علم اور متقی پرہیزگار لوگوں میں سے تھے۔ باوجودیکہ نواب گھرانے میں پیدا ہوئے لیکن طبیعت میں مسکینی تھی۔

خلاصۂ مکتوب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے آیات و احادیث متشابہ کو متشابہ کہنے کی دو وجہیں بیان فرماتے ہوئے لکھا ہے کہ چونکہ ان آیات و احادیث میں حق باطل کے ساتھ مشتبہ ہو جاتا ہے اس لئے متشابہات کو متشابہات کہا جاتا ہے۔ آیت متشابہ یا حدیث متشابہ میں اصل مقصد پر غیر مقصد کا شبہ ہو جاتا ہے۔ ایک تو متشابہات کو متشابہات کہنے کی یہ وجہ ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب ایک متشابہ آیت یا حدیث کی دوسری آیت اور دوسری حدیث کے معنی کے ذریعہ تائید اور تفسیر کی جائے اس کے معنی متعین کئے گئے ہوں تو چونکہ یہ آیتیں اور حدیثیں ایک ہی جیسی ہوتی ہیں اس لئے ان کو متشابہات کہا جاتا ہے کہ ایک دوسرے کے متشابہ ہیں۔ حدیث حسب ذیل جس کا مطلب مولانا محی الدین صاحب نے مولانا محمد قاسم صاحب سے پوچھا ہے متشابہات میں سے ہے۔

قال قلت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم این کان ربنا قبل ان یخلق خلقہ قال کان فی عماء ما تحتہ ھواء وما فوقہ ھواء وخلق عرشہ علی الماء (مشکوٰۃ از ترمذی)	راوی نے کہا کہ میں نے کہا اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مخلوق کے پیدا کرنے سے پہلے ہمارا رب کہاں تھا۔ فرمایا بدلی میں تھا کہ اس کے نیچے ہوا اور اس کے اوپر ہوا تھی اور اس نے اپنے عرش کو پانی پر پیدا کیا۔

حجۃ الاسلام متشابہات کا مطلب بیان کرنے کے بعد حدیث بالا کا مطلب لکھتے ہیں۔

عماء مد کے ساتھ ابر کو کہتے ہیں لیکن غیب کا بادل اور پانی اور غیب کا آسمان اور آفتاب اور ہوتا ہے اور اس ظاہری دنیا کا بادل، پانی، آسمان اور سورج اور طرح کے ہوتے ہیں۔ اس دنیا میں اگر بادل ہے جو کہ آسمان کے نیچے اور زمین کے اوپر ہوتا ہے تو غیب کی دنیا میں جو کہ عالم غیب کا وطن ہے۔ اس پھیلے ہوئے وجود کو بادل کہنا چاہئے جو کہ خدا کی ذات کے مرتبے کے نیچے پھر عالم شیاء و عالم کے مرتبے سے بلند ہے اور جیسا کہ نباتات کی نشوونما اس دنیا کے بادل کی بارش سے ہوتی ہے ٹھیک اسی طرح تمام دنیا کی نباتات اس بھلائیوں اور برکتوں کے بادل کے پانی کی آمیزش سے ہے۔ الغرض تمام دنیا کے وجود کے باعث جو منبسط ہے اور وہ وجود بادل میں پانی کی طرح غیب کے بادل میں چھپا ہوا دنیا اور ممکنات پر فیضان کر رہا تھا۔ جس نے دنیا کو بنایا اور پھر اس کو تربیت دیتا اس غیب کے بادل کے نیچے بھی تھا اور اوپر بھی۔ ہوا کے معنی خالی جگہ کے بھی آتے ہیں۔ جیسے قرآن کریم میں فَاَصْبَحَتْ هَوَآءً فرمایا گیا ہے کہ ان کے دل خالی ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ وجود منبسط اور اس کی ذات غیب کے جس بادل میں جلوہ گر ہے اس کے اوپر اور اس کے نیچے خلا ہی خلا تھا، اور جس طرح ہوا آنکھ سے دکھائی نہیں دیتی اسی طرح اس وجود کے اوپر اور نیچے ہر جگہ خلا ہی خلا نظر آتا تھا جس کا مفہوم "تو اول ہے کہ تجھ سے پہلے کچھ نہ تھا اور تو آخر ہے کہ تیرے بعد کوئی چیز نہیں" سے ملتا ہے گویا اس حدیث میں ہوا کے مفہوم سے اخفا کی پہلو نکلتا ہے کہ کان اللہ ولم یکن معہ شیء کہ اللہ ہی تھا اور اس کے سوا کچھ نہ تھا۔ اب رہا عرش کو پانی پر پیدا کیا تو جیسا کہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین اور کائنات کے پیدا کرنے سے پہلے پانی ہی پانی تھا اور پھر اس میں سے زمین کو پیدا کیا گیا اسی لئے اس نے پانی پر عرش کو بنایا اور کائنات پر محیط خلا ہماری سمجھ میں جو آیا خلاصہ لکھ دیا ہے جو آپ سمجھ سکیں پڑھ کر سمجھ لیجئے۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

مکتوب دہم

در شرح حدیث ابی رزینؓ

قال قلت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم این کان

"ابو رزین نے کہا کہ میں نے پوچھا اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہمارا رب اپنی مخلوق

ربنا قبل ان یخلق خلقه قال کان فی عماء ما تحته

کے پیدا کرنے سے پہلے کہاں تھا۔ فرمایا کہ وہ بادل میں تھا کہ اس کے نیچے ہوا تھی اور اس کے

هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه علی الماء کہ

اوپر بھی ہوا تھی اور اس نے اپنے عرش کو پانی پر بنایا" یہ

در مشکوٰۃ از ترمذی مروی است۔

حدیث مشکوٰۃ میں ترمذی سے مروی ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین الرحمن الرحیم مالک یوم الدین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین محمد وآلہ واصحابہ اجمعین۔

اما بعد ہیچکارہ بلکہ ناکارہ محمد قاسم غفر اللہ ذنوبہ وستر عیوبہ بخدمت سراپا کرامت عزیزم مولوی محی الدین احمد خاں جعلہ اللہ کما یشاء۔

پس از سلام مسنون مدعا نگار است کہ دو بار پیام جناب تقدس مآب مفتی حسین احمد صاحب دربارۂ تحریر شرح حدیث ابی رزین۔

قال قلت یا رسول اللہ این کان ربنا قبل

تمام تعریفیں اللہ تمام جہانوں کے پروردگار کیلئے ہیں جو نہایت مہربان اور بہت رحم والا اور روز جزا کا مالک ہے اور درود و سلام رسولوں کے سردار محمد پر اور ان کی آل اور اصحاب پر ہو۔

حمد و نعت کے بعد ناچیز بلکہ ناکارہ محمد قاسم اللہ اسکے گناہوں کو بخشے اور اسکے عیبوں کو چھپائے، خدمت میں سراپا کرم مولوی محی الدین احمد خاں صاحب کے اللہ انکو جعلہ چاہیں بنا دے۔

سلام مسنون کے بعد عرض گزار ہے کہ دو مرتبہ مفتی حسین احمد صاحب مقدس بزرگ کا پیغام ابی رزین والی حدیث کی شرح کے لکھنے کے بارے میں آیا ہے کہ)

انہوں نے کہا کہ میں نے پوچھا یا رسول اللہ ہمارا رب اپنی مخلوق کو

toobaa-elibrary.blogspot.com

ان یخلق خلقه قال کان فی عماء ماتحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه علی الماء" کہ در مشکوٰۃ شریف از ترمذی آوردہ بذریعہ خط آں عزیز بگوشم رسید و سرمایۂ عز و افتخارم گردید مگر چوں ازیں کوچہ نابلد بودم اول باز بجز خموشی چارہ ندیدم چوں مکرر بانظار جناب مفتی صاحب سلمہ اللہ وادام اللہ برکاتہ اشارہ کردند سر بجالت بزانو بردم و حیران بودم چہ کنم۔ اگر بنویسم چہ نویسم و اگر بہلوزنم ایں رشتۂ نیاز را چسگونہ برہم زنم۔ مگر چوں خدام را از اطاعت مخدوماں چارہ نیست روبسوی عالم الغیب والشہادۃ کردہ تسلیم بدست گرفتم و بنام آں خداوند فیض الخیر والجود نقش بندی خیالاتی کہ انساں طرف بدلم ریزند دریں اوراق آغاز نہادم۔ اگر بمطابق ایماء حضرت عارف باللہ مولانا جامی قدس اللہ سرہ العزیز و حضرت راسخ فی العلم جناب شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ افتد زہی نصیب ورنہ خود مے دانم کہ ذہن نارسا و من کجا و اشارات عالی مقامات ایں دو عالی مقام کجا۔

بظاہر ہمیں است کہ آں مضامین دور و دراز در آغوش خیال ایں مدہوش نیامدہ باشند اندریں صورت

پیدا کرنے سے پہلے کہاں تھا۔ فرمایا کہ عماء (بادل) میں تھا کہ اس کے نیچے بھی ہوا تھی اور اوپر بھی ہوا تھی اور عرش کو پانی پر پیدا کیا کہ مشکوٰۃ شریف میں ترمذی سے نقل کی ہے۔

خط کے ذریعہ میرے کان تک پہنچا اور میری عزت اور افتخار کا سامان بنا۔ مگر چونکہ میں اس کوچے سے نابلد ہوں اس لئے پہلے تو خموشی کے سوا کوئی چارہ نہ دیکھا لیکن جب دوسری مرتبہ جناب مفتی صاحب سلمہ اللہ وادام اللہ برکاتہ کے انتظار کی طرف اشارہ کیا تو شرمندگی سے میرا سر جھک گیا اور میں حیران رہ گیا کہ کیا کروں اگر لکھوں تو کیا لکھوں اور اگر پہلو تہی کروں تو تعلقات کو کس طرح توڑ ڈالوں مگر چونکہ خادموں کو مخدوموں کی اطاعت کے بغیر چارہ نہیں ہے تو حضور اور غیب کے جاننے والے خدا کی طرف توجہ کر کے قلم دوات میں پکڑا اور اس بھلائی اور بخشش کے عطا کرنے والے کے نام کیساتھ ان خیالات کو جو اس طرف[1] سے میرے دل میں ڈالے گئے ہیں۔ اوراق میں لکھنا شروع کر دیا۔ اگر عارف باللہ مولانا عبدالرحمٰن جامی[2] قدس اللہ سرہ العزیز اور علم میں راسخ جناب شاہ عبدالعزیز[3] رحمۃ اللہ علیہ کے اشارے کے مطابق (میری یہ تحریر) واقع ہو جائے تو کیا ہی خوش قسمتی ہے ورنہ میں خود جانتا ہوں کہ میرا حقیقت تک پہنچنے والا ذہن کہاں اور بلند مقام حضرات کے اشارے کہاں۔

بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ دور دراز کے مضامین اس بے ہوش کے خیال کی آغوش میں نہ آسکیں گے اس صورت

---

[1] اس جملے سے واضح ہے کہ مولانا محمد قاسم صاحب کے علوم جامی میں کس دقیق اور مشکل مضمون کے سمجھنے پر آپ قادر آمادہ ہو جاتے اور سمجھ لگتے تھے۔ اس کی وجہ وہی ہے کہ مشکل علوم کا تالا کسی دل پر کشف ہوتا تھا۔ مترجم

[2] مولانا عبدالرحمٰن جامی کے رہنے والے مشہور عارف باللہ صوفی اور عالم جو شرح جامی اور مثنوی یوسف زلیخا کے مصنف ہیں۔ اپنے زمانہ کے بڑے عاشق رسول اور فنافی الرسول ہیں۔ انہوں نے زیر بحث حدیث کے متعلق تشریح کی اور وضاحتی اشارے کئے ہیں جن کا حوالہ اوپر بھی ان صاحب نے اپنے مکتوب میں دیا ہے۔ مترجم

[3] شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے فرزند اکبر کے مختصر حالات ما اھل بہ لغیر اللہ کی تحقیق والے مکتوب کے حاشیہ میں لکھ چکے ہیں شاہ صاحب نے بھی زیر بحث حدیث پر اشارے کئے ہیں جنکا حوالہ نواب صاحب نے دیا ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

بجز ایں گذارش کہ چاک فرمایند و ایں در ماندہ مورد را راہ افتادہ را بدعاء ہدایت و اختتام بر ایمان دریابند دیگر چہ گذارش کنم۔

تمہیدات چوں ایں قسم مضامین را بی ذریعہ تمہیدات از اشکال بہ بولت آوردن سخت مشکل است۔ میخواہم کہ مقدمہ چند پیش از عرض مطلوب عرض کنم۔

سخن اولیں پس اولیں سخنی کہ در خور گذارش است ایں است کہ در آیات متشابہات و احادیث متشابہہ[1] چو ما نادانان را نباید کہ سخن گفتہ فارغ نشینیم۔ ایں اطمینان خاطر وقتی می باید کہ ذہن نارسا و نابکاراں را تا آں مقامات و مواطن رفیعہ گذر بود۔ ایں وقت کہ انکشاف حقائق را سامانی نداد اند اگر می سزد۔ آری بدیہیات و مسلمات فن حقائق را بہر طور ملحوظ داشتن ضروری است۔ پس ہر احتمالیکہ راست آید و مخالف بدیہیات و مسلمات ایں فن نباشد۔ اگر بہر اعتقاد و جزم و اطمینان خاطر کافی نیست باری بہر حال قابل طاعناں بکار آمدنی است۔

میں اس گذارش کے سوا کہ میری تحریر کو نگاہ غور سے پڑھا جائے اس ہدایت کی راہ سے دور جا پڑے ہوئے کو ہدایت اور ایمان پر خاتمے کی دعا سے یاد کریں اور کیا گذارش کروں۔

تمہیدیں چونکہ اس قسم کے مضامین کو تمہیدات کے بغیر سمجھنا سے آسانی کی طرف لانا دشوار ہے اس لئے میں چاہتا ہوں کہ چند تمہیدی باتیں مقصد کے عرض کرنے سے پہلے عرض کروں۔

پہلی بات پس پہلی بات جو عرض کے قابل ہے یہ ہے کہ آیات متشابہات[1] اور احادیث متشابہات[2] میں ہم جیسے نادانوں کی طرح مناسب نہیں کہ ایک آدھ بات سمجھ کر فارغ ہو بیٹھیں۔ یہ اطمینان دل اس وقت ہونا چاہئے کہ لاتعلموں کے حقیقت تک نہ پہنچنے والے ذہن کا ان بلند مقامات تک گذر ہو۔ اس وقت کہ حقیقتوں کے ظاہر ہونے کیلئے کوئی سامان نہیں یا ہے تو اگر کوئی بات ہو سکتی ہے تو شک اور گمان اور تخمینہ ہی ہو سکتا ہے۔ ہاں حقائق و اسرار کے فن کی مسلم باتوں اور واضح امور کو بہر حال پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ اس لئے جو شک ٹھیک نکل آئے اور اس فن کے طے ہوئے اور واضح امور کے مخالف نہ ہو اگر دل کے اطمینان اور پختگی اور اعتقاد کے لئے کافی نہیں ہے تو نہ سہی تاہم اعتراض کرنے والوں کے بچاؤ کیلئے کار آمد ہے۔

---

[1] آیات متشابہات قرآن کریم کی وہ آیتیں ہیں جنکے معنی میں ابہام ہو اور اس کے مختلف معنی لئے جا سکتے ہوں لیکن شارع علیہ السلام کی طرف سے اس کے جو معنی متعین کئے گئے ہوں اس پر یقین لانا چاہئے۔ ایسے دوسرے معنی اختیار کرنے نہ چاہئیں جو شارع کے مقاد کے خلاف ہوں اپنے نفس کی خواہش کے باعث دوسرے غلط پیدا ہونے والے معنی کا اتباع نہ کیا جائے جیسا کہ گمراہ اور کجرو لوگ کیا کرتے ہیں۔ واضح ہے کہ آیات قرآنی دو قسم کی ہوتی ہیں محکمات اور متشابہات۔ محکم آیتیں وہ کہلاتی ہیں جو اپنے مطلب کی وضاحت رکھتی ہیں اور اس کے معنی مبہم نہیں ہوتے مثلاً حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ یعنی تم پر تمہاری مائیں اور بیٹیاں حرام ہیں یہ آیت آخر تک اپنے مطلب کی وضاحت میں کوئی ابہام نہیں رکھتی لیکن متشابہ آیت جیسے یَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ میں ید کا مطلب متشابہ ہے کیونکہ اللہ کا ہاتھ نہیں ہوتا لہٰذا ہاتھ سے وہ معنی مراد لیں گے جو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے بتائے ہیں۔ مترجم

[2] احادیث متشابہات بھی ایسی احادیث کو کہا جاتا ہے کہ جن کے معنی واضح نہ ہوں البتہ متشابہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم معلوم کرنے کیلئے کسی اور حدیث سے اس کے معنی واضح ہو سکیں تو اور معنی کو اختیار کرنا اور اس پر ایمان لانا چاہئے ورنہ اس کے جو بھی معنی آنحضرت نے لئے ہوں ان کا اعتقاد کرنا چاہئے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

متشابہات را متشابہات گفتن چرا

و سر این سخن این است کہ متشابہات را متشابہات

ازاں گفتہ اند کہ حق مشتبہ بباطل و احتمال مقصود مشتبہ بغیر مقصود مے گردد۔ تا آنکہ آیتی را بآیت دگر و حدیثی را بحدیثی دگر تفسیر و تائید کردہ اند۔ و نظیریں باہم دگر متشابہ و متناظر باشند۔ اگر اول است مثالش

يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ (آیت)

یا

اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى (آیت)

و ہم حدیث مشار الیہا است۔ چہ ایں ہمہ نصوص بر مشابہت ذات و صفات و تجلیات خداوندی بذات و جوارح بنی آدم و دیگر حیوانات دلالت دارند و بدلالت

لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ (قرآن کریم)

و ہم بشہادت دلائل عقلیہ از مسلمات است کہ دریں چنیں امور بجز مشابہت اسمی اشتباہی دگر نیست۔

و اگر ثانی است مثالش آیہ

اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً (قرآن کریم)

و آیہ

وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ

یا آیہ

وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ النَّبِيّٖنَ لَمَآ اٰتَيْتُكُمْ مِّنْ كِتٰبٍ وَّحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ

متشابہات کو متشابہات کہنے کی وجہ

اور اس بات کا بھید یہ ہے کہ متشابہات کو متشابہات اس لئے کہا ہے کہ حق باطل کیساتھ مشتبہ ہو جاتا ہے اور اصل مقصد پر غیر مقصد کا شبہ ہو جاتا ہے۔ تاآنکہ شبہ جب دور ہوتا ہے جبکہ ایک آیت کی دوسری آیت سے اور ایک حدیث کی دوسری حدیث سے تفسیر اور تائید کی ہو۔ اس بات پر نظر رکھتے ہوئے ایک دوسرے کے متشابہ ہوتی ہیں۔ اگر متشابہات پہلی قسم کا ہے تو اسکی مثال ہے

"اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں کے اوپر ہے"

یا

"رحمٰن نے عرش پر تجلی فرمائی"

اور مذکورہ بالا حدیث الی رزین بھی متشابہ ہے کیونکہ سب نصوص[1] خدا کی تجلیات اور صفات و ذات کی آدمیوں کے اعضاء، صفات اور ذات کے ساتھ مشابہت پر دلالت کرتی ہیں اور "اس اللہ کی مانند کوئی چیز نہیں ہے اور وہ سنتا دیکھتا اللہ ہے" کی دلالت اور دلائل عقلیہ کی شہادت کے طابق یہ مانی ہوئی باتوں میں سے ہے کہ ان جیسے امور میں کی مشابہت کے سوا اور کوئی دوسری مشابہت نہیں ہے۔ اور اگر دوسری قسم کی مشابہت ہو تو اسکی مثال آیت

"جبکہ آپ کے رب نے فرشتوں سے فرمایا کہ میں زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں"

اور آیت (سجدہ ذیل)

"اور جبکہ ہم نے فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو"

یا آیت (آئندہ)

"اور جبکہ اللہ نے نبیوں سے عہد لیا کہ میں نے جو تمہیں کتاب اور حکمت دی پھر تمہارے پاس کوئی رسول تمہارے ساتھ والی کتاب کی تصدیق کرنے والا

---

[1] نصوص، نص کی جمع ہے۔ صاحب منجد لکھتے ہیں: "النَّصُّ۔ صریح کلام۔ ج نصوص۔ والنص من الکلام ایسا کلام جس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

بِہٖ وَلَتَنْصُرُنَّہٗ

والی آیت

وَمَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ

است۔

آیہ اولی (اذ قال ربك) تفسیر آیہ ثانی (واذ قلنا للملئکۃ) وثانی جملہ مقتضیات اول ومولیات اوست یعنی چوں دریں سجدہ احتمال معبودیۃ حضرت آدم علیہ السلام نیز موجب تردد وراں بود بآیہ اولی رفع ایں وہم فرمودند واشارہ بہ نیابت ومعبودیت بالعرض کہ ہمانا مفاد قبلہ باشد نمودند۔ بالجملہ خلافت مقتضی آں است کہ ہمہ شیون منیب ومستخلف۔ حسب لیاقت در خلیفہ در آیند۔ وایں مسجودیت مؤید آں است ومسجودیت باعتبار نفس مفہوم عام بود مسجودیت ذاتی باشد یا عرضی۔ خلافت محمل بالعرض فرود آورد وچنیں اخذ میثاق انبیاء مشیر بآں است کہ انبیاء علیہم السلام را بحضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم روی نیازمی باید آورد۔ مگر وجہش معلوم نبود مضمون خاتم النبیین آنرا موجہ گردانید۔ مضمون خاتم النبیین نظر بظاہر الفاظ در حیز خفت بود۔ مفاد آیہ۔

وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ النَّبِيّٖنَ (قرآن کریم)

احتمال مخالف مقصود را ازمیان برداشت۔ مگر ہرچہ باداباد آیات متشابہات واحادیث متشابہہ مغلط عوام ومزلت الاقدام باشند۔ چناں گفت کہ امثال

آئے تو اس پر ایمان لانا اور اسکی مدد کرنا۔

اور آیت (آئندہ) ہے۔ (یعنی)

اور نہیں ہیں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) تم میں سے کسی مرد کے باپ لیکن (وہ تو) اللہ کے رسول اور نبیوں کی مہر ہیں۔"

پہلی آیت (اذ قال ربك) دوسری آیت (واذ قلنا للملئکۃ) کی تفسیر ہے اور دوسری آیت پہلی آیت کی تائید کرنے والی اور منجملہ اس کے مقتضیات میں سے ہے یعنی چونکہ اس سجدے میں حضرت آدم علیہ السلام کی معبودیت کا احتمال توحید پرستوں کے تردد کا سبب تھا اس لئے پہلی آیت (اذ قال ربك للملئکۃ) سے اس وہم کو دور کر دیا اور بالواسطہ نائب ہونے اور مسجود ہونے کی طرف اشارہ کر دیا۔ کیوں کہ یہی قبلہ ہونے کا مطلب ہے۔ بہرحال خلافت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اللہ کی تمام شائیں حسب لیاقت خلیفہ (یعنی آدم) میں آجائیں اور یہ مسجود ہونا اسکو تائید کرتا ہے اور نفس مفہوم کے اعتبار سے مسجودیت عام ہے خواہ مسجودیت ذاتی ہو یا عرضی لیکن خلافت[1] نے اسکو عرضی پر محمول کرا دیا اسی طرح انبیاء سے عہد کا لینا اس طرف اشارہ کر رہا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ کی طرف نیازمندی سے رُخ کرنا چاہئے لیکن اسکی وجہ معلوم نہ تھی۔ خاتم النبیین کے مضمون نے اس کی وجہ بیان کر دی اور ظاہر الفاظ پر نظر رکھتے ہوئے خاتم النبیین کا مضمون پوشیدہ تھا۔ (چنانچہ) آیت

اور جبکہ لیا اللہ نے نبیوں سے عہد

کے معنی نے مقصد کے مخالف احتمال کو درمیان سے ہٹا دیا مگر کچھ بھی ہو متشابہ آیات اور احادیث عوام کی غلطی اور قدم کے ڈگمگا جانے کا سبب ہیں نہیں کہا جا سکتا کہ ہم جیسے نالائق

[1] خلافت آدم نے یہ ظاہر کر دیا کہ ان کو سجدہ کیا جانا بالواسطہ تھا براہ راست نہ تھا کیونکہ براہ راست اللہ تعالیٰ مسجود ہے۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

مانا بکاراں تا بحقیقت الامر و مقصود شارع رسیدیم و گوہر مکنون معانی را بجلوہ گاہ تفسیر کشیدیم۔

کہ ایں منصب در ہیچ آیات و احادیث جز انبیاء کرام علیہم السلام یا راسخان فی العلم از اتباع اوشاں کرامت نفرمودہ اند۔ آری ؎

گاہ باشد کہ کودک ناداں
بغلط بر ہدف زند تیری

بدیں سبب تفسیر عوام کہ بجز انبیاء کرام علیہم السلام یا راسخان فی العلم ہمہ عوام اند، در خور اعتقاد یا لجزم و اطمینان قلبی نباشد۔

آنگاہ پس ازاں کہ مسلمات عقائد و بدیہیات ایں فن را ملحوظ داشتہ باشند۔ دفع اوہام طاعنان و وسوسات ناگفتہ بہ ازیں قسم اقوال متصور است۔

سخن دوم

سخن دوم اینکہ عالم غیب و شہادت را ہمچناں مطابق یک دیگر باید پنداشت کہ روح و بدن را مطابق یک دیگری پنیم۔ یعنی ہر کمالیکہ مر قوت باصرہ و سامعہ را بر چشم و گوش ظاہری قیاس نتواں کرد بلکہ ہماں سان تفاوت خاک و عالم پاک است کہ در جسم و روح بود ہمچنیں کمالات عالم غیب را بجہاں عالم شہادت نباید پیمود۔ و جز اشتراک اسمی تصور نباید فرمود۔ باجملہ ؎

غیب را ابرے و آبے دیگر است
آسمان و آفتابے دیگر است

حقیقت واقعہ اور شارع علیہ السلام کے مقصد کو پہنچ گئے اور پوشیدہ معانی کو تفسیر کی جلوہ گاہ میں لے آئے۔

کہ یہ مرتبہ اس جیسی تشابہ احادیث اور آیات کی تفصیل کے بلند ہیں انبیاء کرام علیہم السلام اور یا علم میں پختہ علماء جو انبیاء کے تابع ہیں ان کے سوا خدا نے کسی کو نہیں بخشا ہے۔ ہاں ؎

کبھی ہوتا ہے کہ نادان بچہ
غلطی سے نشانہ پر تیر مارتا ہے

اس سبب سے عام لوگوں کی تفسیر اور انبیاء علیہم السلام یا علم میں پختہ علماء کے سوا مسب کے سب عوام ہیں پختہ اعتقاد اور اور دلی اطمینان کے لائق نہیں ہوگی۔

ہاں مگر اس کے بعد کہ مانے ہوئے عقائد اور اس فن کی بدیہی باتوں کو جو علماء ملحوظ رکھتے ہوں طعنہ دینے والے لوگوں کے اوہام اور ناقابل بیان وسوسوں کا دور کرنا اسی قسم کے اقوال سے متصور ہے۔

دوسری بات

دوسری بات یہ ہے کہ عالم غیب اور عالم شہادت کو اس طرح ایک دوسرے کے مطابق خیال کرنا چاہئے جیسا کہ روح اور بدن کو ایک دوسرے کے ہم مطابق دیکھتے ہیں یعنی ہر وہ کمال جو کہ عالم غیب میں ہماری دیکھنے اور سننے کی طاقت سے اس طرف (عالم غیب میں) چھپا ہوا ہے وہ کمال جمالی صورت میں آنکھ اور کان سے اس طرف (عالم شہادت میں) ظہور میں آئے۔ جیسا کہ دیکھنے والی اور سننے والی قوت کو ظاہری آنکھ اور کان پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں بلکہ اسی طرح خاک اور عالم پاک کا فرق ہے جو کہ جسم اور روح میں ہے اسی طرح غیب کی دنیا کے کمالات کو آنکھوں کے سامنے موجود دنیا کے جمال سے نہیں ناپنا چاہئے۔ اور نام کی شرکت کے سوا اور کچھ خیال نہیں کرنا چاہئے۔ الفاصل ؎

غیب کا بادل اور پانی اور ہی کچھ ہے
اور غیب کا آسمان اور آفتاب بھی اور ہی دنیا ہے۔

؎ یہ شعر مولانا جلال الدین رومی کی مثنوی میں ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

مگراہل فہم ازیں مثال کہ تمثال آمد خوفہمیدہ باشند کہ چسانکہ حقائق کمالات انسانی ہمان اوصاف روحانی است و ایں اعضائے جسمانی را بوجہ عروض وظہور ہمان کمالات مجازاً و بطریق سمح و بسر نام نہادہ ایم۔ ہمچناں در کمالات متقابلہ عالم غیب و عالم شہادت حقیقت آں طرف است و ایں طرف پرتوہ ہمان حقیقت سرمایہ ایں اطلاق مجازی و عرضی است نہ اینکہ حقیقت ایں است کہ ایں طرف دیدہ و دانستہ ایم و آں طرف مجاز چناں کہ دنیاں اکثر ابناء روزگار جاگزیں باشد۔

سخن سوئم سخن سوئم اینکہ عکس آفتاب را کہ در آئینہ افتد ہمچنیں ہرچہ ایں چنیں باشد ایں آفتاب نتواں گفت مگر ایں ہمہ شکل ہمان است و نور ہمان۔ غرض در مرتبہ شکل وحدت است اگر باشد در تشکل تعدد باشد۔ ورنہ اگر در ہر دو مرتبہ تعدد و تباین بود عکس را با اصل خود چہ علاقہ بود و باز بکدام وجہ از اصل خود یاد دہد و بداں دلالت کند و حکایت آں باشد۔ تفصیل ایں اجمال بقدر ضرورت انشاء اللہ در اوراق آئندہ بملاحظہ خواہد آمد۔ ایں جا فقط ایں قدر یاد کردن باید کہ در مرآیا و مناظر و مظاہر حصول مرئی و منظور و ظاہر بذات خود باشد نہ بہ شبح خود۔ مگر حصول متشکل در مرایا نباشد۔ آری اشکال را ایں سیر بلا حرکت میسر آید۔

میسکین سمجھدار لوگ اس مثال سے جو کہ ایک عکس ہے خوب سمجھ گئے ہونگے کہ جیسا کہ انسان کے کمالات کی حقیقتیں وہی روحانی اوصاف ہیں اور ان جسمانی اعضاء کا ان کمالات کے ظاہر ہونے اور عارض ہونے کی وجہ سے مجازی اور عرض کے طور پر ہم نے کان اور آنکھ نام رکھ دیا ہے۔ اسی طرح عالم غیب اور عالم شہادت کے ان کمالات میں جو ایک دوسرے کے مقابل واقع ہوئے ہیں انکی حقیقت وہاں عالم غیب میں ہے اور یہاں عالم شہادت میں، اس حقیقت کا عکس ہے اور وہی اس مجازی اور عرضی اطلاق کا ذریعہ ہے۔ یہ بات نہیں ہے کہ ہم نے حقیقت کو یہاں دیکھ لیا اور جان لیا اور اس طرف (یعنی عالم غیب میں) مجاز ہے جیسے کہ اکثر اہل زمانہ کے خیال میں یہ بات بیٹھ گئی ہے۔

تیسری بات تیسری بات یہ ہے کہ آفتاب کے عکس کو جو کہ آئینے میں پڑتا ہے یا آئینے کی مانند کسی اور چیز میں عکس پڑے تو اس عکس کو ہم یہ آفتاب نہیں کہہ سکتے مگر اس کے باوجود شکل بھی وہی ہے اور نور بھی وہی۔ غرض یہ ہے کہ شکل کے حصے میں یکتائی ہے اگر تعدد ہوگا تو شکل اختیار کرنے والوں میں ہوگا ورنہ اگر دو عکسوں میں شکل اور تشکل جدا جدا اور ایک دوسرے کے غیر ہوں تو عکس کو اصل (سورج) کے ساتھ کیا تعلق رہے گا اور پھر کس وجہ سے وہ اصل کا تذکرہ کریگا اور اس پر دلالت کریگا اور اس کا پتہ بتا کر پیش کرے گا۔ اس اجمال کی تفصیل ضرورت کے مطابق انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ اوراق میں آپ ملاحظہ کریں گے۔ یہاں تو صرف اتنا ذکر کرنا ضروری ہے کہ آئینوں اور مناظر اور مظاہر میں ظاہر و منظور اور مرئی بذات خود حاصل ہوتے ہیں نہ کہ بطور عکس کے۔ یعنی شکل والے کا حصول آئینوں میں نہیں ہوتا۔ ان شکلوں کو بغیر گردش حرکت کے بغیر حاصل ہو جاتی ہے۔

۱؎ مناظر وہ جس جگہ پر انسان کی نظر پڑتی ہے۔ وہ نظر کی جگہ منظر کہلاتی ہے یہ اسم ظرف ہے اس کی جمع مناظر ہے پھر اس اسم ظرف عام میں مناظر قدرت جیسا اطلاق ہوتا ہے۔ مترجم۔ ۲؎ مظاہر وہ جگہ ہے جو اسم ظرف ہے۔ جو چیز کہ کے ظاہر ہونے کی جگہ ہو اس کو مظہر کہتے ہیں۔ چاند سورج ستارے دریا پہاڑ اللہ کی ذات کے ظاہر ہونے کی جگہیں ہیں اس لئے ان کو مظاہر کہا جاتا ہے۔ مترجم۔ ۳؎ مرئی وہ چیز جو دیکھی گئی ہو۔ مترجم۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

پس خود آفتاب یعنی معروض شکل معلوم را از رونق افروزی خانہ آئینہ عار باشد۔ شکل خود را کہ منصب ربوبیت مواقع ظلمت آباد بداں تعلق دارد۔ روانہ کنند تا ہم کارہای خود از تنویر و افاضہ حرارت بمیدہ۔ اگر باشد فرق شدت و ضعف باشد۔ لیکن بنسبت عکوس زمین و آسمان اگر بینند بلا تفاوت ہماں شدت و قوت است کہ اصل آفتاب را در نور افشانی و تنویر اصل آسمان و زمین بود۔ ما ایں پرتو و عکس را تجلی نام نہادہ میگوئیم کہ اشیاء کبیر المقدار عظیم الشان ہمچو آفتاب عالم تاب و زمین و آسمان کہ عظمت مقدار ہریک ایں اجسام عظام محتاج بیان نیست در آئینہ متجلی شوند کہ مقدارے اگر دارد بس صغیر دارد و نشانی اگر دارد بس حقیر در قیام و قرار خود محتاج۔ زمین یا آسمان وغیرہ اجسام عظام و از ہر کہ خواہی پرس کہ ایں تجلی را در آئینہ خواہد گفت و ایں را ظرف آں قرار خواہد داد۔

نظر ایں طلسم کہ آئینہ بایں کوتاہی عرض و طول و ایں کمی ضخامت چہ قسم اجسام عظام را در آغوش دارد۔ و بایں ہمہ اگر دست بہ پشت آئینہ بریم تاری و نشانی و اثری ازاں وسعت و آں تجلیات نمی یابیم۔ خود بخود اعتراف بایں امر لازم است کہ احاطہ آوند آب وغیرہ را شناسا یا احاطہ آئینہ کہ با تجلیات اجسام عظام دارد بجز اشتراک اسمی شرکتی نیست۔ در احاطہ متعارفہ کہ در ظروف و مظروفات جسمانی باشد ضرور است کہ ظرف از مظروف اعظم و اوسع بود۔ و در احاطہ تجلیات بسا اوقات قصہ بالعکس باشد۔

پس خود سورج یعنی اس کی مقررہ صورت کے معروض کو آئینہ کے گھر میں رونق افروز ہونے سے شرم آتی ہے اس لئے آفتاب اپنی شکل کو کہ تاریکی کے مقامات کو روشن کرنا اس سے متعلق ہے (اپنا عکس) روانہ کرتا ہے تا آنکہ اپنے سب کام یعنی روشنی اور حرارت کا فیض پہنچاتا ہے۔ اگرچہ تو صرف شدت اور کمزوری کا فرق ہے لیکن اگر آسمان اور زمین کے عکسوں کو بنسبت دیکھیں تو بلا فرق کے وہی شدت اور قوت ہے جو کہ اصل آفتاب کو نور پہنچانے اور اصل آسمان اور زمین کو منور کرنے اور روشن کرنے میں ہے۔ ہم اس پرتو اور عکس کا تجلی نام رکھ کر کہتے ہیں کہ بڑی مقدار اور بڑی شان والی چیزیں جیسا کہ آفتاب عالمتاب اور زمین اور آسمان ہیں کہ ان اجسام میں سے ہر ایک کی بلندی اور بڑائی بیان کی حاجت نہیں رکھتی۔ آئینہ جب جلوہ گر ہوتی ہیں تو ان کی مقدار ہیئت چھوٹی ہو جاتی ہے اور بھی شان معمولی سی نظر آتی ہے اور وہ عکس اپنے قائم رہنے اور قرار حاصل کرنے میں زمین یا آسمان وغیرہ بڑے بڑے جسم والی چیزوں کے محتاج ہیں اور جس سے چاہو تو پوچھ لو وہ آئینے میں اسی قسم کی تجلی بتائے گا اور اس آئینے کو اس تجلی کا ظرف رجلی قرار پائے گا۔

اس طلسم پر نظر رکھتے ہوئے کہ آئینہ اتنے کم طول اور عرض ہونے کے باوجود اور اس قدر چھوٹی جسامت کے باوجود کتنے بڑے بڑے اجسام کو اپنے اندر سمو لیتا ہے۔ اور اس کے باوجود اگر آئینے کی پیٹھ کو ہم چھوئیں تو اس پھیلاؤ اور تجلیات کا کوئی نام و نشان بھی ہم نہیں پاتے (اس لئے) اس بات کا اپنے آپ ہی اقرار کرنا پڑتا ہے۔ پانی کے برتن کے احاطے کو مثلاً آئینے کے احاطے کے ساتھ جو بڑے بڑے جسموں کی تجلیات کیساتھ رکھتا ہے نام کی حرکت کے سوا اور کوئی شرکت نہیں ہے۔ ایسا احاطہ متعارفہ وجود جسمانی ظروف اور مظروفات میں ہوتا ہے اس میں یہ ضروری ہے کہ ظرف مظروف سے زیادہ بڑا اور زیادہ کشادہ ہو اور تجلیات

toobaa-elibrary.blogspot.com

فرق درمیان احاطہ جسمانی و احاطہ تجلیات

احاطۂ جسمانی کہ اجسام را باہم دگر باشد ضرورت است کہ اگر جسم محاط پیشتر بجیز دگر بود آنرا بگذارد و رو بظرف خود آرد و در احاطۂ تجلیات تحرک متجلی از چیز اصلی و مکان ذاتی خود ضرور نیست۔

در احاطۂ متبادرہ وقت احاطہ مظروف محیط ظرف نتواں شد۔ و در احاطۂ تجلیات ممکن است کہ بیکو جہ متجلی و ظاہر محیط جلوہ گاہ و مظہر خود ہم بود۔ زیرا کہ اگر مکعبی از شش آئینہ ساختہ در وسط مکانی گذارند جہات ستہ آں مکان در آں مکعب جلوہ خواہد نمود و آں مکعب را بطرزیکہ اشارہ کردہ ام محیط آں خواہیم گفت مگر بایں ہمہ اصل مکان و آں مکعب را اگر بہنیم معاملہ بالعکس است۔ مکان محیط است و مکعب مذکور محاط۔ ہمچنیں در احاطۂ متبادرہ مستقر محاط فی المحیط یا اصلی جزو من المحیط باشد سابر عکس نتواں گفت۔ از دیوانہ گرفتہ تا عاقلاں باید پرسید ہمہ را دریں قضیہ اتفاق است۔ اما در احاطۂ تجلی چناں کہ احاطہ از طرفین باعتبارین مختلفین باشد ممکن است کہ اصل متجلی و ظاہر اگرچہ محیط جلوہ گاہ و مظہر معلوم و بمدگر محاطات باشد، اما در مرتبہ تجلی و ظہور استقرار در جلوہ گاہ و مظہر یابد جلوہ گاہ و مظہر بود۔ ہمیں مکعب و مکان را پیش نظر خیال بگذارد ببیں کہ اصل

احاطہ جسمانی اور احاطہ تجلیات میں فرق

احاطۂ جسمانی جو جسموں کا ایک دوسرے کیساتھ ہوتا ہے ضروری ہے کہ اگر احاطہ کیا گیا جسم دوسرے کے مکان میں ہوگا تو اس کو چھوڑ دیگا اور اپنے ظرف کی طرف منتقل کریگا اور تجلیات کے احاطے میں عکس ڈالنے والا کا حرکت کرنا اپنی اصلی جگہ اور ذاتی مقام سے ضروری نہیں ہے۔

احاطۂ متبادرہ میں گھیرتے وقت مظروف کا احاطہ کرنے والا نہیں ہو سکتا اور تجلیات کے احاطے میں ممکن ہے کہ ایک لحاظ سے تجلی کرنے والا اور ظاہر ہونے والا اپنے جائے ظہور اور جلوہ گاہ کا احاطہ کرنے والا بھی ہو۔ تم نے دیکھا ہوگا کہ چھ آئینوں سے اگر مکعب شکل بنائی جائے اور اس سب کو کسی مکان کے وسط میں رکھدیں تو اس مکان کی چھ کی چھ طرفیں اس مکعب میں جلوہ گر ہونگی اور اس مکعب کو اس طریقے سے کہ میں نے اشارہ کیا ہے اس مکان کا محیط کہیں گے۔ مگر اس کے باوجود اس مکان کی اصل اور اس مکعب کی اصل کو اگر ہم دیکھیں تو معاملہ الٹا نظر آتا ہے کہ مکان اور مذکورہ مکعب محاط۔ اس طرح احاطۂ متبادرہ میں محاط محیط کے اندر اپنے کسی حیز پر قرار پائے ہوگا لیکن اس کے برعکس نہیں کہہ سکتے۔ دیوانے سے لیکر عقلمندوں تک سے پوچھ کر دیکھ لو کہ سب کا اس بات پر اتفاق ہے۔ لیکن تجلی کے احاطے میں جیسا کہ دونوں طرف دو مختلف اعتبار سے احاطہ ہوتا ہے ممکن ہے کہ اصلی جلوہ گر اور اصل ظاہر چیز دوسرا جلوہ گاہ اور مظہر معلوم ہو۔ نیز دیگر احاطے میں آنے والی چیزوں کی طرح ہے لیکن تجلی اور ظہور کے مرتبے میں اس کا ظہور دیا تو مظہر اور جلوہ گاہ

ف مکعب چھ سطحوں والے جسم کو کہتے ہیں جس میں اوپر نیچے، دائیں، بائیں، آگے پیچھے کی چھ سطحیں ہوں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

مکان کعب و هم دیگر اثاث البیت را محیط و مشتمل است
اما در مرتبہ تجلی بمقدار فاصلہ مابین متجلی و آئینہ۔ و باطن
آئینہ۔ استقرار دارد و در جسم انسانی کہ ہمانا مظہر آثار
روحانی است، چہ حیات جسم بتفصیل روح است نہ بالذات
استقرار روح بر عضو خاص است۔ و بں ماگوئی کہ نقطہ
عضو بری است یا دماغ یا دل کہ بلغمی است منجمد و یا ایہہ
احاطہ روحانی ہمانسان بر جسم خود است تتوان گفت
کہ در صورت استقرار روح بر دماغ یا دل اعضاء دیگر
از احاطہ روحانی بدرد قدر حاشا و کلا۔ چوں وجہ امتناع
استمداد این قسم احاطہ عام و استقرار بعضو خاص در
موطن خاص جہیت طرفین بود۔ ہر کہ فہم حقیقت شناس
دارد خود فہمیدہ باشد کہ اگر محیط و محاط و مستقر و مستقر
علیہ یا مستقر فیہ ہر دو از قسم جسم باشند اجتماع احاطہ
عام و استقرار خاص ممتنع باشد۔ و اگر یکی ہم ازیں
دو قسم جہیت دگستہ یا از پیشتر بروان ازیں احاطہ
نشستہ است مورد انچنیں نیرنگی ہا می تواں شد چنانچہ
از امثلہ معروض ایں قصہ بوضوح پیوستہ باشد۔

روح انسانی خود از پیشتر پابقید جہیت نداده مگس
آفتاب اگرچہ مقید بایں قید در عالم اول بود، چہ
حقیقتش ہمان شکل و صورت و قد و قامت است
کہ معروض ایں ہمہ آلائش بود مگر در عالم تجلی بروں
ازیں ملابس دویدہ و پا ازیں زنجیر کشیدہ چوں متنزہ آں
خداوند پاک کہ تنزہ روح و مگس آفتاب ہم نمونہ ایست
ازاں بسیار چیز غیر متناہیہ فزوں تر است۔ امکان ایں

ہیں ہوگا یا مظہر اور جلوہ گاہ پر ہوگا۔ اسی مکعب اور مکان کو خیال
کے پیش نظر لاکر دیکھو کہ اس مکان تو اصل مکعب اور دوسرے
گھر کے مسامات کو احاطہ کئے ہوئے اور اپنے اندر لئے ہوئے ہے لیکن
تجلی کے درجے میں اس فاصلے کے برابر جو جلوہ گر چیز اور آئینے کے
درمیان ہے وہ آئینہ کے اندر ٹھہراؤ رکھتا ہے (یعنی اس مکان اور
جسم انسانی میں جو یقیناً روحانی آثار کا مظہر ہے اس لئے کہ جسم کی
زندگانی روح کے طفیل سے ہے بذات خود نہیں ہے) روح کا ظہور
کسی خاص عضو پر ہے۔ دل تو گویا کہ ایک نیچے سے موٹا اور اوپر
سے پتلا ٹوتھ پک ہے یا دماغ کو یوں سمجھو کہ ایک جما ہوا لبلبہ ہے اور
اس کے باوجود روحانی احاطہ اسی طرح اپنی عمومیت کے طور پر ہے
نہیں کہہ سکتے کہ دماغ یا دل میں روح کے ٹھہراؤ کی صورت میں
دوسرے اعضاء اور روحانی احاطے سے باہر چلے گئے ہرگز نہیں۔
جب اس قسم کے عام احاطے اور خاص عضو یا خاص جگہ میں روح کے
ٹھہراؤ کے جمع نہ ہونے کی وجہ دونوں طرفوں کا جسم ہونا ہے تو پھر جو
شخص حقیقت شناس سمجھ رکھتا ہے تو وہ خود سمجھ گیا ہوگا کہ اگر احاطہ
کرنے والی اور احاطہ کی گئی اور ٹھہرنے والی اور جس پر اور جس میں ٹھہراؤ
ہو دونوں جسم کی قسم سے ہوں تو عام احاطے اور خاص ٹھہراؤ کا جمع
ہونا ممکن ہے۔ اور اگر ان دونوں میں سے کسی نے بھی جسمانیت کی قید کو توڑ دیا
پہلے ہی سے وہ احاطہ جسمانیت سے رہا تھا تو وہ اس قسم کی عجیب و غریب نظر نہ آنے
چیزوں کا محل ہو سکتا ہے جیسا کہ پیش کردہ مثالوں سے یہ بات پوری واضح ہوئی۔
انسان کی روح نے پہلے ہی سے اپنے آپ کو جسمانیت کا پابند
نہیں کیا ہے اور سورج کا عکس اگرچہ پہلی دنیا میں اس قید میں مقید
تھا کیونکہ اس کی حقیقت وہی شکل و صورت اور قد و قامت ہے
جسکو یہ سب آلائشیں لگی ہوئی تھیں لیکن تجلی کی حالت میں اس قید
خانے سے باہر بھاگ نکلا اور اس زنجیر سے پاؤں آزاد کر لئے چونکہ
اس خدائے پاک کی پاکی کہ روح اور آفتاب کے عکس کی پاکی بھی اس کا
ایک نمونہ ہے اس روح اور عکس آفتاب کے بے شمار درجوں میں زیادہ

toobaa-elibrary.blogspot.com

قسم اجتماع در نجا چگونہ ہمرنگ امتناع باشد۔

آری چنیں گفتہ ام کہ حقائق عالم غیب را با حقائق عالم شہادت جز اشتراک اسمی مناسبتی نیست۔ ایں سخن را ہر جا ملحوظ باید داشت۔ در سرحد وجوب[1] کہ عالم غیب است و موطن بطون و ایں عالم امکان کہ شہادت و ظہور اں باشد ایں تفاوت را ملحوظ داشتہ بلا تامل بہ ثبوت اوصاف وجودیہ کہ در عالم امکان مشاہدہ مے کنیم در موطن وجوب حکم باید فرمود و ہیچ اندیشہ نباید کرد کہ بناء ایں قسم اندیشہا ہماں قیاس کی بر دیگر بود۔ چوں آں نیست۔ اینہم چہ باشد و چوں باشد کہ خود در عالم بوجہ تفاوت ظہور و بطون و آلائش و تنزہ با ایں اشتراک ہیچ اشتراک نیست۔ مکان و زمان ہر دو محیط مظروفات خود باشند۔ مگر احاطہ یکی را با حاطہ دیگر قیاس تواں کرد۔ آن واحد از زمانہ ہماں کون و مکان عالم امکان را در بے گیرد۔ و میدانی کہ ایں تیزرفتگی از مکان توقع نتواں داشت۔ اینہا وسعت مکان بقدر وسعت کیں باشد۔ ہمچنیں روح محیط بدن است و عقل و ذہن محیط معلومات و وجود محیط موجودات۔ خط مستدیر خطوط چند مستقیمہ محیط سطح باشند و ہمچنیں سطح محیط جسم۔

بر خط کرہ۔ اس لئے اس قسم کے اجتماع کا امکان اس جگہ میں امتناع کی طرح پر کس طرح ہوگا۔

ہاں میں نے پہلے ہی کہدیا ہے کہ غیب کی دنیا کی حقیقتوں کی دنیا کی حقیقتوں کے ساتھ نام کی شرکت کے سوا اور کوئی باہم شرکت نہیں۔ اس مشارکت اسمی کو ہر جگہ پیش نظر رکھنا چاہئے اس لئے وجوب[1] کی سرحد میں جو کہ غیب کی دنیا ہے اور آنکھ سے پوشیدہ چیزوں کا وطن ہے اور یہ وہ جگہ ہے کہ اس میں اس غیب کی دنیا کا ظہور اور مشاہدہ ہوتا ہے۔ اس فرق کو ملحوظ رکھ کر اور بے فکر ہو کر وجود رکھنے والے اوصاف کے ثبوت میں کہ ہم دنیا میں مشاہدہ کرتے ہیں، عالم غیب کی دنیا پر حکم کر دینا چاہئے اور کوئی اندیشہ نہ کرنا چاہئے۔ کیونکہ اس قسم کے اندیشوں کی بنیاد ایک کو دوسرے پر قیاس کرنے کی وجہ سے تھی۔ جب وہ نہیں ہے تو یہ بھی کیوں ہو اور کیوں کر ہو کہ خود دنیا میں ظاہر اور پوشیدہ اور آلائش اور پاکیزگی کے فرق کے باعث اس اشتراک کے سوا اور کوئی اشتراک نہیں ہے۔ مکان و زمان تو وہ دونوں اپنے اندر کی چیزوں کو احاطہ کئے ہوتے ہیں لیکن ایک کے احاطہ کو دوسرے کے احاطہ پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں۔ زمانہ ایک آنکھ جھپکنے کا عرصہ دنیا کے تمام کون و مکان کو اپنے اندر لے لیتا ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ مکان سے اس عجیب بات کی توقع نہیں رکھی جا سکتی ہے۔ ہماں مکان کی گنجائش کیں کی وسعت کے برابر ہوتی ہے۔ اسی طرح روح بدن کو گھیرے ہوئے ہے اور عقل و ذہن معلومات کا احاطہ کئے ہوئے ہیں اور وجود موجودات کو محیط ہے الخ کول دائرہ اپنے سیدھے خط سطح کو محیط ہوتے ہیں اور

---

[1] وجوب کی سرحد سے مراد خدائے کریم کی ذات کی سرحد یا غیب کی دنیا کہلاتی ہے۔ مترجم

[2] یعنی عالم مثال جس کو دنیا کہتے ہیں اس کی چیزیں عالم غیب کی دنیا سے کوئی مشابہت نہیں رکھتیں لیکن پھر بھی اس دنیا کی چیزوں کو عالم غیب کے سمجھانے کے لئے مثال میں پیش کرنا پڑتا ہے۔ بقول غالب

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو ۔ بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

مگر بویدا است کہ احاطہ ہر کہ بر نگ دگر است
انیں یک مثال پی بہ تفاوت دیگر اوصاف توان برد
و نیساں عروض احقر را بدل محکم توان بدست۔

چوں ازیں مقدمات معروضہ فراغت یافتیم وقت است کہ از اصل مطلب نیز سرائیم۔

۱۔ اصل مطلب و تحقیق حدیث دو وجہ شبہ ابر و عماء

عماء ۲ بالمد ابر ما گویند مگر پیشتر گفتہ ام کہ ؎

غیب را ابری و آبی دیگر است
آسمان و آفتابی دیگر است

دریں عالم اگر ابر ایں است کہ زیر آسمان و بالاء زمین است در عالم غیب و بطون کہ موطن وجوب است آں وجود منبسط را باید گفت کہ زیر مرتبہ ذات است کہ منبع صفات فاعلات باشد و بالاء مرتبہ منفعلات اعنی ممکنات است۔ ہر صفتی وجودی کہ باشد لازم ذات اوست و ہر حقیقی عدمی کہ مبنی یکی از آثار اوست۔ چنانکہ نشو و نماء نباتات بآمیزش و ریزش ایں ابر است۔ نمایش ہمہ کائنات بآویزش تمزں آں ابر خیرات و برکات۔ وچوں نباشد:۔

"الوجود خیر کلہ"

۳۔ چنانکہ اولین سامان نباتات ایں ابر باراں است ہمچناں اولین سامان کائنات ایں وجود است کہ بآں اشارہ کردہ ایم بہ صادر اول ہمون است و ہمہ صادرات از اتباع او۔ وازیں جا است کہ ہر صفت در تحقق خود بہر موضوع محتاج وجود موضوع

ہمی طلبد سطح جسم کو محیط ہوتی ہے۔

مگر واضح ہے کہ ہر ایک کا احاطہ کسی دوسرے کی طرح کا ہے اس ایک مثال سے دوسرے اوصاف کے فرق کو معلوم کر سکتے ہیں اور احقر (مولانا محمد قاسم صاحب) کی عرض کی ہوئی بات کو دل میں مضبوط کر کے رکھ سکتے ہیں

جب ہم ان مقدمات سے جو عرض کئے گئے ہیں فارغ ہو گئے تو وہ وقت آپہنچا ہے کہ اصل مطلب حدیث کو بیان کریں۔

اصل مطلب و تحقیق حدیث اور ابر و عماء میں وجہ شبہ

عماء مد کے ساتھ ابر کو کہتے ہیں مگر میں نے پہلے کہدیا ہے کہ ؎

غیب کا بادل اور پانی کوئی اور ہوتا ہے اور
غیب کا آسمان اور آفتاب بھی کوئی اور ہے

اس دنیا میں اگر بادل یہ ہے جو کہ آسمان کے نیچے اور زمین کے اوپر ہے تو غیب اور پوشیدگیوں کی دنیا میں جو کہ عالم غیب کا وطن ہے اس منبسط وجود کو ابر کہنا چاہئے جو کہ خدا کی ذات کے مرتبے کے نیچے ہے جو کہ فاعلی صفات کا منبع ہے اور ممکنات (یعنی اشیاء عالم) کے رتبے سے بلند ہے ہر وجود رکھنے والی صفت جو بھی کہ ہے اسکی ذات کو لازم ہے اور ہر عدمی حقیقت کہ تم دیکھتے ہو اسی کے آثار میں سے ہے۔ جیسے آب نباتات کی نشو و نما اس بادل کی بارش کے ملنے سے ہوئی ہے اسی طرح تمام دنیا کی نمائش اس بھلائیوں اور برکتوں کے بادل کی آمیزش سے ہے۔ اور کیوں نہ ہو:۔

"اور وہ وجود تمام کا تمام خیر ہے"

۳۔ جیسا کہ نباتات کی پرورش کا سب سے پہلا سامان یہ برسنے والا بادل ہے اسی طرح اس تمام دنیا کے وجود کا پہلا سامان یہ وجود منبسط ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے کہ سب سے پہلا صادر ہونے والا وہی ہے اور باقی تمام صادر ہونے والی چیزیں اسکے پیچھے ہیں اور یہیں سے معلوم ہوا کہ ہر صفت اپنے موضوع کے لئے

toobaa-elibrary.blogspot.com

است نہ برعکس۔ اگر صفتی دیگر صدر اول بودی ایں قصہ منعکس و منقلب گردیدی۔ اندریں صورت اگر وجود را ملزوم و صفات وجودیہ را لازم ذات او خوانیم بجا باشد۔ مگر آنکہ عقل باریک بیں داشتہ باشد خود پنداشتہ باشد کہ وصف صادر نہ بہر تکمیل موصوف مطلوب است۔ نی، بلکہ صدور خود بریں قدر دلالت دارد کہ موصوف معدن اوصاف است اندریں صورت موصوف در کمال خود محتاج اوصاف ذاتیہ و لوازم ذات خود بود باشد۔ آری اوصاف و لوازم ذات در تحقق خود محتاج موصوف باشند۔

نظر بریں اگر اوصاف را بحیثیت اطلاق و تجرید زیر نظر کشند ہمہ در مرتبہ ذات اثبات ضروری است۔ و اگر بحیثیت تنزل و ضعف کہ در مرتبہ وصفیت از لحاظ کنیم سلب آں از مرتبہ ذات لازم۔

شرح معما شرح ایں معما قدری بسطے خواہد۔ در کلیات مشکلہ مراتب سافلہ و متوسطہ مابین دو عدم باشند۔

۱۔ یکی عدم فوقانی

۲۔ دوم عدم تحتانی

عدم تحتانی از آثار نقص است و عدم فوقانی از دلائل کمال مثلاً نور ارض کہ مکتسب از آفتاب بود و در عرف ما آنرا دھوپ گویند دو عدم دارد۔

ثابت ہونے میں موضوع کے وجود کی محتاج ہے۔ نہ برعکس اگر موضوع صفت کا محتاج ہے، اگر کوئی اور صفت سب سے پہلے آتی تو یہ قصہ ہی الٹا اور برعکس ہوتا۔ اس صورت میں اگر وجود کو ملزوم اور وجود میں آنے والی صفات کو اس کی ذات کے لئے لازم کہیں تو درست ہوگا لیکن جو شخص کہ باریک چیزیں دیکھنے والی عقل رکھتا ہوگا اس نے خود سمجھ لیا ہوگا کہ صادر ہونے والا وصف، موصوف کی تکمیل کے لئے مطلوب نہیں ہے۔ نہیں بلکہ صادر اول کا صادر ہونا اتنی بات پر دلالت کرتا ہے کہ موصوف، اوصاف کی کان ہے۔ اس صورت میں موصوف اپنے کمال میں ذاتی اوصاف اور اپنی ذات سے متعلق لوازمات کا محتاج نہ ہوگا۔ ہاں اوصاف و ذات کو لازم چیزیں اپنے وجود میں آنے کے لئے موصوف کی محتاج ہوں گی۔

اس بات پر نظر رکھتے ہوئے اگر اوصاف کو مطلق اور مجرد ہونے کی حیثیت سے نظر میں لائیں تو سب کا ذات کے مرتبہ میں ثابت کرنا ضروری ہے اور اگر پستی اور کمزوری کی حیثیت سے ہو کہ صفت کے مرتبہ میں ہے ہم دیکھیں تو اس صفت کا ذات کے مرتبہ سے نفی کرنا ضروری ہے۔

معمے کی شرح اس چیستاں کی شرح کچھ تفصیل کی محتاج ہے (بات یہ ہے) کہ کلیات مشکلہ[1] میں نیچے اور درمیان کے مرتبے دو عدموں کے درمیان ہوتے ہیں۔

۱۔ ایک عدم فوقانی (یعنی وجود سے پہلے کا عدم)

۲۔ عدم تحتانی (یعنی وجود کے بعد کا عدم)

نیچے کے درجے میں عدم نقص کے آثار میں سے ہے اور اوپر کے درجے میں عدم کمال کے دلائل میں سے ہے۔ مثلاً زمین کا نور جو آفتاب سے حاصل کیا گیا ہے اور ہمارے عرف میں اسکو دھوپ کہتے ہیں دو عدم رکھتا ہے۔

---

[1] کلی مشکک وہ کلی کہلاتی ہے جو اپنے افراد پر صفت کی شدت اور ضعف کے اعتبارات مختلف ہو۔ مترجم

[2] نور ایک ایسی کلی مشکک ہے جو کہیں تو زیادہ اور کہیں کم ہوتا ہے۔ جہاں وہ فراً آفتاب سے ملا ہوا ہے۔ وہاں زیادہ ہے اور جب وہ زمین پر آکر گرتا ہے جسے دھوپ کہتے ہیں تو اتنا شدت سے نہیں ہوتا۔ یہی کلی مشکک ہوتی ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

یکی تحتانی کہ ذات زمین است۔ چہ نتواں گفت کہ زمین در مرتبۂ ذات ایں نور دارد۔

دوم عدم نورانی کہ در مراتب عالیہ نور اعنی شعاع مستطیل و آں نور ملاصق کہ در برج آفتاب بود اقرار آں ضروری است۔

بدانند کہ اطلاق دھوپ بر آں مراتب غلط است پس چہ آنکہ عدم تحتانی بر نقص زمین دلالت دارد ہمچنیں عدم فوقانی بر کمال شعاع و نور ملاصق آفتاب شاہد است۔ مگر ایں جا دانستہ باشند کہ اطلاق علم و قدرت وغیرہ صفات تا ہماں مراتب روا است کہ موصوف بصدور باشند۔ و وجہش آنکہ وضع ایں اسماء بہر ایں مراتب است۔ اطلاق آں در مراتب فوقانی ہمچناں ممنوع باشد کہ در مراتب تحتانی۔ غرض چناں کہ دھوپ و شعاع را مرتبہ ایست معین مبائن از مراتب عالیہ و سافلہ حتی کہ نہ اطلاقش بر مراتب عالیہ درست است نہ بر مراتب سافلہ ہمچناں صفات معلومہ را تصور باید کرد۔ مگر چناں کہ نورانیت کہ اصل و کمال دھوپ و شعاع است در مراتب عالیہ بدریۂ اتم موجود است ہمچنیں وجود و تحقق کہ اصل ایں صفات است، چنانچہ صفات وجودی بودن آنہا خود بریں قدر شاہد است در مرتبہ عالی از مراتب آنہا کہ ہماں مرتبہ ذات باشد بوجہ اکمل و اتم باشد۔

تعریض بر متکلمین ازیں جا خوش فہمی متکلمین باید دید و ہمیں کہ در صورت اقرار مرتبہ دیگر ایک تحتانی جو کہ زمین کی ذات میں ہے کیونکہ نہیں کر سکتے کہ زمین ذاتی طور پر یہ نور رکھتی ہے۔

دوسرے عدم نورانی جو کہ نور کے بلند مقامات میں ہے میری مراد ہے وہ لمبی شعاع اور وہ نور جو آفتاب میں چمکتا ہوا ہے اس کا ماننا ضروری ہے۔

سب جانتے ہیں کہ دھوپ کا ان مرتبوں پر بولنا غلط ہے پس جیسا کہ نیچے کے مرتبے کا عدم زمین کے نقص پر دلالت کرتا ہے اسی طرح اوپر کا عدم شعاع کے کمال اور آفتاب سے ملے ہوئے نور کے کمال پر گواہ ہے۔ مگر یہیں سے جاننے والوں نے جان لیا ہوگا کہ علم و قدرت وغیرہ صفات کا اطلاق انہی مرتبوں تک درست ہے کہ جو صدور کے ساتھ موصوف ہوں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نام انہی مرتبوں کیلئے تجویز کئے گئے ہیں۔ ان اسماء کا ان کا فوقانی مراتب میں بولنا اسی طرح ناجائز ہے جیسا کہ تحتانی مراتب میں۔ غرض جیسا کہ دھوپ اور شعاع کا ایک مرتبہ معین ہے جو کہ اوپر اور نیچے کے درجوں سے علیحدہ ہے۔ حتی کہ نہ تو مراتب عالیہ پر اس کا اطلاق درست ہے اور نہ نیچے کے مراتب پر۔ اسی طرح صفات معلومہ کو تصور کرنا چاہئے۔ مگر جیسا کہ نورانیت جو کہ دھوپ اور شعاع کا کمال اور اصل ہے مراتب عالیہ میں زیادہ پورے طریقہ پر موجود ہے۔ اسی طرح وجود اور تحقق جو کہ ان صفات کی اصل ہے۔ چنانچہ ان کا صفات وجودی ہونا اسی بات پر گواہ ہے۔ مرتبۂ عالی میں ان کے مرتبوں میں سے کہ وہی ذات کا مرتبہ ہے اکمل اور اتم طور پر ہوگا۔

متکلمین پر چوٹ یہیں سے متکلمین کی خوش فہمی دیکھنی چاہئے اور وہ وہم جو کہ ذات کے مرتبے کی نسبت

toobaa-elibrary.blogspot.com

از مرتبہ ذات لازم می آمد یعنی بحسب ادراک عوام اینکہ گذشت کہ اگر مرتبہ صفات ہم تجویز کردہ شود خلو ذات از صفات کمال لازم خواہد آمد، از دل مندفع باید فہمید۔ چہ عدم صفات فوقانی مورث نقص نیست۔ این وہم ناشی ازاں است کہ عدم فوقانی را بر عدم تحتانی قیاس کردہ اند۔

القصہ مرتبہ صدور از کمالات ذات نیست بلکہ اگر این مرتبہ را بر ذات ثابت کنند از مرتبہ علیا او را فرود آوردہ باشند

غرض چناں کہ مراتب سافلہ از صفات بحساب آنہا منجملہ نقائص شمردہ شود ہمچنیں مرتبہ صفات را بحق تعالیٰ مرتبہ ذات منجملہ نقائص باید فہمید و بدیں سبب نباید گفت کہ مرتبہ صفات بہر تکمیل مرتبہ ذات و بہر فقصان آں مطلوب است کہ اندریں صورت خلو اصل از فرع خود لازم آید۔ وے ذاتی کہ کمال ذات بالاتر از کمال صفات است۔ وہ اصل کمال صفات را خالی ازاں۔ البتہ مرتبہ صدور اگر مطلوب است بہر تکمیل و کمال کائنات یعنی ممکنات مطلوب است وچوں نباشد خود تحقق و وجود ممکنات مستعار و بالعرض است تا بصفات آنہا چہ رسد۔ اگر مرتبہ صدور بیان نبود تحقق ممکنات را صورت از کجا آرند۔ بنا بر عروض و صفات معروض ہمہ بر صدور لوازم ذات از ملزوم است۔

اگر مثال مطلوب است قصہ عروض نور بر زمین از تابش آفتاب و کیفیت عروض حرارت بر آب از آتش و ہمچنیں دیگر عوارض و معروضات باید دید کہ در جملہ عوارض و دوسرے مرتبے (یعنی مرتبہ صفات) کے مان لینے کی صورت میں لازم آتا تھا یعنی عوام کے وہم و خیال میں یہ بات جو کھٹکتی تھی کہ اگر صفات کا مرتبہ بھی تجویز کیا جائے تو کمال کی صفات سے ذات کا خالی ہونا لازم آئے گا، دل سے یہ خیال دور سمجھنا چاہئے کیونکہ فوقانی صفات کا نہ پایا جانا نقص کا موجب نہیں ہوتا جیسا کہ ہم اس بات سے پیدا ہوا ہے کہ متکلمین نے عدم فوقانی کو عدم تحتانی پر قیاس کر لیا ہے۔

قصہ مختصر یہ کہ مرتبہ صدور ذات کے کمالات میں سے نہیں ہے بلکہ اگر اس مرتبے کو ذات پر ثابت کریں گے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ اسکو بلند مرتبے سے نیچے اتار لائیں۔

غرض جیسا کہ صفات کے نیچے مرتبے ان کے حساب سے منجملہ نقائص کے شمار ہوتے ہیں اسی طرح صفات کے مرتبے کو ذات کے مرتبے کے لحاظ سے منجملہ نقائص کے سمجھنا چاہئے اور اس سبب سے نہیں کہنا چاہئے کہ صفات کا مرتبہ ذات کے مرتبے کو پورا کرنے اور اس کے نقصان کی تلافی کرنے والا ہے کیونکہ اس صورت میں اصل یعنی ذات کا اپنی فرع (صفات) سے جدا ہونا لازم آئیگا اور تسلیم لازم ہے کہ ذات کا کمال صفات کے کمال سے بالاتر ہو اب رہا کمال صفات کی اصل اس سے خالی نہیں ہوتی۔ البتہ اگر مرتبہ صدور مقصود ہے تو کائنات یعنی ممکنات کے کمال اور تکمیل کیلئے درکار ہے اور کیوں نہ ہو خود ممکنات کا وجود اور ان کا تحقق بھی تو مستعار اور عارضی ہے تو پھر انکو صفات کی کیا نوبت پہنچے گی اگر صدور کا مرتبہ درمیان میں نہ ہو تو کائنات کے وجود میں آنے کی صورت کہاں سے لائیں گے عارض ہونے اور عارض کی گئیں صفات کی بنیاد تمام کی تمام ملزوم سے ذات کے لوازم کے صادر ہونے پر ہے۔

اگر مثال درکار ہے تو زمین پر آفتاب کے نور عارض ہونے اور آگ کی حرارت پانی پر عارض ہونے کی کیفیت اور اسی طرح دوسری عارض ہونے والی اور جن پر عارض ہوں ان چیزوں

toobaa-elibrary.blogspot.com

معروضات یک مرتبہ متوسط مابین موصوف بالذات و موصوف بالعرض کہ معروض باشد موجود است مگر ظاہر است کہ آں مرتبہ ہمیں مرتبہ صدور است کہ از موصوف بالذات صادر شدہ تا بمعروض میرسد۔ اگر ایں مرتبہ یعنی اشعہ خارجہ و حمامت خارجہ درمیان نباشد عروض نور بر زمین و حمامت بر آب ممکن نہ باشد۔ نظر بریں ایں مرتبہ را اگر برزخ متوسط خوانیم بجا است۔

ازیں تقریر بدلیل دیگر بر صحت قول متکلمین متنبہ شدہ باشند مگر ظاہر است کہ در صورت عرضی بودن تحقق وجود ممکنات اقرار صدور وجود از ہمہ اول متوقف است۔ و ظاہر است کہ وجود ممکنات بالعرض است نہ بالذات۔ ورنہ اگر وجود آنہا بالذات بودی ایں عدم سابق و لاحق چہ معنی داشتی چہ لوازم ذات را انفکاک نباشد۔

بالجملہ ہر وصفی و حقیقتی کہ در ممکنات اقرار کنند اقرار صدور آں از ذات باری عز اسمہ ضرور است چہ ایں جا ہمہ بالعرض است و ہر موصوف بالعرض را وجود موصوف بالذات اول ضرور۔ مگر بیقیں مے دانیم کہ وجود ممکنات از دیگر صفات آنہا اسبق است و ہمیں است کہ وجود موضوع بہر ثبوت محمول یعنی بہر ثبوت صفت بہر موصوف وجود موصوف ضرور افتاد۔ نظر بریں بیقیں باید گفت کہ صدور وجود نیز

کو دیکھنا اور سمجھنا چاہئے کہ تمام عوارض اور معروضات میں ایک میانہ درجہ موصوف بالذات اور موصوف بالعرض کہ معروض ہوتا ہے کے درمیان موجود ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ وہ مرتبہ یہی صدور کا مرتبہ ہے کہ موصوف بالذات سے صادر ہو کر معروض تک پہنچتا ہے۔ اگر یہ مرتبہ یعنی نکلنے والی شعاعوں اور نکلنے والی حرارت کا درمیان میں نہ ہو تو زمین پر نور کا پھیلنا اور پانی میں گرمی کا آنا ممکن نہ ہوگا۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے اس مرتبہ کو اگر درمیانی واسطہ کہیں تو موزوں ہے۔

اس تقریر سے دوسری دلیل کے ذریعہ متکلمین کے قول کی درستی پر آگاہ ہو گئے ہونگے مگر ظاہر ہے کہ ممکنات کے وجود اور تحقق کے عرضی ہونے کی صورت میں وجود سب پر بعد وجود کے صادر ہونے کا اقرار ضروری ہے اور خوب واضح ہے کہ کائنات کا وجود عرضی ہے نہ کہ ذاتی۔ ورنہ اگر ان کا وجود ذاتی ہوتا تو یہ (وجود) اگلا اور پچھلا عدم کیا معنی رکھتا۔ کیونکہ لوازم ذات کی جدائی نہیں ہو سکتی۔

بالجملہ ہر وہ وصف اور وہ حقیقت جسکو کائنات میں تسلیم کئے اس کا ذات باری عز اسمہ سے صادر ہونیکا اقرار کرنا ضروری ہے کیونکہ یہاں تو سب بالعرض ہیں اور ہر موصوف بالعرض کیلئے موصوف بالذات کا ہونا ضروری ہے۔ مگر ہم یقین کے ساتھ جانتے ہیں کہ کائنات کا وجود اس کی دوسری صفات سے مقدم ہے اور یہی وجہ ہے کہ موضوع[1] کا وجود محمول کے ثبوت کے لئے یعنی ہر موصوف کے لئے صفت ثابت ہونے کے لئے موصوف کا وجود ضروری ہوا۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے یقین سے

---

[1] یعنی متکلمین کا آفریدہ قول جس میں انہوں نے صفات باری تعالیٰ کا انکار کر دیا ہے کہ صفات کو ماننے سے اشکال بالغیر لازم آتا ہے۔ مولانا محمد قاسم صاحب کو اس تقریر سے اس قول کا درست ثابت ہونا۔ مترجم [2] یعنی مخلوق کی اصطلاح میں بتایا سنداللہ کو موضوع اور جز کو محمول کہا جاتا ہے۔ مثلاً زید عالم ہے یہ جملہ ہے اور عالم خبریہ تو نحویوں کی اصطلاح ہے لیکن خلق زید کو موضوع اور عالم کو محمول کہتے ہیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

ازاں طرف پیشتر از صدور دیگر اوصاف است و نظر بریں اگر ایں وجود را کہ بسیائل ممکنات را یاسرا فرا گرفتہ۔ صادر اول یا وجود منبسط نوائیم بجا باشد لیکن ایں خیال کہ اطلاق و عموم وجود بجمیع ابوجوہ است و علی الاطلاق۔ و اطلاق دیگر صفات اضافی نہ علی الاطلاق۔ چناں کہ انشاء اللہ جمیع دم روشن می شود۔ و اقرار دو امر ضروری است۔

یکی آنکہ ایں صفت وجود از دیگر صفات اکبر و اعظم است۔

انوار وجودی بے کیف و بے رنگ و انوار دیگر صفات کیف و ملون

دیگر آنکہ انوار وجودی بے کیف و بے رنگ و انوار دیگر صفات کیف و ملون باشند۔ و انوار دیگر صفات کیف و ملون۔

شرح معما

شرح ایں معما و تفصیل ایں اجمال آنکہ سوائے وجود ہر صفتی را کہ گیرند بالای آں عامی باشد۔ دیگر اگر نبود ہمیں وجود بود۔ مگر وجود را باید دید کہ زیر صفتی عامتر از وجود سر نیاز خم نکردہ۔ خود بدیہی است کہ بالاے وجود در مرتبہ ثبوت و تحقق واقعی حقیقی نیست کہ نہ محتاج اعتبار معتبر باشد و نہ دست نگر انتزاع منتزع۔ و اینکہ مفہوم را مشلا عام تر از وجود و عدم می فہمند از حقائق اعتباریہ و انتزاعیہ

کہنا چاہئے کہ وجود کا اس طرف سے صادر ہونا بھی، دوسرے اوصاف کے صادر ہونے سے پہلے ہوا ہے اور اس پر نظر رکھتے ہوئے اگر اس وجود کو جو کہ کائنات کے ذرات کو پورے طور پر گھیرے ہوئے ہے۔ صادر اول یا اس کا ہم وجود منبسط کہیں تو بجا ہوگا لیکن اس خیال سے کہ وجود کا اطلاق اور عموم تمام وجوہ سے ہے اور مطلق طور پر ہے اور دوسرے صفات اضافی کا اطلاق مطلق طور پر نہیں ہے جیسا کہ انشاء اللہ ابھی ابھی واضح ہوا جاتا ہے۔ اور دو باتوں کا ماننا ضروری ہے۔

ایک تو یہ کہ صفت وجود[1]، دوسری صفات سے اکبر اور اعظم ہے۔

انوار وجودی بے کیف و بے رنگ اور دوسری صفات کے انوار کیف اور ملون

دوسرے یہ کہ انوار وجودی بے کیف اور بے رنگ ہوتے ہیں اور دوسری صفات کے انوار کیفیت والے اور رنگدار ہوتے ہیں۔

اشکال کی تشریح

اس مشکل کی تشریح اور اس اختصار کی تفصیل یہ ہے کہ وجود کے سوا جس صفت کے بھی ہیں اسکے اوپر ایک علم ہوتا ہے دوسری اور صفت ہوگی تو خود بھی وجود ہوگا لیکن وجود کو دیکھنا چاہئے کہ کسی صفت کے نیچے وجود سے زیادہ عام ہوتے ہوئے سر نیاز خم نہیں کرتا ہے یہ بات خود صاف ہے کہ وجود سے اوپر ثبوت کے ہیں اور واقعی تحقق میں کوئی حقیقت ایسی نہیں ہے کہ کسی معتبر کے اعتبار کی محتاج اور کسی منتزع کے انتزاع کی دست نگر ہو اور یہ بات کہ مفہوم کو مشلا وجود

---

[1] صادر اول خداوند تعالیٰ کی ذات ہے جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔ اسی صفحہ اول کو قاسمی اصطلاح میں وجود منبسط کہا گیا ہے۔ مترجم۔

[2] وجود پر تمام اور صفات معلق ہیں۔ اگر وجود نہ ہوگا تو پھر کوئی صفت ثابت نہیں ہو سکتی۔ دیکھئے کہ وجود کے بغیر سفیدی، سبزی وغیرہ رنگ ظاہر نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح اللہ کے وجود کے بغیر کائنات ظاہر نہیں ہو سکتی۔ مترجم۔

[3] دو چیزوں کے باہمی تعلق سے کوئی چیز کا پیدا کرنا انتزاع کہلاتا ہے۔ مثلاً چھت اور فرش کے باہمی تعلق سے اونچائی اور نیچائی کا انتزاع ہوتا ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

است نه واقعیه۔ چنانچه مخروطیت خود گواه این بیان است۔ اندریں صورت وجود را در جهتی حدی و پایانی نباشد ورنه افراد عالم را بالاده او لازم آید۔ چه تحدید چیزی خود است ماوراء زائد را خواهد۔ ورنه تعقل تحدد کار باستدلال نیست۔ و با جاہلان کار نداریم۔ غرض تحدد و تعین و تشخص از آثار خصوص است که در تحقق خود با عموم چناں دست در کمر دارد که فوق با تحت یا تحت با فوق و سوای این هر دو دیگر اضافیات۔ یا متقابلات خود آری صفات دیگر اگر در جهتی غیر متناهی باشند در جهتی متناهی نیز

و ازیں بیان ماند که در زاویه غیر متناهی الساقین جانب راس و جنب ساقین متناهی است و بجانب قاعده لاتناهی و وجه این تناهی و لاتناهی باعتبار این مختلفین خود ازیں تقریر واضح شده باشد۔ چه دخول دیگر صفات زیر وجود که جانب راس زاویه مخروط صفات است شاهد بین است که درین جانب تناهی است و خصوص آنجا ازاں دلیل آنست که در هر پهلو خود کم از کم صفت دیگر هم دارد ورنه خصوص که جدا تا تقطیع وسیع باشد چگونه صورت بندد۔ آری اگر جانب معروض که جهت سافل و طرف قاعده آں مخروط است بنگرند نظر باین لاتناهی که در هیچ کل که وصفی از اوصاف

اور عدم سے زیادہ عام سمجھتے ہیں تو یہ انتزاعی اور اعتباری حقائق میں سے ہے نہ کہ واقعیہ میں سے۔ چنانچہ مخروطی چیز اس بیان پر خود گواہ ہے۔ اس صورت میں وجود کے لئے کسی سمت میں بھی کوئی حد اور انتہا نہیں ہو سکتی ورنہ ایک عالم کا افراد اس کے اوپر لازم آئیگا کیونکہ کسی چیز کی حد بندی خود زائد چیز کو چاہتی ہے ورنہ حد بندی کا سمجھنا عقلمندوں کا کام نہیں ہے اور جاہلوں سے ہمیں کوئی مطلب نہیں ہے۔ غرض کہ حد و تعین اور تشخص خصوص کے آثار میں سے ہے کہ اپنے تحقق میں عموم کے ساتھ ایسا ہی تقابل رکھتا ہے جیسا کہ فوق تحت کے ساتھ اور تحت فوق کے ساتھ اور ان دونوں کے سوا دوسرے اضافی اپنے بالمقابل امور کے ساتھ۔ ہاں دوسری صفتیں اگر کسی ایک جانب میں غیر متناہی ہونگی تو دوسری جانب میں متناہی بھی ہونگی۔

اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ زاویہ غیر متناہی الساقین[1] میں سر اور ساقین کے پہلو کی جانب میں انتہا ہے اور قاعدہ[2] کی جانب میں انتہا نہیں ہے اور اس انتہا اور بے انتہا ہونے کی وجہ خود دو مختلف اعتبارات اس تقریر سے واضح ہو گئی ہوگی کیونکہ دوسری صفات کا وجود کے نیچے داخل ہونا جو کہ صفات کے زاویہ مخروط کے سر کی جانب ہے اس پر گواہ ہے کہ اس جانب میں تناہی پائی جاتی ہے اور اس دلیل سے ان کا خاص ہونا یہی ہے کہ وہ اپنے ہر پہلو میں کم از کم دوسری صفت بھی رکھتے ہیں ورنہ خصوص جو کہ وسیع کو قطع کرنے کا نام ہے کس طرح صورت اختیار کریگا۔ ہاں اگر معروض کی جانب میں جو کہ نچلی جانب اور اس مخروط کے قاعدے کی طرف ہے دیکھیں تو اس لاتناہی

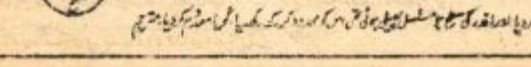
---

[1] غیر متناہی الساقین۔ مثلاً [illegible]

[2] [illegible]

[3] [illegible] مترجم

[illegible] مترجم



toobaa-elibrary.blogspot.com

باشد و افراد آں معروضات آں افراد متعددہ ماحدی و پایانی نیست بلاتناہی ایں جانب پی می بریم و ہم وجہ شبہ صفات خاصہ از وجود زاویہ ہم در یافتیم ۔ چہ در زاویہ نیز ایں طور باشد کہ گنجائش افزائش و لاتناہی فقط بیک جانب یعنی جانب قاعدہ باشد نہ در جہات دگر ۔ و پیداست کہ سوای زاویہ شکلی از اشکال در خور افزائش و لاتناہی در ہیچ جانب نباشد ۔

القصہ وجود بکل الوجوہ و علی العموم و علی الاطلاق عام است و صفات دیگر اگر بیک جہت عام اند بجہت دیگر خاص نیز باشند ۔ نظر بریں در ہر خاص ما بہ الامتیاز باید کہ از دیگر مشارکات آنرا تمیز دہد و پیداست کہ ممیزات از اقسام کیف باشند ۔ و ہمچنیں اینکہ تخصیص بی تقطیع از وسیع صورت نہ بندد و پس از تقطیع حاصل تقطیع ہموں صورت حاصل باشد کہ از افتراق وجود آں صفت و عدم آں چناں پیدا آید کہ با قتران سطح اندروں دائرہ و عدم آں یعنی سطح بروں شکل دائرہ پدیدار آید ۔

باقی ماند اینکہ در سطح بروں عدم سطح اندرونی و بالعکس باشد ۔ قابل آں نیست کہ عاقل تامل فرماید کہ فی ماند

کی طرف نظر رکھتے ہوئے کسی کلی میں کہ کوئی وصف اوصاف میں سے ہو دریافت کیا کہ ان افراد متعددہ کے ان معروضات کے افراد کی کوئی حد اور انتہا نہیں ہے۔ اس جانب کے غیر متناہی ہونے کا سراغ لگا لیتے ہیں اور نیز وجود کے صفات خاصہ کی وجہ شبہ ہم زاویہ میں پاتے ہیں کیونکہ زاویہ میں بھی اسی طرح ہوتا ہے کہ لاتناہی اور افزائش کی گنجائش فقط ایک جانب یعنی کہ قاعدہ کی جانب ہوتی ہے نہ کہ دوسری جہات میں۔ اور ظاہر ہے کہ زاویہ کے سوا اشکال میں سے کوئی شکل کسی جانب میں افزائش اور لاتناہی کے لائق نہیں ہے۔

مختصر یہ کہ وجود تمام اعتبارات سے اور عام طور پر اور مطلق طور پر عام ہے اور دوسری صفات اگر ایک حیثیت سے عام ہیں تو دوسری حیثیت سے خاص بھی ہیں۔ اس بات پر نظر رکھتے ہوئے ہر خاص میں مابہ الامتیاز چاہئے کہ دوسرے مشترک چیزوں سے اس کو خاص کر دے اور ظاہر ہے کہ ممیزات کیف کی اقسام میں سے ہوں گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وسیع چیز کو گھٹائے بغیر تخصیص کی شکل پیدا نہیں ہو سکتی ہے اور تقطیع کے بعد تقطیع کا حاصل وہی صورت حاصل ہوگی کہ جو ایک جگہ میں اس صفت کے اور دوسرے جگہ میں اس صفت کے عدم کے ملنے سے اس طرح ہی نمودار ہو جاتی ہے جیسا کہ دائرے کی اندرونی سطح اور اس اندرونی سطح کا عدم یعنی بیرونی سطح ان دونوں کے ملنے سے دائرے کی شکل پیدا ہوتی ہے۔

باقی رہا یہ بات کہ باہر کی سطح میں اندر کی سطح کا عدم اور اندر کی سطح میں باہر کی سطح کا عدم ملحوظ ہوتا ہے، اس قابل نہیں ہے

ساق
جانب ساق
لا متناہی

[1] گزشتہ شکل میں قاعدے کو مسلسل ختم ہونے والا ظاہر کیا گیا ہے [illegible] اور دوسری طرح کا امتداد غیر متناہی ہے

[2] وجود خاص [illegible] قاعدہ کی طرح کہیں ختم ہونے والا نہیں ہے [illegible] زاویہ میں صفات خاصہ [illegible] کی وجہ شبہ قاعدہ ہے [illegible]

[3] اندرونی سطح اور باہر کی سطح سے مل کر دائرہ پیدا ہوتا ہے [illegible] اندرونی سطح کو ختم کر دیا جیسے

دائرے کی اندرونی سطح

اس دائرے نے اندر کی سطح کو کاٹ کر باہر کی سطح سے جدا کر دیا اور اندر کی سطح [illegible]

toobaa-elibrary.blogspot.com

کہ سطح اندرون میان سطح برونی است واں میان ایں نہ ایں بداں صادق آید نہ آں بر ایں۔ تباین و عدم تصادق خود دلیل آنست کہ دریں عدم آں و دراں عدم ایں ماخوذ است ورنہ وجود ایں دراں و وجود آں دریں ضروری است ورنہ ارتفاع نقیضین یا مانی حکم النقیضین لازم آید۔ وھو کما تری۔

ازیں قدر بے کیف بودن انوار وجود و کیف بودن انوار دیگر صفات بوضوح پیوست۔ مگر ہر کہ ریں قدر اعتراف خواہد کرد بہ بیرنگی آں انوار و رنگینی انوار دیگر تیز او را اقرار لازم است چہ رنگ ہمیں کیف عارض را گویند کہ ہر معروض را ازیں ناگزیر است۔ پس معروضیت بر عدم اطلاق ذاتی کہ از خصائص وجود است چنانکہ بدلیل واضح، واضح شدہ دلالت دارد و عدم اطلاق ذاتی خود مستلزم آنست کہ جملہ کمالات وجودی در مرتبہ ذات آں نباشد۔ پس ہر چہ در مرتبہ ذات او نیست حاجت طلب آں دارد کہ بایں حساب مستفنی است وآنچہ از حد ذات او برون است در حصول آں نظر بدیگراں دارد و بے ذاتی کہ در معروضیت زیادہ ازیں چہ باشد۔ آری عوام ہمیں کیف اجسام را رنگ گویند۔ مگر پیشتر گفتہ ام۔

غیب را ابری و آبی دیگر است

کہ کوئی عاقل آدمی تردد کرے۔ کون نہیں جانتا کہ اندر کی سطح باہر کی سطح کے غیر ہے باہر کی سطح اندر کی سطح کے غیر ہے نہ یہ اس پر صادق آتی ہے نہ وہ اس پر اور اس طور پر ایک دوسرے کے مغائر ہونا اور ایک کا دوسرے پر صادق نہ آنا خود اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے اندر اسکا عدم اور اس کے اندر اس کا عدم ملحوظ ہے۔ اگر ایک کے اندر دوسرے کا عدم ملحوظ نہ ہوتا تو اس کے اندر اس کا پایا جانا اور اس کے اندر اس کا پایا جانا ضروری ہوتا ورنہ دونوں نقیضوں کا یا جو دو نقیضوں کے حکم میں ہے ان کا ارتفاع بیک وقت لازم آئیگا اور یہ محال ہے جیسا کہ تم جانتے ہو۔

اس قدر بیان سے انوار وجود کا بے کیفیت ہونا اور دوسری صفات کے انوار کا کیفیت والا ہونا واضح ہو گیا لیکن جو اتنی بات کا اعتراف کریگا تو ان انوار کی بے رنگی اور دوسرے انوار کی رنگینی کا ماننا بھی اسکو ضروری ہے کیونکہ رنگ اسی عارض ہونے والی کیفیت کو کہتے ہیں کہ ہر معروض کو اس کیف عارض کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے کیونکہ معروض ہونا اطلاق کے عدم پر دلالت کرتا ہے جو وجود کی خصوصیات میں سے جیسا کہ واضح دلیل سے واضح ہو گیا اور اطلاق ذاتی کا نہ ہونا خود اس بات کا موجب ہے کہ تمام وجودی کمالات اس کی ذات کے مرتبے میں نہیں ہوتے۔ پس جو کچھ اس کی ذات کے مرتبے میں ہے اس کے طلب کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ اس حساب سے مستغنی ہے اور جو کچھ اسکی ذات کی حد سے باہر ہے اس کے حاصل کرنے میں دوسروں پر نظر رکھتی ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ معروض ہونے میں اس سے زیادہ کیا ہوتا ہے اہل علم لوگ اسی اجسام کے کیف کو رنگ کہتے ہیں لیکن میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ

غیب کا اول اور بارش اور ہی ہوتی ہے

لہ انوار خداوندی کی کوئی کیفیت نہیں ہوتی اور کیفیت کا نہ ہونا بھی بے رنگی ہے۔ کیونکہ کیفیت اور رنگ عارضی چیز ہوا کرتی ہیں جبکہ خدا تعالیٰ کے انوار ایسے ہیں ورنہ اگر ان انوار کا کوئی رنگ مان لیا جائے تو وہ عارضی قرار پائیں گے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

باجسام انوار وجود بے کیف باشند و انوار دیگر صفات باکیف۔ لیکن از آں جا کہ در عالم غیب و عالم شہادت ہمانسان تقابل و تعاکس است کہ در عالم ارواح و عالم اجسام۔ اگر در روح قوت باصرہ نہاد ند جسم را بعقابلہ اش چشم دادند و درین تقابل مناسب حال تطابق ملحوظ و مرعی ماند۔ کیفیات انوار را با کیفیات اجسام تقابل و تطابق باشد۔ وچوں نباشد نور عالم اجسام آں نور آفتاب باشد یا نور دیگراں باوجود مذکور در کشف حقائق تطابق و توافق دارد۔ اگر فرق است ہمیں است کہ از نور عالم اجسام کیفیات اجسام منکشف مے شوند و از وجود مذکور کیفیات حقائق علمیہ خداوندی از ظلمات عدم بظہور وجود مشرف مے شوند۔ نظر ہریں کیفیات این عالم را نیز باکیفیات آں عالم تطابق و توافق می باید و بلحاظ ہمیں توافق و تطابق در مرتبہ تجلی کہ ہمانا بحساب طالب رویا و خواب است انکشاف آں بہ پیرایہ مناسب و مطابق خواہد بود و حسب تطابق سرخ و سبز و زرد ظہور خواہد نمود۔ لیکن چناں کہ از الوان عالم اجسام رنگ سیاہ را قربی خاص است بہ بی کیفی چہ اشارہ بظلمت کند کہ ہمہ کیفیات در آنجا رُو بفنا نہند می باید کہ انوار وجود در پیرایہ سیاہ بچشم طالب ظہور کنند۔ ہریں تقدیر عبارت بعضی ابر سیاہ بودن آں زیادہ تر چسپاں شد و کلام شارع بر حقیقت الامر حسنؤ ابجذ و منطبق شد۔

نتیجہ یہ ہے کہ وجود کے انوار کی کوئی کیفیت نہیں ہوگی اور دوسری صفات کے انوار باکیف ہونگے لیکن چوں کہ عالم غیب اور عالم شہادت میں اسی طرح کا تقابل اور معکس ہوتا ہے جیسا کہ عالم ارواح اور عالم اجسام میں (چنانچہ اگر روح میں دیکھنے والی قوت رکھدی تو جسم کو اس کے مقابلے میں آنکھ بخشدی اور اس مقابلے میں حال کے مناسب تطابق کو ملحوظ اور مرعی کیا۔ انوار کی کیفیتوں کا جسموں کی کیفیتوں کے ساتھ تقابل اور تطابق ہوتا ہے اور کیوں نہ ہو عالم اجسام (دنیا) کا نور خواہ وہ آفتاب کا نور ہو یا آفتاب کے علاوہ دوسروں کا نور (جیسے ستاروں کا) مذکورہ وجود کیساتھ حقائق کے واضح کرنے میں ایک دوسرے کیساتھ مطابقت اور موافقت رکھتا ہے اگر کچھ فرق ہے تو اتنا ہے کہ عالم اجسام کے نور سے اجسام کی کیفیتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ اور مذکورہ وجود کے انوار سے خداوندی علمی حقیقتیں کہ کیفیات عدم کے پردے سے وجود کے ذریعہ شرف حاصل کرتی ہیں۔ اس عالم کی کیفیات کیلئے بھی اُس عالم کی کیفیات کیساتھ باہم مطابقت اور موافقت چاہئے اور اسی موافقت اور مطابقت کے لحاظ سے تجلی کے مرتبہ میں کہ وہی طالب کے لحاظ سے رویا اور خواب ہے اس کا انکشاف مناسب اور مطابق طریقے میں ہوگا اور مطابقت کے موافق سرخ، سبز، زرد ظاہر ہوگا لیکن جیسا کہ عالم اجسام کے رنگوں میں سے سیاہ رنگ کو بے کیفی کے ساتھ ایک خاص نسبت ہے کیونکہ وہ بے کیفی اندھیرے کی طرف اشارہ کرتی ہے کیونکہ وہاں پر سب کیفیتیں فنا ہو جاتی ہیں اس لئے ضروری ہے کہ انوار وجود کو سیاہ لباس میں طالب کی نگاہ میں ظاہر کریں۔ اس مان لینے پر عمامہ کا سیاہ باندھنے کے معنے میں ہونا زیادہ تر موزوں ہوا اور شارع (پیغمبر علیہ السلام) کی بات[1] (جو کہ حدیث بالا میں فرمائی) ٹھیک ٹھیک منطبق ہوئی۔

[1] شارع کی بات سے مراد یہی حدیث ہے جو اس خط میں دو جگہ پر یعنی قال فی عدہ وما تحتہ ھواء وفوقہ ھواء وخلق عرشہ علی الماء (مکتوب نمبر ۱۸)

toobaa-elibrary.blogspot.com

پس ازیں ہر کہ فہم سلیم دارد بایں قدر خود بخود خواہد برد کہ چناں کہ ظہور نباتات منوط بہ نزول باران است کہ حیات اجزاء ابر باشد ہمچنیں ظہور حقائق علمیہ خداوندی کہ در مرتبۂ بطون روئی خود مستور داشتند منوط و مربوط است بہ تنزل وجود از صرافت خود باشد و پیدا است کہ وجود پس از تنزل حصہ وجود باشد۔ غرض از ہر چہ ہو کہ بنیند اطلاق عماء یعنی ابر سیاہ بر وجود منبسط بلا شبہ صحیح و درست است۔

باقی ماند اینکہ حقیقت در کدام جانب است امر بے است مختلف فیہ عوام ہیں طرف حقیقت و خواص آں طرف مجاز و ایں حقیقت در اوصاف حقیقت و ابہر آں طرف مسلم دارند و مجاز بہر ایں طرف گذارند و در اسماء در ہر دو جانب حقیقت پندارند۔

دایں جاں ماند کہ انگرکہ (انگرکھا) و پاجامہ وغیرہ مفہومات را کہ از اقسام اسماء است نہ از اوصاف بذات خود مادہ خاص مطلوب نیست۔ از ہر پارچہ و تھان (تھان) کہ باشد انگرکہ است چیز دیگر نباید گفت۔ مثلاً از لٹھہ (لٹھا) اگر ایں تقطیع بگیرند ہماں سان مسمی بانگرکہ باشد کہ ایں صورت عارض بر پارچہ تعریب مسمی باو است۔

بایں خیال اطلاق عماء ہم برابر ایں عالم حقیقی است و ہم بر آں وجود بی کیف۔ و اینگ وجود را وصف گویند خلاف ایں نیست کہ عرض کردہ شد۔ و جائے ایں

اس کے بعد جو شخص بھی فہم سلیم رکھتا ہے اتنی بات سے خود سمجھ لیگا کہ جیسا کہ نباتات کا ظہور بارش کے ہونے پر موقوف ہے کہ بارش بادل کا ہی جزو ہوتی ہے اسی طرح خداوند تعالیٰ کی علمی حقیقتوں کا ظاہر ہونا جو حقیقتیں کہ پوشیدگیوں کے مرتبے میں اپنا چھپا چھپایا ہوئے تھیں اگر یہ ظہور مربوط اور وابستہ تو وجود کے اپنے اطلاق سے نیچے اترتا ہے اور ظاہر ہے کہ وجود تنزل کے بعد وجود ہی کا ایک حصہ ہوتا ہے غرض جس پہلو سے بھی دیکھیں عماء کا اطلاق سیاہ بادل کے معنی میں وجود منبسط پر بلا کسی شک و شبہ کے صحیح طور پر صحیح اور درست ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ حقیقت کا اطلاق عالم غیب اور عالم شہادت میں سے کس طرف ہے یہ ایک اختلافی امر ہے عام لوگ تو اس طرف یعنی عالم شہادت میں حقیقت اور اس طرف مجاز مانتے ہیں اور اہل حقیقت خاص لوگ اوصاف میں حقیقت کو اس طرف یعنی عالم غیب میں کیلئے مسلم رکھتے ہیں اور مجاز کو اس طرف یعنی عالم شہادت کیلئے مگر اسماء میں اور اسماء کے بارے میں دونوں جانب حقیقت کو بیان کرتے ہیں۔

اور یہ بالکل اس طرح ہے کہ انگرکھا اپنے زمانے کی شیروانی اور پاجامہ وغیرہ مفہومات کیلئے ہو کہ ناموں کی قسموں میں سے ہیں نہ اوصاف میں سے ذات خود خاص مادہ مطلوب نہیں ہے۔ بلکہ جس کپڑے اور تھان سے بھی بنایا ہوا ہو انگرکھا ہی کہلائیگا اور کوئی چیز نہیں کہی جائے گی مثلاً اگر لٹھے کے کپڑے سے انگرکھے کی طرح کی کاٹ کر لیجئے تو اس کا نام انگرکھا ہی ہوگا جس طرح تنزیب کے کپڑے سے بھی بنایا جائیگا تو انگرکھا ہی اس کا نام ہوگا۔

اس خیال سے عماء (بادل) کا بولا جانا اس دنیا کے بادل پر بھی صحیح ہے اور اس وجود بے کیف پر بھی عماء کا اطلاق حقیقی ہے۔ رہی یہ بات کہ وجود کو وصف کہنے میں اس کے خلاف نہیں

toobaa-elibrary.blogspot.com

کہ مفہوم وصفیت مفہوم اضافی است کہ در تعقل خود محتاج دیگراں باشد پس وقتیکہ در مفہوم وصفی ایں اضافت ملحوظ و ماخوذ باشد از اوصاف باید دانست۔ وقتیکہ نظر بر ذات او انظار زند و از اعتبار زائد قطع نظر کنند در آں وقت از اوصاف شمردنش نشاید پس مفہوم ہیکہ موضوع بمقابلہ ذات یا بحیثیت انقطاع آں از دیگر متعلقات باشد آنرا منجملہ اسماء باید دانست نہ منجملہ اوصاف۔

چوں در اطلاق اسماء بر وجود اگر ملحوظ است ہمیں مرتبہ ملحوظ است چنانکہ پیدا است، اگر ایں پیچیدہ مفہوم اسماء را منجملہ اسماء شمردہ چہ گناہ باشد۔

چوں از بیان ایں فرق باریک سبکدوش شدیم پیشتر می باید رفت و از دیگر مطالب ضروری بایہ گفت۔

لوازم ذات مظہر ذات باشند و ذات را در لوازم خود ظہور و تجلی بود۔

شرح معما کہ ذات را در لوازم خود ظہور و تجلی بود

شرح ایں معما ایں است کہ ذات را قطع نظر از لوازم ذات و اوصاف ذاتیہ ادراک نتواں کرد۔ اول ہر معلوم را کہ چنیں باشد بطور بسنگر نہ کہ صورت ادراک آں چیست منجملہ مدرکات جسم از ہمہ مشہور تر است۔ شہود دیگر موجودات عالم شہادت کہ از قسم ذوات باشند بشہود جسم نرسد۔ چنانچہ بدیہی است۔ چوں حال او ایں است کہ قوت دراکہ از ادراک آں من حیث ھو عاجز است حال دیگر ذوات چہ باشد۔ وقت ادراک ذات جسم بغور کار بردہ باید دید کہ از راہ چشم سوا در رنگ و

اس مشکل کی شرح کہ ذات کی اپنے لوازم میں تجلی ہوتی ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ذات کو لوازم ذات اور اوصاف ذاتیہ سے قطع نظر کرکے ادراک نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اول اس کو کہ ہر معلوم کو جس طرح کا ہو غور سے دیکھیں کہ اسکے سمجھنے کی صورت کیا ہے مثلاً مدرکات کے جسم سب سے زیادہ مشہور ہے، دنیا کے دوسرے موجودات جو کہ ذوات کی قسم سے ہیں ان کا شہود جسم کے شہود کے برابر نہیں ہے چنانچہ بدیہی ہے۔ جب اس جسم کا حال یہ ہے کہ قوت عقل اسکے بھی جسم کو جسم کی حیثیت سے سمجھنے سے عاجز ہے تو دوسری ذوات کا حال کیا ہوگا جسم کی ذات کے سمجھنے کے وقت غور کو کام میں لاکر دیکھنا چاہئے کہ آنکھ کے راستہ سے اسکے رنگ و شکل کے سوا اور ہاتھ

toobaa-elibrary.blogspot.com

شکل او واز راہ دست یعنی لمس سواد رطوبت و یبوست و حرارت و برودت و لینت و خشونت وغیرہ اوصاف کہ ہمہ از عوارض و لوازم او باشند چیزی دیگر محسوس می گردد و ہمچنیں دیگر طرق ادراک و احساس را باید فہمید۔

القصہ ذات جسم را جداگانہ ازیں اوصاف و معانی ادراک نباشد۔ چوں ذات او ہمچنیں است ذوات دیگراں بدرجۂ اولی ہمچنیں باشند۔

دوم ذوات ممکنات را پرتوہ فیض ذات واجب تعالیٰ و تقدس بباید فہمید و صفات ممکنات را پرتوہ صفات واجب تعالیٰ و تقدس۔ ہر یک پرتوہ مجنس و ہم اسم خود علم پرتوہ علم و قدرت پرتوہ قدرت یعنی چنانکہ از آفتاب نور و از آتش مثلاً حرارت بدیگراں رسد ہمچنیں از خزائن مختلفہ موطن وجوب اجناس مختلفہ ممکنات رسند ایں نباشد کہ از علم قدرت و از قدرت علم و از صفات ذات و از ذات صفات۔ اندریں صورت ضرور است کہ ہر چہ از آں طرف آید ہماں حال خود باشد کہ داشت۔ چہ کیفیات ذاتیہ بہ تبدل محل و انتقال مکان تبدل شدن نتوانند۔ نار ہر جا کہ باشد حار یابس باشد۔ و آب ہر جا کہ باشد رطب بارد باشد۔ مگر پیدا است کہ پیش ذات صفات را نوری و ظہورے نباشد۔ اگرچہ نور و ظہور آنہا ہمہ ناشی ازاں بود۔ زینہار کہ نور قمر و کواکب ستفاد از نور شمس است لیکن پیش انوار قمر و کواکب را چہ ظہور، و چہ نور۔ و چوں حال ایں چنیں است توقع ادراک و احساس ذات از صفت علم چہ پایہ داشت زیرا کہ صفت علم نوری است کہ نوتوع آں حقائق اشیاء را پیش عقل مدرک چناں ظہور باشد کہ پرتوع نور آفتاب

کہ ذریعہ بہ یعنی چوں از ہے آں، خشکی، حرارت اور برودت نرمی اور سختی وغیرہ کے سوا وہ اوصاف جو سب اس کے لوازم اور عوارض میں سے ہیں کوئی اور چیز محسوس نہیں ہوتی ہے۔ اور اسی طرح احساس اور ادراک کے دیگر طریقوں کو سمجھنا چاہئے۔

مختصر یہ ہے کہ جسم کی ذات کا ان اوصاف اور معانی سے جدا ہو کر ادراک نہیں ہوگا۔ جب جسم کی ذات اس درجے کی ہے تو دوسری ذوات جو کہ غیر جسم ہیں بدرجۂ اولی ایسی ہوں گی۔

دوسری بات کائنات کی ذوات کو خدائے تعالیٰ و تقدس کی ذات کا فیض اور پرتو سمجھنا چاہئے اور ممکنات کی صفات کو خدائے واجب بلند و مقدس کی صفات کا پرتو خیال کرنا چاہئے ہر ایک اپنے مجنس اور ہم نام کا پرتو ہے علم علم کا پرتو اور قدرت قدرت کا پرتو ہے یعنی جیسا کہ آفتاب سے نور اور آگ سے مثلاً گرمی دوسروں کو پہنچتی ہے۔ اسی طرح سے ذات واجب خداوند تعالیٰ کے عالم وجوب کے مختلف خزانوں سے مختلف جنسیں، کائنات کو پہنچتی ہیں یہ نہیں ہوتا کہ علم سے قدرت اور قدرت سے علم، اور صفات سے ذات اور ذات سے صفات پہنچیں۔ اس صورت میں ضروری ہے کہ جو کچھ اس طرف سے آئے اپنے اسی حال پر برقرار رہے جو کہ وہ وہاں تھا۔ یعنی کیفیات کو ذات کی حالتیں، جگہ کے بدل جانے اور مکان کے منتقل ہو جانے سے نہیں بدل سکتیں۔ آگ جہاں بھی ہوگی گرم خشک ہوگی اور پانی جہاں بھی ہوگا تر اور ٹھنڈا ہوگا۔ اگر ظاہر ہے کہ ذات کے سامنے صفات کا کوئی نور اور ظہور نہیں ہوتا۔ اگرچہ ان صفات کا نور اور ظہور تمام اس ذات سے پیدا ہوتا ہے۔ تم نے دیکھا نہیں کہ چاند اور ستاروں کا نور سورج کے نور سے حاصل ہے لیکن سورج کے نور کے سامنے چاند اور ستاروں کے انوار کا گیا ظہور ہو سکتا ہے اور جب حال ہے تو صفت علم کی ذات کے احساس اور ادراک کی توقع کیا رکھنی چاہئے کہ صفت علم ایک ایسا نور ہے کہ اس کے پڑنے جانے سے اشیاء کی حقیقتیں ادراک کرنے

toobaa-elibrary.blogspot.com

اشکال و الوان اجسام ظاہر نمیسر آید۔ مگر ظاہر است کہ دریں وقوع انوار بر اجسام مثلاً حدوث شکل آں اجسام در باطن آں نور ضروری است۔ وفی الواقع مصداق مفعول مطلق تنویر ہمیں ہیئت باشد۔ و آں اجسام مفعول بہ لیکن آنکہ نظر صائب دارد خود دے داند کہ تواند ایں شکل در باطن نور وقتی متصور است کہ مفعول بہ از قسم نور واقع نبود۔ چہ اندریں صورت یا ہر دو نور ہم پیوستہ یک مشی متصل خواہد گردید۔ یا اضعف در اقوی مضمحل و متلاشی خواہد شد۔

مثال اول | مثال اول اگر مطلوب است دو چراغ در یک مکان ہم کردہ شرط کہ ہر دو نور ہم پیوستہ یک نور گردید۔

مثال ثانی | و مثال ثانی اگر مطلوب است نور آفتاب و نور کواکب، را کہ در روز ہم باشند پیش نظر باید آورد و باید دید کہ چہ سان نور کواکب در نور آفتاب مضمحل و متلاشی باشد۔

فرق درمیان مثال اول و ثانی | در مثال اول و ثانی اگر فرق مطلوب است ایں است کہ نور دو چراغ ہم پیوستہ نور شدیدے گردد و نور کواکب و نور آفتاب ہم شدہ شدیدی نشود۔

وجہ ایں است کہ نور ہر چراغ نوری است مستقل از یک دیگر مستفاد نبود و نور کواکب نور مستقل نیست بلکہ ہماں نور آفتاب است کہ وقت غفلہ آفتاب

والے کی عقل کے سامنے اس طرح ظہور پذیر ہو جاتی ہیں۔ جیسا کہ سورج کے نور کے واقع ہونے کے وقت جسموں کے رنگوں اور شکلوں کا ظاہر ہونا میسر آتا ہے مگر ظاہر ہے کہ جسموں پر روشنیوں کے واقع ہونے میں مثلاً ان جسموں کی شکل کا نمودار ہونا اس نور کے اندر ضروری ہے اور حقیقت میں مفعول مطلق کا مصداق اسی ہیئت کو روشن کرتا ہے اور وہ اجسام مفعول بہ ہیں لیکن جو شخص کہ درست نظر رکھتا ہے وہ دیکھ جاتا ہے کہ اس شکل کی پیدائش نور کے اندر اس وقت متصور ہے کہ مفعول بہ نور کی قسم سے واقع نہ ہو۔ کیوں کہ اس صورت میں یا تو دونوں نور آپس میں مل کر ایک متصل چیز بن جائینگی یا زیادہ کمزور زیادہ طاقتور میں محو اور ناپید ہو جائیگا۔

پہلی مثال | پہلے کی مثال (یعنی دونوں کا مل کر ایک متصل شے بن جانا) اگر مطلوب ہے تو یہ ہے کہ دو چراغ ایک مکان میں اکٹھے رکھ کر دیکھ لیں کہ دونوں نور آپس میں مل کر ایک نور ہو گئے ہیں۔

دوسری مثال | اگر دوسرے (یعنی محو اور ناپید ہونے کی مثال مطلوب ہے تو یہ ہے کہ سورج کے نور اور ستارے کے نور کو دن میں باہم اکٹھا ہوتا ہے اسکو پیش نظر لانا چاہئے اور دیکھنا چاہئے کہ ستاروں کی روشنی سورج کی روشنی میں محو اور ناپید ہو کر رہ گئی ہے۔

پہلی اور دوسری مثال میں فرق | پہلی اور دوسری مثال میں اگر فرق مطلوب ہے تو یہ ہے کہ دو چراغوں کی روشنی آپس میں مل کر تیز روشنی ہو جاتی ہے اور ستاروں اور سورج کی روشنی آپس میں مل کر تیز نہیں ہوتی۔

وجہ یہ ہے کہ ہر چراغ کا نور یک مستقل نور ہے۔ یک دوسرے سے حاصل نہیں کیا گیا ہے اور ستاروں کا نور مستقل نور نہیں بلکہ وہی سورج کا نور ہے جو کہ سورج سے چھپ

toobaa-elibrary.blogspot.com

محسوس می شود۔ لیکن ظاہر است کہ در ذات و لوازم آں ہماں نسبت است کہ در نور آفتاب و نور کواکب و قمر بلکہ نار مانناں۔ نظر بریں قطع امید انکشاف ذات و لوازم آں ضروری است۔ و اگر اطمینان خاطر بشاں مطلوب باشد اینک، چراغ و نور او موجود است۔ ہر چند در اول دیدہ نور چراغ کہ ملاصق جرم آں است مباین از نور خارج ازاں۔ یعنی شعلہ مستطیلہ نماید بریں سبب وہم امکان حدوث شکل یکے در باطن دیگرے می دہد لیکن چوں ہر چراغ را در سبو چہ نہادہ بر بالائش سرپوش نہند پس از مشاہدہ اندماج واندماج شعاعہا، خارجہ در شعلہ چراغ و خصیصت شعاعہا و ناتوانی بودن نور شعلہ بذکر می نشیند و بیقیں می پیوندد کہ اگر نور شعاع را در باطن شعلہ برند نور شعاں مضمحل و مستہلک شود۔ اندریں صورت آں توقع را بچہ سامان است۔

باقی ماندا نیکہ نور خارج را در باطن برون چہ ضرور است بہر مفعولیت آں مفعولیت نور باشد یا مفعولیت علم و قوع نور و علم بر معروض ضروری است نہ دخول آں دراں۔

جواب وہم جواب ایں وہم ایں است کہ از وقوع بروں اگر مدرک شود شکل معروض مدرک نے شود نہ حقیقت آں۔ ادراک حقیقت اگر متوہم است بدخول آں دراں متصور است نہ بوقوع آں براں۔

چوں ایں قدر مسلم شد ادراک ذوات عالم امکان ہم از صفت علم کہ ممکنات عطا فرمودہ اند ممکن

جانے کے وقت محسوس ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ ذات اور اس کے ساتھ لازم چیزوں میں وہی نسبت ہے جو کہ آفتاب کے نور اور چاند اور ستاروں کے نور میں بلکہ اس سے بھی زیادہ۔ اس بات پر نظر رکھتے ہوئے لوازم ذات سے ذات کے منکشف ہونے کی امید ختم کر دینا ضروری ہے اور اگر مثال کے ذریعہ اطمینان خاطر مقصود ہے تو یہ لو چراغ اور اس کی روشنی موجود ہے۔ ہر چند پہلی ہی بار میں چراغ کی روشنی کہ اس کے جسم کے متصل ہے اس نور سے مختلف ہے جو اس سے نکل رہا ہے۔ میرا مطلب ہے کہ لمبی شعاعیں ظاہر کرتا ہے اس سبب سے ایک کی شکل کا دوسرے کے اندر پیدا ہونے کے امکان کا وہم پیدا ہوتا ہے لیکن اگر اس چراغ کو ایک چھوٹی سی صراحی میں رکھ کر اس کے منہ پر ڈھکنا رکھ دیں تو شاید سے کے بعد نکلنے والی شعاعوں کا اندراج اور اندماج چراغ کے شعلے میں شعاعوں کی مکروری اور شعلے کے نور کا تیز ہونا نہیں میں بیٹھتا ہے اور یہ یقین ہو جاتا ہے کہ اگر شعاع کے نور کو شعلہ کے اندر لے جائیں تو شعاں کا نور گم ہو اور دیکھا ہو جائیگا۔ اس صورت میں یہ امید کرنی چاہیئے باقی رہی یہ بات کہ شعلے سے نکلنے والے نور کو شعلے کے اندر لے جانے کی کیا ضرورت ہے مفعولیت کے لئے خواہ وہ مفعولیت نور کی ہو یا مفعولیت علم کی ہو تو اور اور علم کا معروض پر واقع ہونا ضروری ہے نہ کہ اس کا اس میں داخل ہونا۔

وہم کا جواب اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ اس علم و نور کے اس معروض پر واقع ہونے سے اگر کوئی چیز مدرک ہوتی ہے تو وہ معروض کی شکل کا ادراک ہوگا نہ کہ اس کی حقیقت کا، حقیقت کا ادراک اگر تصور کیا جا سکتا ہے تو اس نور کے اس میں داخل ہونے سے متصور ہو سکتا ہے نہ کہ اس کے اس پر واقع ہونے سے

جب اس قدر مان لیا گیا تو عالم امکان (یعنی دنیا) کی ذوات کا ادراک بھی صفت علم سے ہو کہ ممکنات کو عطا فرمائی

toobaa-elibrary.blogspot.com

نباشد تا بذوات عالم وجوب چہ رسد اندریں صورت بجز آنکہ ذات را در صفات تجلی و ظاہر پندارند و صفات را مظہر و جلوہ گاہ و مرآۃ آں خوانند احتمالی دگر نباشد۔

وجہ ایں انحصار ایں است کہ ادراک نفس ذات از متعلقات شد اما گرد اگرد ذات صفات را اشتمال و التباس ضروری است۔ و بدیں سبب حدوث شکل در باطن صفات ذاتیہ بر مقدار ذات لازم بود و تا ہمیں شکل ادراک را رسائی است چنانچہ عرض کردہ شد۔ مگر دریں صورت انطباق باطن صفات بر ظاہر ذات بچناں باشد کہ بر قالب و مقلوب بود و پیدا است کہ ازیں انطباق شکل ذات بکنہہا در باطن صفات منطبق شود۔ غایت ما الباب شکلی کہ عارض بر ظاہر ذات است و شکلی کہ عارض در باطن صفات ملاصق یک دیگر باشند۔ گمازاں جا کہ در انطباع بعد یا اتصال را شرط نبایدکرد۔ در انطباع ہم گنجائش تماس نود۔ و ما ہمیں انطباع را تجلی گوئیم۔ و ازیں جاست کہ چناں کہ وقت تجلی اشکال در آئینہ لحوق و عروض رنگ آئینہ بآں اشکال ضروری است بچناں لحوق رنگ صفات بآں شکل منطبع ضروری باشد چنانچہ بدیہی است۔

سخنی دیگر چوں ازیں ہمہ فراغت دست داد سخنی دیگر باید گفت۔ انطباع اشکال چناں کہ در مرایاء کبیرہ باشد چناں در مرایا صغیرہ شکل منطبع در ہر دو صورت ہماں است۔ و ازیں جاست کہ در دلالت بر شکل ذی صورت برابر یک دیگر اند۔ لما بسبب تفاوت مقادیر مرایا در مقدار صورت

پے ممکن نہیں ہوگا۔ تو عالم وجوب (بارگاہ خداوندی) کی ذات تک کیا رسائی ہو سکتی ہے۔ اس صورت میں اسکے سوا کہ ذات کو صفات میں جلوہ گر اور ظاہر خیال کریں اور صفات کو اس کا آئینہ جلوہ گاہ اور مظہر کہیں کوئی اور احتمال نہیں ہو سکتا۔

اس انحصار کی وجہ یہ ہے کہ نفس ذات کا سمجھنا تا ممکنات میں سے ہوگیا لیکن ذات کے اردگرد، صفات کا شامل ہونا اور ملتبس ہونا ضروری ہے اور اس سبب سے ذاتی صفات کے اندر شکل کے پیدا ہونے کا سبب مقدار ذات پر لازم ہوگا اور اسی شکل تک ادراک کی رسائی ہے جیسا کہ عرض کیا گیا۔ مگر اس صورت میں ذات کے ظاہر پر باطن صفات کا منطبق ہونا اسی طرح ہوگا جیسا کہ سانچے اور سانچے کے اندر کی چیز میں انطباق ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس انطباق کی وجہ سے ذات کی شکل بعینہٖ صفات کے اندر منعکس ہو جاتی ہے زیادہ سے زیادہ وہ شکل جو کہ ظاہر ذات پر عارض ہے اور وہ شکل کہ باطن صفات کو عارض ہے ایک دوسرے سے متصل ہوگی چونکہ انطباق کے اندر دور ہونے یا متصل کی شرط نہ کرنی چاہئے تو انطباع میں نزدیکی کی گنجائش نہیں اور ہم اسی انطباق (عکس) کو تجلی کہتے ہیں اور یہیں سے پتہ چلتا ہے کہ جیسا کہ شکلوں کی تجلی کے وقت آئینے میں ان شکلوں کے ساتھ آئینے کے رنگ کا عارض اور لاحق ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح صفات کے رنگ میں منعکس ہونے والی شکل میں رنگ کا لاحق ہونا ضروری ہے جیسا کہ بدیہی ہے۔

دوسری بات جب ان تمام باتوں سے فراغت حاصل ہو گئی تو ایک اور بات بھی کہ ڈالنی چاہئے اور وہ یہ ہے کہ شکلوں کا جس طرح بڑے آئینوں میں عکس پڑتا ہے اسی طرح چھوٹے آئینوں میں بھی پڑتا ہے۔ دونوں آئینوں میں منعکس ہونے والی شکل ایک ہی ہے اور یہیں سے ثابت ہوتا ہے کہ صورت والے کی شکل پر دلالت کرنے میں دونوں آئینے ایک سے

toobaa-elibrary.blogspot.com

منطبع ہم تفاوت پدید آید۔ در آئینہ مسی با رسی یا مساوی آں شکل انسانی ہیں صغیر نماید و در آئینہ کلاں کبیر۔

نظر بریں آں تجلی کہ در وسط وجود منبسط باشد از تجلیات حاصلہ در صفات دیگر کہ محقق آنہا ہماں دلیلیں کہ بر تحقق تجلی در صادر اول۔ دلالت دارد۔ ضروری التسلیم است اعظم و اکبر بود و از ہمہ تجلیات اسبق و اقدم و چوں عطیات ربانی ہمیں صفات فائضہ اند کہ در مرایا و ممکنات ظہور دارند وجود فائض از دیگر صفات فائضہ اعلیٰ و اشرف بود۔ و چوں ہمہ صفات در اصل صفات وجود اند چناں کہ پیشتر ہاں اشارہ کردہ ام و اشتراط وجود موضوع بہر ثبوت محمول عمدہ شاہد است بہر آں در حقیقت افاضہ جملہ صفات تابع افاضہ وجود بود و افاضہ وجود تابع افاضہ دیگر صفات نبود۔ نظر بریں وجود خاتم الافاضات بود کہ بالذات آں فائض دیگر نیست مگر چوں ربوبیت و تعالی ہمیں افاضہ و اعطاء باشد آں تجلی را کہ افاضہ وجود متعلق باوست یعنی منتسب باو اگر رب فرانند بجا و درست بود۔ و بالاولی تر ازیں اعنی در مرتبہ ذات ایں وصف را بروں بردن چناں است کہ در مرتبہ ذات آفتاب یا چراغ ہمیں قدر تجویز کنند کہ در مرتبہ شعاع بود۔

غرض مرتبہ ذات از یک وصف ہم عار دارد۔ ایں وقت ظرفیت کہ لفظ اعلیٰ در یں حدیث مفہوم بود موجہ

کے برابر ہیں لیکن آئینوں کی مقدار میں بڑے اور چھوٹے ہونے کی وجہ سے منعکس ہونے والی صورت کی مقدار میں بھی فرق آجائے گا۔ آرسی کے آئینے میں یا اس کے برابر کے شیشے میں وہ انسانی شکل چھوٹی نظر آتی ہے اور بڑے آئینے میں بڑی۔

اس بات پر نظر رکھتے ہوئے وہ تجلی جو کہ وجود منبسط کے درمیان میں ہوگی دوسری صفات میں حاصل ہونے والی تجلیوں سے زیادہ بڑی اور زیادہ عظیم ہوگی۔ اور دوسری صفات میں تجلیات کا پایا جانا اسی دلیل سے واجب التسلیم ہے جو صادر اول کے اندر تجلی کے پائے جانے پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہی تجلی تمام تجلیات سے پیشتر مقدم ہوگی اور چونکہ ربانی بخشش یہی فائض ہونے والی صفات ہیں جو کہ ممکنات کے آئینوں میں ظاہر ہوتی ہیں، یہ فیضان وجود دوسری فائضہ ذات سے اعلیٰ اور اشرف ہوگا اور چونکہ تمام صفات اصل میں وجود کی صفات ہیں جیسا کہ اس سے پہلے میں نے اشارہ کیا ہے اور موضوع کے وجود کا محمول کے ثبوت کے لئے شرط ہونا اسی چیز کے لئے عمدہ گواہ ہے۔ حقیقت میں تمام صفات کا فیضان، وجود کے فیضان کے تابع ہوتا ہے اور وجود کا فیضان دوسری صفات کے فیضان کا تابع نہیں ہوتا۔ اس بات پر نظر رکھتے ہوئے تمام فیض رساں چیزوں کے خاتم کا وجود ایک ایسا وجود ہے کہ اس کے اوپر اور کوئی فائض نہیں ہے۔ مگر چونکہ اس خداوند تعالیٰ کی ربوبیت اسی فیض رسانی اور بخشش کے باعث ہوتی ہے۔ لہٰذا اس تجلی کو کہ وجود کا فیضان اس سے متعلق ہے یعنی اس کی طرف نسبت رکھنے والا ہے اگر اس کو رب کہیں تو بجا اور درست ہے اور اس سے بالاتر یعنی مرتبۂ ذات میں اس وصف کو لیجانا ایسا ہی ہے کہ مرتبہ ذات میں آفتاب یا چراغ کو اسی قدر تجویز کریں کہ شعاع کے مرتبہ میں ہو جائے۔

غرض یہ کہ مرتبہ ذات اس وصف سے بھی عار رکھتا ہے۔ اس وقت ظرفیت کہ لفظ اعلیٰ کہاں ہے اس حدیث

toobaa-elibrary.blogspot.com

گردیده باقی دربارهٔ تجانس وعدم تجانس ظرفیت این عالم وظرفیت آن عالم آن چه عرض کردنی بود پیشتر عرض کرده شده، حاجت تکریر نیست۔ مگر شاید گوئی کہ در مرتبہ ذات بحت وشرافت اصلی صورت کجا تا بہ تجلیش در پردہ لوازم ذات ایمان آوردہ شود توجیہ این سخن باید کرد تا این مضمون ریبدہ باز بذہن آید۔

نظر بایں معنی بعرض بیان نے کنم۔ ہر صفت از صفات وجودیہ از علم وقدرت وغیرہ دو مرتبہ باشد۔

۱۔ یکی بالقوت

۲۔ دوم بالفعل

گرچہ در بعض مواقع فعلیت، ایں صفات کہ ہمانا تعلقات ایں ہا بہ مفعولات ومضاف الیہ خود باشد محتاج شرائط خارجیہ ہم باشد وبعض اوقات ارکان اضافتی کہ وقت فعلیت باشد ہمہ فراہم وبتمام خود موجود باشند وبایں وجہ ضرورۃ شرائط خارجیہ نیفتد۔

مثلاً تنور زمین بآفتاب در اصل موقوف بر آفتاب ونور خارج از وزمین است۔ اگر آفتاب را منوِّر بصیغہ فاعل گویند وزمین را متنوَّر بصیغہ مفعول، نور متوسط یعنی شعاع آفتاب کہ وقت تنور زمین دست جامان آفتاب وزمین ہر دو دارد بمنزلہ اضافت باشد کہ بہر دو طرف رسد دارد۔

وغرض ما ازیں قول اینست کہ ایں نور در مقام اضافت ہیں ابھی باقی ہے اس کی توجیہ ہو گئی۔ باقی اس دنیا اور اس دنیا کی ظرفیت کے ہم جنس ہونے اور ہم جنس نہ ہونے کے بارے میں جو کچھ عرض کرنے کے قابل تھا وہ پہلے عرض کر دیا گیا۔ دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں مگر شاید تم کہو کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مجرد کے مرتبے میں اور اطلاق کلی کے مرتبے میں صورت کہاں ہے تاکہ اس کے لوازم ذات کے پردے میں تجلی کرنے پر ایمان لایا جائے اس بات کی توجیہ کرنی چاہئے تاکہ یہ بھاگا ہوا مضمون پھر ذہن میں آجائے۔

اس چیز پر نظر رکھتے ہوئے ایک بات بیان کرتا ہوں (اور وہ یہ کہ) صفات وجودیہ میں سے (یعنی علم وقدرت میں سے ہر صفت کے دو مرتبے ہوتے ہیں۔

۱۔ ایک بالقوہ

۲۔ دوسرے بالفعل

مگر بعض مواقع میں ان صفات کی فعلیت کہ یقیناً وہ مفعولات اور مضاف الیہ کے ساتھ ان کا متعلق ہونا ہی ہوتا ہے۔ چند خارجی شرائط کی (فعلیت) محتاج ہوتی ہے اور بعض اوقات اس اضافت کے ارکان جو کہ فعلیت کے وقت ہوتی ہے سب کے سب اکٹھے اور اپنے مقام میں موجود ہوتے ہیں۔ اور اس وجہ سے خارجی شرطوں کی ضرورت نہیں پڑتی۔

مثال کے طور پر آفتاب سے زمین کا روشن ہونا اصل میں آفتاب اور اس سے خارج ہونے والے نور اور زمین پر موقوف ہے اگر آفتاب کو منور اور روشن کرنے والا فاعل کہنے کے ساتھ کہیں اور زمین کو منور اور روشن شدہ صیغہ مفعول کہیں ساتھ تو نور متوسط یعنی شعاع آفتاب کہ زمین کو روشن کرنے کے وقت آفتاب اور زمین دونوں کے دامن سے وابستہ ہے بمنزلہ اضافت ہوگی جو دونوں طرف رسائی رکھتی ہے۔

اور میری غرض اس قول سے یہ ہے کہ یہ نور اضافت کی

toobaa-elibrary.blogspot.com

است یا اضافت دریں مقام است۔ نہ اینکہ عین اضافت است و پیدا است کہ تسلیم ایں امر ضروری است۔ چہ ایں نور ہماں مرتبہ بالقوت است، کہ ایں جا مبدأ تنویر باشد و مرتبہ بالقوت را ہمہ دانند کہ بہر دو طرف ارتباط ضروری است و ایں ارتباط طرفین خبر از عدم استقلال مے دہد کہ عین شان نسبت است نہ شان ذوات تنیہ تا بالجملہ معنوی اضافی دریں مرتبہ حصول دارد۔ و اگر مقرر بصیغۂ فاعل زاں نور است اضافت تنویر ایں نور و زمین باشد و آفتاب قیم نور۔ بہر حال آفتاب را اصل مضاف گویند یا علت مضاف، اضافت تنویر را ازاں "اگزیر است و چنیں امور خارج از حیطۂ بیان۔ و ازیں تثلیث قاعدہ اثنینیت طرفین اضافت برہم نشود۔ ایں سخن ایں جا استطرادی بود۔ اگر خواستہ خدا است و ضرورت افتاد محل دگر تمام کردہ خواہد شد۔

سخن کہ ایں جا گفتنی است ہمی باید گفت۔ ایں ارکان ثلثہ گاہی فراہم باشند یعنی بمقام خود موجود باشند کہ مفاد آں تقابل و عدم حجاب است و گاہی بمقام خود نباشند یعنی مقابل یکدیگر نباشند۔ مثلاً ضرورت کشیدن آفتاب بمقابلۂ زمین یا حایت بودن زمین میاں آفتاب افتد و بایں ترکیب سامان اضافت را فراہم کنند۔ بالجملہ بعد فراہمی سامان فعلیۃ منتہی فعلیۃ آں ضروری است۔

اکنوں مقدمہ دیگر کہ عرض کردہ ام یاد میدہم۔ ہر چند مراتب متمیزہ صفات کہ موصوف بہ علم و قدرت و غیرہ صفات اند در مرتبہ ذات ثابت نتواں کرد۔ اما اصول تنہا جگہ میں ہے یا اضافت اس مقام میں ہے نہ یہ کہ عین اضافت ہے اور ظاہر ہے کہ اس امر کا ماننا ضروری ہے کیونکہ یہ نور وہی فعل کے مرتبے میں ہے کہ یہاں روشن کرنے کا مبدأ ہے اور مرتبہ بالقوۃ کو سب جانتے ہیں کہ دونوں طرف اس کا تعلق ضروری ہے اور یہ دونوں طرف کا تعلق بے استقلالی کی خبر دیتا ہے جو کہ بالکل نسبت کی شان جو اس ربط کی محتاج نہیں۔

حاصل یہ کہ ایک اضافی مضمون اس مرتبے میں ہوئے ہوئے ہے اور اگر منور فاعل کے صیغے کیساتھ ہی نور ہے تو پھر تنویر کی اضافت (تعلق) نور اور زمین کے درمیان ہوگی نہ آفتاب اور زمین کی تفصیل ہوگا۔ بہر حال آفتاب کو اصل مضاف کہیں یا مضاف کی علت کہیں تنویر کی اضافت کیلئے آفتاب کے لئے کوئی چارہ نہیں اور اسی طرح نکلنے والے نور کی اثنینیت ہے اور ان تینوں باتوں کے ہونے سے اضافت کیلئے دو طرفوں کا اصول نہیں ٹوٹتا۔ یہاں یہ بات بطنی طور پر بیان کی گئی ہے اگر خدا نے چاہا اور ضرورت پڑی تو دوسرے موقع پر یہ بات پوری کر دی جائے گی۔

یہاں پر جو بات کہنے کے قابل ہے وہ کہہ دینی چاہئے یہ تینوں ارکان آفتاب زمین اور نور کبھی اکٹھے ہوتے ہیں یعنی اپنے مقام پر موجود ہوتے ہیں کہ اس اکٹھے ہونے کا فائدہ ایک دوسرے کے مقابل ہونا اور حجاب میں نہ ہونا ہے اور کبھی یہ ارکان اپنی جگہ پر نہیں ہوتے یعنی ایک دوسرے کے آمنے سامنے نہیں ہوتے مثلاً آفتاب کو زمین کے مقابلے میں کھینچنے یا آفتاب کے سامنے زمین کو لیجانے کی اگر حاجت پڑ جائے اور اس طریقے سے تعلق کا سامان فراہم کریں تو بالجملہ فعلیت منتہی کے سامان کی فراہمی کے بعد اس کی فعلیت ضروری ہے

اب ایک اور مقدمہ جو کہ میں عرض کر چکا ہوں یاد دلاتا ہوں۔ ہر چند کہ صفات کے نیچے کے مرتبوں کو جو کہ علم و قدرت وغیرہ صفات کیلئے دنیٰ کہے گئے ہیں ذات کے مرتبے میں ثابت نہیں کیا

toobaa-elibrary.blogspot.com

ہمہ دراں موطن کمنون است چناں چہ اہل فہم را از تقریر دا شارہ احقر کہ گذشت خوب تر بذہن نشستہ باشد۔ انشاء اللہ۔

و پیدا است کہ تنور زمین بآفتاب بحیثیت تنزل مرتبہ نیست۔ پس حاصلش ضعف نور است کہ اشارہ بکمی و عدم قدری از نورانیت مے کند و عدم نور در تنور تنویر نباشد بلکہ تنور ارض منوط و متعلق باصل نور است ہمیں سان در صفات باری عز اسمہ خیال باید فرمود۔ اندریں صورت صفت علم اگر کاشف حقائق باشد باعتبار اصل باشد نہ تنزل و بدیہی است کہ اصل آں چنداں کہ در مرتبہ ذات باشد در مرتبہ تنزل نتواں گفت۔ اکنوں در فضیلت علم ذات بالذات در ازل گنجائش تامل نماند۔ چہ ہمہ سامان فضیلت موجود اند۔ کاشف موجود آنچہ منکشف شود، آں موجود باز نہ بحجاب است نہ فضیلت تا ضرورت شرائط خارجیہ از توجہ و تقابل افتد۔ چہ تقابل، توجہ ہمہ بغرض حضور و رفع حجاب مطلوب باشد تا ہمہ سامان بمقام خود آید۔ از ذات تا ذات فاصلہ و بعد نبود تا وہم حیلولت دگراں افتد۔ بایں ہمہ آں وقت غیر را نامی است نہ نشانی۔ پس وہم فضیلت و حیلولت و حجاب چہ معنی دارد۔

علاوہ بریں بلکہ توجہ کہ ہمانا ارادہ خاص است بدلیلی کہ عرض کردہ شد در ازل موجود۔ ایں طرف آنچہ در خور توجہ باشد حاضر غیر را نامی است۔ نہ نشانی تا احتمال تعلق بدگراں باشد و نظر صرف توجہ بآنہا و عدم التفات بایں طرف شود۔

جا سکتا لیکن ان کے سب اصول اس مقام میں پوشیدہ طور پر موجود ہیں چنانچہ سمجھدار لوگوں کو احقر کے اشارہ و بیان سے جو کہ گذرا ہے ان شاء اللہ ذہن نشین ہو گیا ہوگا۔

اور ظاہر ہے کہ آفتاب سے زمین کا روشن ہونا مرتبہ کے کم ہونے کی حیثیت سے نہیں ہے کیونکہ اس کا حاصل نور کا کمزوری ہے جو کہ نورانیت کی کمی اور بے قدری کی طرف اشارہ کرتا ہے حالانکہ نور کا نہ ہونا تنور کے لائق نہیں ہوتا ہے بلکہ زمین کا روشن ہونا اصل نور سے وابستہ اور متعلق ہے اسی طرح باری تعالیٰ عز اسمہ کی صفات کے بارے میں خیال فرمانا چاہئے۔ اس صورت میں صفت علم اگر تنزل کو لکھوں کو رکھنے والی ہوگی تو اصل کے اعتبار سے ہوگی نہ کہ تنزل کی حیثیت سے۔ اور (یہ بات) بالکل صاف ہے کہ اس کی اصل بحیثیت کہ ذات کے مرتبے میں ہوگی تنزل کے مرتبے میں نہیں کہہ سکتے۔ اب علم ذات کا ذات کے ساتھ فضیلت کے بارے میں ازل میں تامل کی گنجائش نہ رہی۔ کیونکہ فضیلت کے تمام سامان موجود ہیں کاشف موجود ہے اور منکشف ہونے والا بھی موجود ہے۔ پھر نہ کوئی حجاب ہے نہ یہ کہ شرائط خارجیہ یعنی توجہ اور تقابل کی ضرورت پڑے۔ کیونکہ تقابل اور توجہ یہ سب حضور کی اور حجاب دور کرنے کی غرض سے درکار ہوتی ہیں تاکہ سارا سامان اپنی اپنی جگہ جمع ہو جائے۔ ذات سے لیکر ذات تک کوئی فاصلہ اور دوری نہیں ہوتی کہ دوسروں کے حائل ہونے کا وہم پیدا ہو۔ ان تمام کے باوجود اس وقت غیر کا نہ کوئی نام ہے نہ نشان۔ پس غائب ہونے اور حائل ہو جانے اور حجاب کا وہم کیا معنی رکھتا ہے۔

اسکے علاوہ توجہ کا مکمل جو کہ خاص ارادہ کا ہی نام ہے اس دلیل کی بنا پر جو کہ عرض کی گئی۔ ازل میں موجود ہے اور اس طرف (مخلوق کی جانب میں) جو چیز کہ توجہ کے لائق ہے موجود ہے۔ غیر کا نام و نشان تک نہیں ہے کہ دوسرے کے ساتھ تعلق کا احتمال بھی ہو اور ان کی طرف توجہ صرف کرنے

toobaa-elibrary.blogspot.com

غرض اگر توجہ را شرط علم گویند سامان فعلیت آں نیز ہمہ فراہم۔ اکنوں حالت منتظرہ چہ باشد اگر تمام است فقط اینست کہ ہر اضافت را حاشیتین متغائرین می باید۔ اگر تغائر حقیقی است فبہا ورنہ تغائر اعتباری را درست باید کرد۔ مگر آنکہ میداند خود بے واند تغائر اعتباری خود مستلزم تحقق تغائر حقیقی است۔ یعنی تغائر اعتباری را باید کہ سوائے متغائر بالاعتبار دو امر دیگر متغائر بالذات باشند۔ زیرا کہ تغائر اعتباری ہم تغائر اضافی باشد۔

و حاصلش ایں باشد کہ ایں شخص مثلاً باضافت فرش فوق است و باضافت سقف تحت۔ بدو اعتبار دو عدد دارد و ایں جا ظاہر است کہ سوا و ذات بابرکات دیگری نیست۔ نزدیک نہ دور۔ مگر چوں آں مقدمہ را یاد آرند کہ اطلاق وجود علی الاطلاق است و لاتناہی او در جملہ جہات تسلیم۔ ایں لاتناہی در مرتبہ ذات کہ فوقیتش باعتبار منتہایت نہ باعتبار عوام و خصوص معلوم شد نیز ضرور است ورنہ استلزام نشوونماء غیر متناہی و اندراج آں در متناہی لازم آید۔ زیرا کہ وجود منبسط ناشی و صادر از ذات بحت است چنانکہ گذشت۔ اندریں صورت ذات بابرکات با وجود وحدت، صرافت ذاتی مشتمل بر غیر متناہی جہات غیر متناہیہ باشد۔ یعنی از ہر طرف کہ بینی ذات الی غیر النہایت میرود۔ اندریں صورت اطراف و جہات ہم غیر متناہی باشند۔ و ہم ہر طرف و ہر جہت غیر متناہی بود ورنہ آں لاتناہی و اطلاق علی الاطلاق باطل شود۔ اندریں صورت در ہر جہت تخیل اثنینیت را مجالی بدست آمد، و سط جہات، ایک طرف و جانب دیگر اطراف دیگر قرار دادند۔

اور اس طرف التفات نہ کرنے کا گمان ہو۔ غرض اگر توجہ کو علم کی شرط کہیں تو اس کی فعلیت کا سامان بھی حاصل ہے۔ اب انتظار کس بات کا ہے اگر شک ہے تو صرف یہ ہے کہ ہر اضافت کی دو جدا مختلف طرفیں ہونی چاہئیں۔ اگر حقیقی مغائرت ہے تو کیا ہی خوب ورنہ اعتباری تغائر کو درست کرنا چاہئے۔ مگر جو شخص کہ جانتا ہے خود جانتا ہے کہ تغائر اعتباری حقیقی تغائر کے تحقق کو موجب ہے یعنی اعتباری تغائر کیلئے متغائر بالاعتبار کے سوا دو اور امر جو کہ متغائر بالذات ہوں، چاہئیں۔ کیونکہ اعتباری مغائرت تغائر اضافی کا نام ہوتا ہے۔

اور اس کا حاصل یہ ہوگا کہ یہ شخص مثلاً فرش کی نسبت سے فوق (اوپر) ہے اور چھت کے اعتبار سے تحت (نیچے) ہے۔ لہٰذا دو جہتوں سے دو حقیقی فوق اور تحت کی ارکتاب اور یہاں ظاہر ہے کہ یکتوں والی ذات (خداوندی) کے سوا کوئی اور نہیں ہے۔ نہ نزدیک اور نہ دور۔ مگر جب اس مقدمے کو ذہن میں لیجیں کہ وجود کا اطلاق کسی تخصیص کے بغیر ہے اور اس کا غیر متناہی ہونا تمام جہتوں میں مسلم ہے تو یہ غیر متناہی ہونا مرتبہ ذات میں بھی ضروری ہوگا جسکی فوقیت ثابت ہونے کے اعتبار سے بالاعتبار عوم و خصوص ہو چکی، ورنہ بے انتہا شوونما اور اس کے متناہی کے اندر درج ہونے کا اقرار کرنا لازم ہوگا۔ جو کہ باطل ہے کیونکہ منبسط وجود ذات مجرد باری تعالیٰ سے صادر اور پیدا ہونے والا ہے۔ جیسا کہ گذرا۔ اس صورت میں خداوند تعالیٰ کی ذات بابرکات وحدت اور ذاتی اطلاق (بے قیدی) کے باوجود غیر متناہی اطراف کے غیر متناہی ہونے پر شامل ہوگی۔ یعنی ہر طرف سے کہ تم دیکھو گے ختم نہ ہونے والی انتہا تک ذات چلی جاتی ہے اس صورت میں اطراف و جہات بھی غیر متناہی ہونگی اور نیز ہر طرف اور ہر جہت غیر متناہی ہوگی ورنہ وہ بے انتہائی اور اطلاق علی الاطلاق باطل ہو جائیگا۔ اس صورت میں ہر جہت میں دو ہونے کے تخیل کو ہم چھاؤں

toobaa-elibrary.blogspot.com

غرض از لاتناہی وصرافت ذاتی کہ عبارت از ہمیں عدم تعین وتقید است اثنینیت اعتباری پیدا شد۔ مگر ایں لاتناہی در مرتبہ بطون ذات بآں وحدت حقیقی کہ ایسان ہماں اصل ایمان است ہمچو لاتناہی مبدا سلسلہ اعداد اعنی واحد باعتبار کسور باشد کہ عکس آں در سلسلہ اعداد باشد۔ یعنی اینجا نصف از ربع اعظم است و آنجا ماخذ ربع از ماخذ نصف اعظم بود۔

بالجملہ چنانچہ ایں لاتناہی مصادم وحدت ذاتی عدد واحد نباشد لاتناہی مرتبہ ذات باری معارض وحدت اصلی او نبود۔ بلکہ وحدت مذکور مصدر کثرت مرتبہ بطون باشد وعلم مرتبہ کثرت بذریعہ ہمیں کثرت بطون متحقق شود۔ زیادہ ازیں اگر خواستہ خدا است بمقامی دیگر گفتہ خواہد شد۔ ایں جا ایں قدر یاد باید داشت کہ لاتناہی مذکور اگر ہست ازیں قسم است۔ نہ از قسم لاتناہی معروف۔

اکنوں سخن دیگری باید شنید۔ آنکہ از ہر طرف غیر متناہی باشد وسط را با طراف خود نسبت تساوی باشد۔ ورنہ از تخیل کمی وبیشی تناہی اطراف لازم آید وایں تساوی نسبت با طراف شاہد بر آں است کہ غیر متناہی را تصور پھیلانے کا موقع مل گیا اور اطراف کے وسط کو ایک طرف اور دوسری جانب کو دوسری طرف قرار دے ڈالا

غرض لاتناہی اور ذاتی صرافت سے جس کے معنی اسی تعین اور تقید کے نہ ہونے کے ہیں، اعتباری دوئی پیدا ہوگئی۔ مگر یہ بے نہایتی ذات کے بطون کے درجوں میں اس حقیقی یکتائی کے ساتھ کہ اس پر ایمان رکھنا اصل ایمان سلسلۂ اعداد یعنی واحد کے مبدے کی بے نہایتی کی مانند کسور کے اعتبار سے ہوتی ہے کہ اس کا عکس اعداد کے سلسلے میں ہوتا ہے۔ یعنی یہاں اعداد میں نصف چوتھائی سے بڑا ہے اور وہاں (وحدت حقیقی میں) ربع کا ماخذ نصف کے ماخذ سے بڑا ہوتا ہے

بالجملہ جیسا کہ یہ بے نہایتی، عدد واحد کی ذاتی وحدت سے تصادم نہیں کرتی۔ اس طرح ذات باری تعالیٰ کے مرتبے کی بے نہایتی اسکی اصلی وحدت کے مخالف نہیں۔ بلکہ مذکورہ یکتائی مرتبہ ظہور کی کثرت کا جائے صدور اسی مرتبہ بطون کی کثرت کی وجہ سے ہے اور مرتبہ کثرت کا علم اسی کثرت بطون کو اسکے متحقق ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ انشاء اللہ کسی دوسرے مقام پر کہا جائیگا۔ یہاں تو خاطر نشان رکھنا چاہیے کہ مذکورہ بے نہایتی اگر ہے تو اسی قسم سے ہے نہ کہ معروف بے نہایتی کی قسم سے

اب دوسری بات سننی چاہیے جو کہ ہر طرف[1] سے بے نہایت ہو تو اسکے وسط کو اپنے اطراف کے ساتھ تساوی کی نسبت ہوگی ورنہ کمی بیشی کے تخیل سے اطراف کی تناہی لازم آئیگی اور یہ اطراف کے ساتھ تساوی کی نسبت اس بات پر گواہ ہے کہ اس لاتناہی

[1] یا چیز ہر طرف سے بے نہایت ہو تو اس کے وسط کو اپنے اطراف کے ساتھ تساوی کی نسبت کی اس شکل سے سمجھیے اگر مرکز سے سطح تک اطراف کے خطوط میں تساوی نہ ہوگی تو کمی بیشی کی وجہ سے اس میں ایک جگہ پر نقطے ہوجائیں گے جو مرکز

toobaa-elibrary.blogspot.com

تفسیر در عالم تنہا ہی بشکل دائرہ و کرہ باشد۔ چہ وسط او یعنی مرکز بجملہ اطراف خود نسبت واحد دارد۔ یعنی از ہر طرف بعد مساوی است۔ و سبیل بعد ازاں است کہ نوع حقیقت دائرہ یعنی سطح مدور است یا قیم و معروض اس یعنی خط مستدیر موجود خاص است از اقسام بعد پس جائیکہ حقیقت مذکورہ یا قیم مذکور وجود خاص نباشد یکہ وجود عام و مطلق باشد حتی کہ عموم و اطلاق اہم گنجائش نباشد آں جا ایں تخصیص بیکار باشد۔ بلکہ جمع الوجوہ نسبت تساوی باشد۔

اکنوں بشنو یہ حال ذات بابرکات ہمیں است تا آں کہ عموم و اطلاق ما نیز تا آنجا رسائی نیست زیرا کہ ایں دو مفہوم از اضافیات اند۔ در مقابل آنہا مفہوم دگر اگر موجود نہ باشد تحقق ایں مفہوم ہم معلوم و پیدا است کہ ذات وحدہ لاشریک را کہ منشاء وجود است در برابر خود مقابلی چہ دارد۔ وجود کہ از و ناشی است آنہم ازیں شرک برتر است۔

نظر بریں اطراف را بوسط خود و وسط را باطراف ہمہ نحوی نسبت واحد باشد و چہ مرکز و محیط دائرہ و کرہ نوع وسط ذات باطراف و توجہ اطراف بمرکز باشد خط محیط دائرہ وسع محیط کرہ ہمیں چناں بر مرکز افتاں است ہمہ تن رو بایں طرف دارد۔ و نظر بریں اطراف را در عالم فیما بجانب وسط بچنیں اقبال و توجہ باشد و نیز تلاقی ہمہ نسب در وسط ضرور باشد۔ ایں اندماج و اندماج کہ یکے بر دیگری باشد تو بر توانستادہ وسط از اطراف کہ تفرید محض و صرافت بحت دارند متمیز شود و صورتی جداگانہ پیدا کند۔ لیکن چنانکہ پیشتر بوجہ لاتناہی بحیثیت ذوالف الی غیر النہایۃ ہمہ توجہ وسط باطراف بود بتوالد نسبت

رکھنے والی دنیا میں انتہا نہ رکھنے والے عالم کی تعبیر اور تفسیر دائرے اور کرے کی شکل میں ہوگی۔ کیونکہ اس کا وسط یعنی مرکز اپنے تمام اطراف کے ساتھ یکساں نسبت رکھتا ہے یعنی ہر طرف سے برابر کا فاصلہ ہوتا ہے اور بُعد کی خصوصیت اس وجہ سے ہے کہ سطح (جس میں) دائرے کی حقیقت گول سطح کے معنی میں ہے۔ اس کا قیم اور معروض گول خط کے معنی میں بعد کی اقسام میں سے وجود خاص ہے پس جس جگہ مذکورہ حقیقت یا مذکور قیم کا خاص وجود نہ ہوگا بلکہ وجود عام و مطلق وجود ہوگا حتی کہ عموم اور اطلاق کی بھی گنجائش نہ ہو تو اس جگہ یہ تخصیص بیکار ہوگی۔ بلکہ تمام صورتوں میں تساوی کی نسبت ہوگی۔

اب سنئے کہ خدا تعالیٰ کی ذات بابرکات بھی اسی طرح ہے کہ عموم اور اطلاق کو بھی وہاں تک رسائی نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دو مفہوم اضافیات میں سے ہیں۔ ان کے مقابلہ میں اگر دوسرا مفہوم نہ ہو تو اس مفہوم کا واقع میں آنا بھی ظاہر اور معلوم ہے کہ ذات وحدہ لاشریک کے جو کہ وجود کا منشاء ہے اپنے برابر میں کوئی مقابل کیا رکھے گا۔ وجود جو کہ اس سے پیدا ہے وہ بھی اس شرکت سے بالاتر ہے۔

اس خیال پر نظر رکھتے ہوئے اطراف کو اپنے وسط کے ساتھ اور وسط کو اطراف کے ساتھ بطریقے پر یک ہی نسبت ہوگی اور مرکز، دائرے کے گیرا اور کرے کی مانند وسط ذات کا رخ اطراف کی طرف اور اطراف کی توجہ مرکز کی طرف ہوگی۔ دائرے کے گھیرا خط اور کرے کی گول سطح دیکھئے کس طرح مرکز پر پڑ رہی ہے۔ تمام جسم اس طرف رخ رکھتا ہے اور اس پر نظر رکھتے ہوئے ہم جس مسئلے میں گفتگو کریں ہمیں وسط کی جانب میں اسی طرح آمنا سامنا اور توجہ ہوگی۔ نیز تمام نسبتوں کا ملاپ مرکز میں ضرور ہوگا۔ اس اندراج اور اندماج کے ساتھ کہ ایک کا دوسرے پر ہونے (اوپر اندراج ہے) وسط اپنے اطراف سے کہ تفرید محض اور صرافت بحت رکھتے ہیں متمیز ہو جائیگا اور ایک علیحدہ صورت پیدا کریگا لیکن جیسا کہ پہلے بے نہایتی کی وجہ سے بے انتہا دور تک چلے جانے کی حیثیت سے مرکز کی تمام توجہ اطراف

toobaa-elibrary.blogspot.com

درمیان وسط و اطراف اطراف را توجہ و حرکت بجانب داخل در وسط پیدا شد۔ ایں حرکت و توجہ را بر مرکز رسیدہ اگر مبدل بسکون نداشت بلکہ ازاں گذرانیدہ بطرف مقابل برند و نگذارند ازاں طرف باز طرف آیند دو حرکت مختلف بلکہ یکی بر دیگری افتد و علاوہ تحقق مرکز دائرہ یا کرہ دیگر در خیال پیدا آید و نشان ذات و عکس آں نمودار شود اپنے آں طرف بود بوجہ حرکت منعکس شدہ ایں طرف آمد و آنچہ ایں طرف بود آں طرف رفت۔ و ظاہر است کہ عکس و تمثال ہمیں را گویند۔ و انطباع و انعکاس ہمیں باشد و ایں مصداق از مصادیق ہُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ پیدا آید

چوں ایں حرکت اولین حرکت است کہ ظہور آمد و در حرکت صدور باشد حاصل ایں حرکت را صادر اول باید گفت۔ و چوں ایں حرکت

من ذاته الی ذاته فی ذاته

باشد چنانچہ ظاہر است چہ وسط و طرف ہمہ یک شی واحد است اختلاف ماہیت نیست۔ لازم آید کہ ایں حرکت ہر چہ بر متحرک آید ہمیں وجود و تحقق باشد۔ زیرا کہ وقت حرکت عروض افراد آں تعلق ضرور است کہ دراں مقولہ حرکت بود۔ و متحرک فیہ ہمیں ذات بحت است کہ ہیچ بحت است چیزی بیش نیست۔ لیکن ہر چہ بالعرض آید بنسبت بالذات ضعیف باشد۔ الحاصل ایں صورت ایں عارض اول وجود باشد مگر ضعیف از وجود ذات۔ ازیں وے کیفیت صدور صادر اول کہ وجود بود بوضوح پیوست۔ و ہم متحقق گردید کہ محل مرکز در غایت تحقق و نشان وجود باشد۔ چہ تمام عوارض معلوم و غیر نمایاں تر بر تو افتادہ اند و در بادی مراتب فقط اجتماع و مرتبہ باشد

کی طرف ہوتی ہے۔ وسط اور اطراف کے درمیان نسبت کے پیدا ہونے کی وجہ سے اطراف کی توجہ اور حرکت اندر اور وسط کی طرف پیدا ہو گئی۔ اس حرکت اور توجہ کو مرکز پر پہنچ کر اگر سکون سے بدلی ہوئی نہ سمجھیں بلکہ اس سے گذار کر مقابل کی طرف لیجائیں اور اسی طرح اُس طرف سے آئیں تو دو متقابل حرکتیں ایک دوسرے پر پڑیں گی اور مرکز کے تحقق کے علاوہ دائرہ یا دوسرا کرہ خیال میں پیدا ہوگا اور ذات کا پرتو۔ اور اس کا عکس نمودار ہوگا۔ جو کچھ اس طرف تھا حرکت کی وجہ سے منعکس ہو کر اس طرف آگیا۔ اور جو کچھ اس طرف تھا اُس طرف چلا گیا اور ظاہر ہے کہ عکس اور تمثال اسی کو کہتے ہیں۔ اور کسی چیز کا چھپ جانا اور منعکس ہونا یہی ہوتا ہے "وہی اول ہے وہی آخر، وہی ظاہر اور وہی باطن"

کے مصداقوں میں سے پہلا مصداق ظاہر ہو جاتا ہے۔ چونکہ یہ حرکت سب سے پہلی حرکت ہے جو کہ ظہور میں آئی اور حرکت میں صدور ہوتا ہے لہٰذا اس حرکت کو صادر اول کہنا چاہئے۔ اور جب یہ حرکت اس کی ذات سے اس کی ذات کی طرف، اسی ذات میں ہوتی ہے۔ پس ظاہر ہے کیونکہ وسط اور طرف سب ایک ہی چیز ہے مابہ کا اختلاف نہیں ہے لازم آتا ہے کہ اس حرکت میں جو کچھ متحرک پر آتا ہے یعنی وجود اور تحقق ہوتا ہے کیونکہ حرکت کے وقت اس تعلق کے افراد کا عارض ہونا ضرور ہے کہ ان تعلق میں حرکت ہوتی ہے۔ اور جس میں حرکت کی گئی وہ یہی ذات بحت ہے جو کہ بحت کی ہستی ہے اس سے زیادہ کوئی چیز نہیں ہے لیکن جو چیز بالعرض آئے وہ ذات کی نسبت سے کمزور ہوتی ہے۔ اس صورت میں یہ اول عارض وجود ہوتا ہے۔ مگر ذات کے وجود سے ضعیف۔ پس اس سے صادر اول یعنی وجود کے صادر ہونے کی کیفیت واضح ہو گئی اور نیز تحقیق میں آگیا کہ مرکز کا اصل وجود کی غایت درجے چمک اور تحقق میں ہوتی ہے کیونکہ عوارض معلوم و غیر نمایاں ہیں تو پرتو پر ہوتے ہیں۔ اور باقی مواقع میں فقط اجتماع و مرتبہ ہوتا ہے

toobaa-elibrary.blogspot.com

مگر بہر طور ایں وقت ہم مرکز و ہم اطراف او چیزی از صرافت فرود آمدہ بعالم تقید قریب تر گشت چہ در تقید دو عین ہمیں اجتماع باشد و اطلاق و بساطت درہم برہم شود۔ بایں سبب ازاں لطافت کہ بود تنزل فرمود وازاں شدت ظہور کہ موجب اضمحلال دیگر ظاہرات و مستنیرات اعنی صفات و مانع حصول صورت بود بانحطاط آمدہ در حد نظارہ و دیدار شد۔

اکنوں می باید شنید کہ مرکز ہمچو دیگر دوائر و کرات صغار کہ از مرکز گرفتہ تا محیط متخیل و متوہم تواں شد بر صورت محیط باشد۔ زیرا کہ صغیر ترین کرہ و دائرہ کہ بر مرکز متوہم می تواں شد آنست کہ ملاصق و متصل مرکز باشد۔ وظاہر است کہ اندریں صورت جوف آں صغیر ترین دائرہ یا کرہ ہمیں مرکز باشد و بس۔ نظر بریں ایں دائرہ کہ بر بالاء مرکز توہم تواں کرد بر شکل محیط باشد۔ بایں لحاظ اگر گوئیم کہ نقطہ جامع النسب کہ بحرکت اطراف در ذات بسیط غیر متناہی پیدا شدہ صورت ذات است، غلط نبود۔

چہ ایں تجدد کہ دانستی مستلزم صیرورت اعنی انتقال من حال الی حال است و بے دانی کہ صورت از ہمیں صیرورت مشتق است و اطلاق صورت جائی کہ باشد باعتبار ہمیں صیرورت۔ آری ایں قدر مسلم کہ ایں تجدد و صیرورت ذاتی است نہ زمانی۔ تقدم و تاخر ذاتی مصحح ایں اطلاق است نہ تقدم و تاخر زمانی۔

غرض چوں ایں صورت اولین صور است و در ذات و ایں صورت توسط حقیقتے دیگر موجب انتساب نیست ایں صورت را صورت اللہ اگر گویند بجا است۔ ازیں جا معنی

گمی ہر حال اس وقت بھی مرکز اور اس کے اطراف صرافت سے کچھ نیچے اتر کر عالم تقید میں زیادہ قریب ہو گئے۔ کیونکہ تقید اور تعین میں یہی اجتماع ہوتا ہے اور اطلاق اور بساطت درہم برہم ہو جاتے ہیں۔ اس سبب سے اس لطافت سے جو کہ حق تنزل فرمایا اور اس شدت سے ظاہر ہونے سے جو دوسری ظاہر ہونے والی اور روشنی حاصل کرنے والی بہتی صفات کے اضمحلال کا سبب اور حصول صورت سے مانع تھا۔ انحطاط میں آکر نظارہ اور دیدار کے لائق ہو گیا۔

اب سننا چاہئے کہ مرکز دوسرے اور چھوٹے کروں کی طرح جو کہ مرکز سے لیکر محیط تک متخیل اور متوہم ہو سکتے ہیں صورت پر محیط ہوتے ہیں کیونکہ سب سے چھوٹا کرہ اور دائرہ جو کہ مرکز پر متوہم ہو سکتا ہے وہ ہے جو کہ مرکز کے متصل اور ملا ہوا ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس سب سے چھوٹے دائرے یا کرے کا جوف یہی مرکز ہوتا ہے اور بس۔ اس پر نظر کرتے ہوئے یہ دائرہ جو کہ مرکز کے اوپر توہم میں لایا جا سکتا ہے۔ محیط کی شکل پر ہو گا اس لحاظ سے اگر ہم کہیں کہ تمام نسبتوں کو جمع کرنے والا نقطہ جو کہ اطراف کی حرکت کی وجہ سے بے انتہا ذات بسیط میں پیدا ہوا وہ ذات کی صورت ہے، تو غلط نہ ہو گا۔

کیونکہ یہ نئی چیز جو کہ تمہیں معلوم ہوئی صیرورت یعنی ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونے کو موجب ہے اور تم جانتے ہو کہ صورت اسی صیرورت سے نکلی ہے اور صورت کا اطلاق جس جگہ بھی ہو اسی صیرورت کے اعتبار سے ہے۔ ہاں اس قدر مسلم ہے کہ یہ تجدد اور صیرورت ذاتی ہے نہ کہ زمانی۔ ذاتی تقدم اور تاخر اس اطلاق کی تصحیح کرنے والا ہے نہ تقدم و تاخر زمانی۔

غرض یہ کہ جبکہ یہ صورت اصور تول میں سبب اول ہے اور ذات اور اس صورت کے درمیان کسی دوسری حقیقت کا توسط انتساب کا موجب نہیں ہے اس لئے اس صورت کو اگر اللہ کی

toobaa-elibrary.blogspot.com

خَلَقَ اللّٰہُ اٰدَمَ عَلٰی صُوْرَتِہٖ

باید دریافت و ازیں جا بکیفیت تعلق علم خداوندی بمعلومات خود خواہ واجبات باشند یا ممکنات می تواں رسید۔ یعنی ممکنات را بر قالب صور ذات و صفات خود ساختہ اند و ازیں جا است کہ ممکنی مظہر کمالی است و دیگر مظہرہا دیگر، یعنی چنانکہ عکس آفتاب در آئینہ کہ بر شکل آفتاب باشد ہمچو آفتاب بروشد حقق و ثبوت خود مظہر نوری باشد۔ و ازیں جا است کہ اجسام متقابل آں منور شوند۔ ہمیں طور عکوس صور ذات و صفات مظہرہاں کمالات باشند کہ در اصل است۔ آری بوجہ تفاوت مادہ وذی صورت در لوازم مادہ و ذی صورت تفاوت ضروری است مگر غرض نہ از مادہ دریں جا فقط ہمیں ذی صحت است ہر چہ باشد نہ اجزاء جسمانی۔ و وجہ ایں ظہور کمالات و آں تفاوت لوازم مادہ و اصل ایں است کہ تکثر بدو قسم است۔

۱۔ یکی تکثر انقسامی

۲۔ دوم تکثر انطباعی

مراد از تکثر انقسامی چیست

جائی کہ ایں است آں نباشد و در مضمر آں است ایں نبود۔ شرح ایں عقدہ اگر مطلوب است می باید شنید کہ مراد از تکثر انقسامی ایں است کہ بعد تکسیر و پارہ پارہ کردن اطلاق اسمیکہ ہر اصل موضوع بود درست باشد مثلاً آب را اگر قطرہ قطرہ گردانند باز ہم اطلاق آب ہماں سان درست است کہ بود و غرض از عدم تکثیر ایں است کہ اگر اصل را شکنند باز اطلاق اسم اول توانند مثلاً شکل مثلث و مربع صورت کہیں تو درست ہے یہیں سے اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا" کے معنی دریافت کرنے چاہئیں اور یہیں سے ہم علم خداوندی کے اپنے معلومات کے ساتھ خواہ واجبات ہوں یا ممکنات کے تعلق کی کیفیت کو سمجھ سکتے ہیں یعنی اللہ تعالیٰ نے ممکنات کو اپنی ذات اور صفات کی صورتوں کے قالب پر ڈھالا ہے اور یہیں سے پتہ چلتا ہے کہ ہر ممکن ایک کمال کا مظہر ہے اور دوسرا ممکن دوسرے کمال کا یعنی جیسا کہ آئینے میں آفتاب کا عکس آفتاب کی شکل کا ہوتا ہے تو وہ آفتاب کی طرح اپنے تحقق اور ثبوت کے برابر نور کا مظہر ہوتا ہے اور یہیں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے مقابلے میں آنے والے اجسام روشن ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح پر اللہ کی ذات اور صفات کی صورتوں کے عکس انہی کمالات کے مظہر ہوتے ہیں جو کہ اصل میں ہیں۔ ہاں مادہ اور صاحب صورت کے فرق کے باعث مادے کے لوازم اور صاحب صورت میں فرق ضروری ہے مگر میری غرض مادے سے یہاں صرف یہی صورت ہے جیسا کچھ بھی ہے نہ کہ جسمانی اجزاء اور اس کمالات کے ظہور اور اس مادے کے لوازم اور اصل میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ تکثر دو قسم کا ہوتا ہے۔

۱۔ ایک تو تکثر انقسامی

۲۔ دوسرے تکثر انطباعی

تکثر انقسامی سے کیا مراد ہے

(جس جگہ یہ (یعنی تکثر انطباعی) ہے وہاں وہ (تکثر انقسامی) نہیں ہوتا اور جس جگہ میں وہ ہے یہ نہیں ہوتا۔ اگر اس مشکل کی شرح درکار ہے تو سننی چاہئے کہ میری مراد تکثر انقسامی سے یہ ہے کہ کسی چیز کو توڑ دینے اور ٹکڑے ٹکڑے کر دینے کے بعد بھی اس نام کا اس پر بولا جانا جو کہ اصل کیلئے وضع کیا گیا تھا درست ہو جیسے مثلاً پانی کو اگر قطرہ قطرہ کر ڈالیں تو پھر بھی پانی کا نام اسی طرح اس پر درست ہے جیسا کہ پہلے تھا اور اس عدم تکثیر سے میری غرض یہ ہے کہ اگر اصل کو توڑ ڈالیں تو اس پر پہلا نام

toobaa-elibrary.blogspot.com

دوائرہ وغیرہ اعنی ایں ہیئت را قطع نظر از سطح بیرونی و درونی اگر بشکنند دو پارہ نکنند بلکہ ایں اسطوانہ دست نبود چنانچہ ظاہر است اگر دائرہ اعنی خط مستدیر را کہ خالی از سطح باشد بشکنند باقی را قوس گویند نہ دائرہ و ہمچنیں خطوط ثلثیہ یا اربعہ متلاقیہ را کہ شکل مثلث و مربع است اگر بشکنند مثلث و مربع نہ بلکہ زاویہ یا خط باقی ماند۔

تکثر انطباعی چیست

تکثر انطباعی ایں است کہ یک شکل واحد در مواقع متعددہ و مرایا مختلفہ و مناظر متنوعہ ظہور کند مثلاً دائرہ یا مربع در آئینہ منطبع می تواں شد و در سطوح متعددہ یک شکل را نقش توان بست شکل بلکہ کرہ بروے پیہ نقش است ہر جا مصور است کرہ ہر چہرہ کہ عارض است مگر چنداں کہ ذیل ایں اشکال ایں تکثر نیست آں نیست ہمچنیں در صور تکثر انطباعی تکثر نادر اعنی بنا شدہ فقط تکثر انطباعی در [illegible] واحد در مواضع متعددہ در یک وقت تواں بود چنانچہ بدیہی است۔ آری اجزاء مادہ ہم ہمہ را شکل دارند کہ شکل مادہ باشد۔ وازیں جا است کہ بحدتہ ہم ہم الاطلاق منقسم در مست باشد۔ یعنی صورت منقسم بوجہ قبول تکثر انطباعی ہمہ را بزوائد و اقسام ہم عارض شود۔ اما اصل مادہ را کلی طبعی نام می نہیم و صورت آنرا کلی جنسی و وجہ تسمیہ خود ظاہر است۔ پس کلیت کہ مغائر تکثر باشد در کلی طبعی یا بطبع باشد و در کلی جنسی یا بالعرض۔ از تعدد مرایا و مناظر تعدد بالعرض باد لاحق ... و عارض شود۔ ورنہ فی حد ذاتہ ہماں واحد است کہ بود و ازیں جا است کہ تصویر در دوات بر صورت و صاحب صورت کو تا ہی نمی کند۔ اگر تعدد نہ بودے بسبب بشلاً مثلث، مربع اور دائرہ وغیرہ کی شکلیں یعنی ان صورتوں کو باہر اور اندر کی سطح سے قطع نظر کر کے توڑ ڈالیں اور ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالیں تو ان پر پہلے ناموں کا بولا جانا درست نہ ہو چنانچہ ظاہر ہے کہ اگر دائرہ یعنی گول خط کو جو کہ سطح سے خالی ہوتا ہے توڑ ڈالیں تو بقیہ خط کو قوس (کمان) کہیں گے نہ کہ دائرہ اور اسی طرح تین یا چار ٹوٹے ہوئے منضبط کو جنکی شکل مثلث اور مربع ہے اگر توڑ ڈالیں تو نہ مثلث باقی رہے گا اور نہ مربع بلکہ زاویہ باقی رہ جائے گا اور یا خط رہ جائے گا۔

تکثر انطباعی کیا ہے

اور میرا مطلب تکثر انطباعی سے یہ ہے کہ ایک واحد شکل مختلف مقامات اور مختلف مناظر اور مختلف قسم کے مقابر میں ظہور کرے مثلاً دائرہ یا مربع آئینہ میں منعکس ہو سکتا ہے اور مختلف سطحوں میں ایک شکل کا نقش بن سکتا ہے مثلاً (مکعب یا) کی شکل جو کہ دو پہیہ بنی ہوئی ہے ہر جگہ وہی ہے جو کہ ملکہ کے چہرے پر عارض ہے مگر میرا کہنا ان شکلوں میں یہ اس کا تکثر ہے وہ اصل نہیں ہے اسی طرح تکثر انسانی کے مواقع میں تکثر انطباعی نہیں ہوتا ہے فقط تکثر انسانی مراد ہے یعنی واحد ادے کو متعدد جگہ پر ایک ہی وقت میں نہیں پا سکتے ہیں۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ اس مادے کے اجزاء بھی وہی شکل رکھتے ہیں جو کہ مادے کی شکل ہوتی ہے اور یہیں سے معلوم ہوتا ہے کہ تقسیم کے بعد بھی مقسم کا اطلاق درست ہے یعنی قسم کو صورت تکثر انطباعی کے قبول کرنے کی وجہ سے اجزاء اور اقسام پر عارض ہوتی ہے ہم اس مادے کا نام کلی طبعی رکھتے ہیں اور اس کی صورت کا کلی جنسی اور نام رکھنے کی وجہ خود ظاہر ہے کیونکہ کلیت جس کا مغائر تکثر ہوتا ہے کلی طبعی میں بالطبع ہوتی ہے اور کلی جنسی میں بالعرض۔ مرایا اور مناظر کے تعدد سے تعدد بالعرض اسکو لاحق اور عارض ہوتا ہے۔ ورنہ اپنی ذات کے اعتبار سے وہی ایک ہے جو کہ تھا اور یہیں سے معلوم ہوتا ہے کہ تصویر

toobaa-elibrary.blogspot.com

در ذات صورت بودی در تصویر و صورت صاحب تصویر تباین محض بودی و تغائر بحت۔ و بایں وجہ انطباق کہ مدار دلالت بر آں است یک لخت مفقود می شد۔ بالجملہ ایں جا تکثر در ذات کلی نباشد در مرایا و مظاہر باشد و ایں کوتاہی و کلانی و صغر و کبر در مرایا و مظاہر بود نہ در مظاہر و مرئی مگر مظاہر و مرایا باوجود تعدد و تباین بوجہ وحدت صورت متجانس یک دیگر باشند۔ و در کلی طبعی قابلیت باشد صورت کلی جنسی۔ آں قابل انطباع نیست کہ لوازم آں بالضرور در ہمراہ باشد۔

چوں ایں اشارہ معلوم شد کہ صورت قابل انقسام نیست از صغر و کبر و کلانی و کوتاہی بلکہ از سبزی و سرخی وغیرہ الوان ہم منزہ باشد۔ ایں ہمہ از عوارض مادہ باشند گو در بادی النظر از اوصاف و لوازم صورت معلوم شوند۔ پس عظمت واجب و حقارت ممکن و کبریائی واجب و صغر ممکن مانع نزول نبود و نہ تخلف لوازم وجوب و ظہور لوازم امکان دلیل عدم انطباق و اتحاد صورتین بود۔ اندریں صورت صورت آدم علیہ السلام ہماں صورت اللہ بود و لوازم نفس صورت ہماں۔ آری لوازم وجوب از قدم و غنا و ذاتیت وغیرہ متخلف گردند و لوازم امکان از حدوث و زمان و مکان ہمہ عارض شوند۔ اکنوں باز پس سے رویم و عرض مے کنیم۔

صورت والے کی صورت پر رہنمائی کرنے میں کوئی کمی نہیں کرتی۔ اگر صورت کی ذات میں تعدد ہوتا تو تصویر اور تصویر والے کی صورت میں اختلاف محض اور صرف تغایر ہوتا اور اس وجہ سے مطابقت جس پر دلالت کا انحصار ہے سرے ہی سے مفقود ہو جاتی۔ بالجملہ یہاں ذات کلی میں کثرت نہیں ہے بلکہ دیکھی جانے والی چیزوں اور مظاہر میں کثرت ہے اور یہ چھوٹائی اور بڑائی اور دیکھی گئی چیزوں اور مظاہر میں ہوتی ہے نہ کہ ظاہر اور مرئی میں۔ مگر مظاہر اور مرایا تعدد و تباین کے باوجود صورت کے ایک ہونے کے باعث ایک دوسرے کے ہم جنس ہوتے ہیں اور کلی طبعی میں اپنے کثیر ہونے کی قابلیت اس کی ذات میں ہوتی ہے اس صورت میں مادہ کلی طبعی ہوگا اور صورت کلی جنسی و عکس اختیار کرنے کے قابل نہیں ہے کہ اسکے لوازم اس کے ساتھ ہوں۔ یہ عکس اختیار کرنے کے قابل ہے اس لئے اس کے لوازم ضروری طور پر ساتھ ہونگے۔

جب اس اشارے سے معلوم ہو گیا کہ صورت تقسیم ہونے کے قابل نہیں ہے تو چھوٹائی اور بڑائی، کلانی اور کوتاہی بلکہ سبزی و سرخی وغیرہ رنگوں سے بھی پاک ہوگی۔ یہ سب چیزیں مادے کے عوارض میں سے ہوتی ہیں۔ اگرچہ ظاہر نظر میں اوصاف اور صورت کے لوازم میں سے معلوم ہوتی ہیں پس واجب کی عظمت اور ممکن کی حقارت اور واجب کی بڑائی اور ممکن کی چھوٹائی نزول کو مانع نہیں ہے اور نہ وجوب کے لوازم کا پیچھے رہ جانا اور امکان کے لوازم کا ظاہر ہونا۔ دونوں صورتوں کے عدم انطباق اور عدم اتحاد کی دلیل ہوگی۔ اس صورت میں آدم علیہ السلام کی صورت وہی اللہ کی صورت ہوگی اور نفس صورت کے لوازم بھی وہی رہے ہاں وجوب کے لوازم یعنی قدیم ہونا اور غنی ہونا اور ذاتی ہونا وغیرہ بدل گئے اور امکان لوازم حادث ہونا اور زمانہ میں و مکان میں ہونا سب کے سب عارض ہوگئے۔ اب ہم پیچھے لوٹتے ہیں اور عرض کرتے ہیں۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

ایں تعینی کہ در تحقق ایں صورت بکار آمد اولین تعین است پس اگر باعتبار انتقال من حال الی حال گیرند صورت باشد چنانکہ عرض کردہ ام و اگر باعتبار تمیز مادتین اعنی داخل صورت و خارج آں گیرند ہمیں تعین موجب حصول علم بود۔ چہ سرمایہ علم و انکشاف ہمیں تمیز یکے از دیگری و انفعال آں انداں است کہ بہ حصول صورت در قوت دراکہ اعنی مادہ مدرکہ کاشفہ منورہ باشد و پیدا است کہ ذات بابرکات دریں کمال چہ قدر کمال دارد و نظر بریں ایں تعین را اگر تعین علمی و تعین اول گویند بجا است و از آں جا کہ موجب ظہور ایں تعین و تقید اقبال ذات بر ذات آمدہ اگر ہمیں تعین را تعین ہم گویند زیبا است۔ چہ در حب و عشق ہمیں اقبال و توجہ ذی ادراک بر دیگراں باشد۔ و بتقدم حب و حیوت (حیات) بر علم اگر اقرار کنیم دور از عقل نباشد نزیرا کہ پس از تحلیل حقیقت حیوۃ و تنقیر حقیقت او زیادہ ازیں اقتضاء و خواہش کہ مفاد حب و عشق و اقبال و توجہ ذی ادراک بر دیگراں باشد چیزی نمی برآید۔ لیکن اینہم ظاہر است کہ ایں اقتضاء قبل ظہور تعین علمی موجب ظہور تعینی دیگر و تحقق صورتی دیگر نگردیدہ تا گوئم کہ تعین حبی یا تعین حیوتی ازیں تعین مقدم است بلکہ لحاظ تعین علمی در حیوۃ وجب ماخوذ است چنانچہ اضافت توجہ و اقبال بجانب ذی ادراک خود میسر بایں است۔ اندریں صورت اشارہ صفت علم فقط بجانب حیثیت کشف باشد کہ بوجہ ظہور صورت مذکور اقرار فعلیت آں ضروری است و مسقط اشارہ حیوۃ وجب کیفیت حاصلہ از انضمام کشف و خواہش

یہ تعین کہ اس صورت کے ثبوت میں کام میں آیا یہ سب سے پہلا تعین ہے پس اگر اس تعین کو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونے کے اعتبار سے فرض کریں تو صورت ہوگی جیسا کہ ہم عرض کرآئے ہیں اور اگر دو مادوں یعنی داخل صورت و خارج صورت کے امتیاز کے اعتبار سے اس تعین کو فرض کریں تو یہی تعین علم کے حصول کا موجب ہوگا۔ کیونکہ علم اور انکشاف کا سرمایہ یہی ایک دوسرے سے ممتاز ہونا اور اس کا اس سے متاثر ہونا ہے جو قوت مدرکہ میں جو صورت حاصل ہونے کی وجہ سے کشف کا موجب اور روشنی کرنے کا موجب ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ برکتوں والی ذات (خداوندی) اس کمال میں کس قدر کمال رکھتی ہے اس پر نظر رکھتے ہوئے اس تعین کو اگر علمی تعین اور تعین اول کہیں تو بجا ہے اور اس وجہ سے کہ اس تعین اور تقید کے ظاہر ہونے کا موجب، ذات پر ذات کا متوجہ ہونا ہوا ہے تو اگر اس تعین کو تعین حبی کہیں تو موزوں ہے کیونکہ محبت اور عشق میں بھی صاحب ادراک کا متوجہ ہونا دوسرے پر پایا جاتا ہے اور اگر ہم پر محبت اور حیات کے مقدم ہونے کا ہم اقرار کریں تو عقل سے دور نہ ہوگا کیونکہ حیات و تحلیل کرنے اور اس کی حقیقت کو صاف کرنے کے بعد اس اقتضاء اور خواہش سے زیادہ جو کہ صاحب ادراک کی محبت، عشق، اقبال اور دوسروں پر توجہ کا ماحصل ہے اور کوئی چیز نہیں نکلتی ہے لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ اقتضاء تعین علمی کے ظہور سے پہلے کسی دوسرے تعین کے ظہور اور کسی دوسری صورت کے تحقق کا موجب نہیں ہوئی تاکہ ہم کہیں کہ تعین حبی یا تعین حیاتی اس تعین سے مقدم ہے بلکہ تعین علمی کا لحاظ، حیات اور حب میں لحاظ رکھا گیا ہے چنانچہ توجہ اور اقبال کی صفت صاحب ادراک کی طرف خود اس طرف اشارہ کرتی ہے اس صورت میں صفت علم کا اشارہ فقط کشف کی حیثیت کی جانب ہوگا کیونکہ صورت مذکورہ کے ظاہر ہونے کی وجہ سے اسکی فعلیت کا اقرار

toobaa-elibrary.blogspot.com

مذکور باشد۔ آری در حیوۃ وحب فرقی باریک است کہ اشارہ بآں ضروری نمیدانم۔

آں اینکہ گاہی وصف اضافی با متصل بیکی از طرفین گیرند و از طرف دیگر منقطع شمارند اندریں صورت آں وصف از اوصاف لازمہ نہیں طرف باشد و گاہی بیکی متصل گیرند اما بالحاظ انفصال و اتصال طرف ثانی ہیچ ملحوظ نباشد۔ آنوقت ایں وصف از اوصاف متعدیہ ایں طرف بود۔ مثلاً مفہوریت بصیغہ فاعل و مفعول از اوصاف لازمہ موصوف خود باشد ہمچو نور از یک جانب بجانب دیگر منتقل شود۔ چنانکہ نور از فاعل بمفعول رود مفہوریت بصیغہ فاعل بمفعول و مفہوریت بصیغہ مفعول بفاعل سرایت نکند۔

چوں ایں قدر معلوم شد معلوم باید کرد کہ وقت ارادہ حیوۃ قطع تعلق کشف و اقتضاء معلوم بطرف ثانی ملحوظ دارند۔ و وقت ارادہ حب قطع مذکور ملحوظ دماغ نبود۔ بدیں سبب حیوۃ لازم ماند و حب و اقتضاء متعدی گردید بالجملہ حیوۃ را نظر بتعین علی است و ہر کہ بہ خرحیوۃ از علم رفتہ نظر بریں امر مندفنہ باشد کہ حیوۃ امری است ترکیبی از علم و ارادہ چنانچہ متحلس بایں اجزاء شاہد است و مرکب از بسیط متاخر باشد۔ مگر ہر یکی را اصطلاحی داده اند باقی ایں اشتہار تا خر علم از حیوۃ و از کار تاخر او در اذہان نزدادشان معنی بران باشد کہ از ضروری ہے اور حیات۔ اور حب کے اشارے کا محل وہی کیفیت ہوگی جو خواہش مذکور اور کشف کے ملنے سے حاصل ہوئی۔ ہاں حیات اور حب میں ایک باریک فرق ہے کہ اسکی طرف اشارہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

وہ اشارہ یہ ہے کہ کبھی وصف اضافی کو طرفین میں سے کسی ایک کی طرف متصل مان لیتے ہیں اور دوسری طرف سے منقطع خیال کرتے ہیں۔ اس صورت میں وہ وصف اسی طرف کے اوصاف لازمہ میں سے ہوگا اور کبھی ایک کے ساتھ متصل مانتے ہیں لیکن دوسری طرف انفصال اور اتصال کا کوئی لحاظ ملحوظ نہیں ہوتا۔ اس وقت یہ وصف اس طرف کے متعدی اوصاف میں سے ہوگا۔ مثلاً مفہوریت بصیغہ فاعل (واؤ کے زبر کے ساتھ) اور مفعول (واؤ کے زبر کے ساتھ) اپنے موصوف کے اوصاف لازمہ سے ہوتی ہے (اور) نور کی مانند ایک جانب سے دوسری جانب منتقل نہیں ہوتی جیسا کہ نور فاعل سے مفعول کی طرف جاتا ہے۔ مفہوریت فاعل کے صیغہ کیساتھ مفعول کی طرف اور مفہوریت مفعول کے صیغہ کیساتھ فاعل کی طرف سرایت نہیں کرتی۔

جب آتی بات معلوم ہوگئی تو یہ بھی معلوم کرنا چاہئے کہ حیات کے ارادہ کے وقت کشف اور کشف کے معلوم کے تقاضے کا قطع تعلق دوسری جانب ملحوظ رکھتے ہیں اور حب کے ارادے کے وقت مذکورہ قطع ملحوظ نہیں ہوتا۔ اس بنا پر حیات ضروری ہوگئی اور حب اور اقتضا متعدی ہوگئے باقی حیات کی نظر علمی تعین کی طرف ہے اور جو شخص کہ علم سے حیوۃ کو پیچھے ڈالنے کی طرف گیا اس نے اس بات پر نظر ڈالی ہوگی کہ حیات علم اور ارادہ سے مرکب ایک چیز ہے اور ارادہ جیسا کہ ان اجزا کی تعیین کا شاہد ہے اور مرکب مفرد سے پیچھے ہوتا ہے مگر ہر ایک کی ایک اصطلاح مقرر کر دی ہے۔ باقی حیات سے علم کے پیچھے ہونے کی یہ شہرت بعد علم کے تاخر کا اس کے پیچھے ہونے کے ذہنوں میں جاگزیں ہونا ان کے

toobaa-elibrary.blogspot.com

علم بمعنی مصدری مراد گیرند یا مرتبۂ فعلیت آں کہ پس از تعلق معلوم پیدا آید۔

اکنوں دیگر باید شنید کہ چوں حیوۃ را حاصل ترکیب علم و اقتضاء گرفتند و اقتضاء مذکور ہماں اقبال و توجہ بود نہ ناظر فہم را گنجائش دو اعتبار بہم رسید۔

یکی آنکہ حیثیت کشف و علم را اصل قرار گیرند و حیثیت اقبال را از لوازم و اتباع آں۔

دیگر عکس ایں اول را بشرط قطع نسبت مذکور گر حیوۃ کہ مُراد اقرب الی الحقیقت باشد و ثانی را اگر ارادہ خونیم و قطع مذکور ملحوظ نبود انسب باشد۔ چنانچہ بدیہی است۔

بالجملہ مقسط اشارہ ارادہ آں تموج و تجدد و حرکت است کہ سرمایۂ حصول صورت مذکور شد ہمیں طور احاطہ آں صورت کہ اگر تقیض تعبیر کنیم درست باشد پس از لحاظ ہماں کشف قدرت باشد و متعلق ارادہ و علم کہ حد بین بین و سطح متوسط باشد مشیت بود۔ و پیدا است کہ ایں تا ارادہ و حیوۃ فرق زمیں و آسمان است زیرا کہ در ارادہ تموج مذکور ہمیں بود و در حیوۃ علم مذکور اصل باشد چنانکہ مذکور شد و ایں جا نہ ایں را اصل گویند نہ آنرا۔ بلکہ ہر دو را مصداق مشیت گیرند۔ و چوں ارادہ و مشیت و قدرت را بہم کردہ بر علم افگنند کلام حاصل شود۔ و اگر علم و ارادہ و قدرت را بہم کردہ بر صادر اول اندازند تکوین منایاں شود۔ ہمیں طور صفات نامتناہیہ بوجود آیند۔

الغرض از ضم و انضمام یکی بدیگری چارہ نیست۔

نزدیک اس بات پر معنی یہ کہ علم سے معنی مصدری مراد لیں یا اس کی فعلیت کہ مرتبہ جو کہ معلوم کے تعلق کے بعد پیدا ہوتا ہے۔

اب دوسری بات سننی چاہئے کہ جب حیات کو علم اور اقتضا کی ترکیب کا نتیجہ مان لیا اور مذکورہ اقتضاء و بی اقبال اور توجہ کو سے یا تو صاحب فہم دیکھنے والے کو دو اعتبار کی گنجائش ہو گئی۔

ایک تو اس بات کی گنجائش کہ کشف اور علم کی حیثیت کو اصل قرار دیں اور توجہ کی حیثیت کو اسکے اوصاف اور امور تابعہ سے مانیں۔

دوسرے اس کے برعکس اول کو بشرط نسبت نہ کردہ قطع نظر کر کے اگر ہم حیات قرار دیں تو وہ حقیقت سے قریب تر ہو گا اور دوسرے کو اگر ارادہ کہیں اور نسبت مذکور کا قطع کرنا ملحوظ نہ ہو تو زیادہ مناسب ہو گا۔ جیسا کہ واضح ہے

مختصر یہ کہ ارادے کے اشارے کا محل و تموج اور تجدد اور حرکت ہے جو کہ صورت مذکورہ کے حصول کا سرمایہ ہوا۔ اسی طرح اس صورت کے اضافے کو اگر قبضے سے ہم تعبیر کریں تو درست ہو گا پس اسی کشف کے لحاظ سے قدرت ہو گی اور ارادہ اور علم کا سنگم جو کہ ان میں حد اور درمیانی سطح ہوتی ہے مشیت ہو گی اور ظاہر ہے کہ اس سے ارادے اور حیات تک زمین و آسمان کا فرق ہے۔ یوں کہ ارادے میں ذکر کیا گیا تموج اصل ہوتا ہے اور حیات میں علم مذکور اصل ہوتا ہے جیسا کہ مذکور ہوا اور اس مقام پر نہ اسکو اصل کہتے ہیں نہ اس کو بلکہ جائے اتصال کو مشیت کا مصداق مانیں گے اور جب ارادہ مشیت اور قدرت کو آپس میں ملا کر علم پر ڈالیں گے تو کلام حاصل ہو گا اور اگر علم ارادہ اور قدرت کو آپس میں ملا کر صادر اول پر ڈالیں گے تو تکوین نمایاں ہو گی۔ اسی طرح امتیاز نہ رکھنے والی صفات وجود میں آتی ہیں جائیں گی۔

الغرض ایک کو دوسرے سے ملانے اور شامل کرنے کے

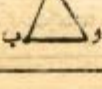
toobaa-elibrary.blogspot.com

غایت مافی الباب این ترتیب کہ فلاں صفت را اصل موصوف قرار دہند و فلاں را تابع و وصف و فلاں صفت را بر فلاں افگنند و فلاں را بر فلاں صحیح نباشد بلکہ ترتیبی دیگر بود۔ لیکن پیدا است کہ غلطی این ترتیب کہ در بادی النظر مفہوم نمی شود قادر در اصل مطلوب نیست۔

این ہمہ صفت از ہماں یک تنج پیدا شوند و صور غیر متناہیہ در احاطۂ ذات جامع الکمالات حاصل آمدند زیرا کہ چنانکہ معلوم را صور تے بدست آمد علم بمعنی مابہ العلم و مابہ الکشف و الانکشاف را نیز ہمیں صورت باشد و این بداں ماند کہ از وقوع نور آفتاب مثلاً بر الوان و اشکال صورت علوم۔ یعنی الوان و اشکال در باطن نور منتقش شود۔ فقط اگر فرقی باشد ہماں باشد کہ در ظاہر مقلوب و باطن قالب بود۔ مگر این فرق ظہور و بطون از اصل صورت نیست بلکہ از معروض اوست پس چناں کہ معلوم را دو صورت است یکی اصغر کہ ہماں تعین مرکزی است۔ دوم اکبر یعنی آں کہ بجانب لاتناہی باشد۔ ہمیں طور علم یعنی مبدأ انکشاف را بایہ دانست بلکہ علم را عین معلوم و معلوم را عین علم بایہ دید۔ باز این صورت با قیام قیود دیگر کہ موجب ظہور صفات باقیہ ضرور است بر نگ صور غیر متناہیہ جلوہ خواہد نمود۔ چہ از متناہی تماسکیب غیر متناہیہ پیدا توان شد۔ مثلاً ارباب ہندسہ را معلوم است کہ اصل ہمہ اشکال ہندسی مثلث و دائرہ مخمس و مسدس بظہور آمدند سوا چارہ نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ اس بارے میں یہ ترتیب کہ فلاں صفت کو موصوف کی حالت قرار دیں اور فلاں کو تابع کہیں اور وصف اور فلاں صفت کو فلاں پر ڈالیں اور فلاں کو فلاں پر نہیں ہوئی بلکہ ایک دوسری ترتیب ہو جائیگی لیکن ظاہر ہے کہ اس ترتیب کا غلطی ہونا کہ ظاہری نظر میں بھی جلد اصل مطلوب پر مانع نہیں ہے۔

یہ سب صفتیں اسی ایک تموج سے پیدا ہوتی ہیں اور غیر متناہی صورتیں جامع کمالات ذات کے احاطے میں حاصل ہوتی ہیں کیونکہ جیسا کہ معلوم کی ایک صورت حاصل ہوئی تو علم یعنی مابہ العلم و مابہ الکشف و الانکشاف کی بھی یہی صورت ہوئی اور یہ اسکی مانند ہے کہ مثال کے طور پر آفتاب کا نور صورت معلومہ کے اشکال اور الوان پر واقع ہونے سے ہوتی ہے میرا مطلب ہے کہ الوان اور اشکال نور کے باطن میں نقش پذیر ہو جاتے ہیں۔ صرف اگر فرق ہے تو اتنا ہے کہ ظاہر میں مقلوب اور باطن قالب ہوتا ہے مگر یہ ظہور اور بطون کا فرق جعلی صورت سے نہیں ہے بلکہ اس کے معروض سے ہے پس جیسا کہ معلوم کی دو صورتیں ہیں ایک اصغر کہ وہی مرکزی تعین ہے دوسرا اکبر یعنی جو لاتناہی کی جانب ہے اسی طرح علم و مبدأ انکشاف کے معنی میں ہے جاننا چاہیے بلکہ علم کو بالکل معلوم اور معلوم کو بعینہ علم سمجھنا چاہیے پھر یہ صورت دوسری قیدوں کو ملا کر جو باقی رہنے والی صفات کے ظہور کی وجہ سے ضروری ہے کہ وہ غیر متناہیہ رنگوں کے رنگ میں جلوہ دکھائیگی کیونکہ متناہی سے غیر متناہی ترکیبیں پیدا ہو سکتی ہیں مثلاً علم ہندسہ کو معلوم ہے کہ تمام ہندسی اشکال کی اصل مثلث اور دائرہ ہے پھر مثلث کو مثلث کے انضمام

لہ علم ہندسہ کی رو سے مثلث وہ شکل ہے جو تین مستقیم خطوط گھیرتی ہو جیسے



اس کو انگریزی میں Triangle کہا جاتا ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

وایں اختلاف ظہور نوبت بلاتناہی کشیدہ چنانچہ ظاہر است۔ پس ایں ہمہ صور متعاقبۃ الظہور غیر متناہیہ کہ بنوعی ازاں در اوراق لاحقہ اشارہ خواہم کرد انشاء اللہ تصورات جناب باری عز اسمہ باید دانست۔ و نسب واقعہ فیما بین ایں تصورات را کہ تحقق آں ایجابی است چہ بعد تحقق شیئین تحقق نسبتی از نسب اربعہ مشہورہ ہم خیر آں ضروری است چنانچہ بدیہی است تصدیق جناب باری عز اسمہ باید فہمیدہ اندریں صورت ایں لاتناہی باوجود وحدت تحو لاتناہی کسور واحد باشد کہ اشارہ بآں بانصباق امراتب مسلسلہ اعداد گذشت۔

چوں نوبت بایں جا رسید مناسب آنست کہ کیفیتی کہ منتاب عقام است اشارہ کردہ پیشتر روم۔ آں ایں است کہ ذات مجرد در صفات سیر بسمات تموذ و تقدد و تکرر من اطراف الی اطراف و انقباض پدید آید و بایں انقباض عرفین انبساط طرفین و انعکاس یک طرف در طرف ثانی لازم آید

کے ساتھ، مربع[1] اور مستطیل[2]، منحرف[3] اور معین[4] وغیرہ شکلیں پیدا ہوگئیں اور مثلث اور دائرے کے انضمام کے ساتھ مخروط اور مدحرج ظہور میں آئے اور اس ظہور کے اختلاف نے لاتناہی کی طرف نوبت پہنچائی۔ چنانچہ ظاہر ہے پس یہ تمام غیر متناہیہ ایک کے بعد دوسری ظاہر ہونے والی صورتیں کہ ان میں سے ایک نوع کی طرف آئندہ اوراق میں میں اشارہ کروں گا انشاء اللہ تعالیٰ جناب باری عز اسمہ کے تصورات جاننے چاہئیں اور ان تصورات کے درمیان واقع ہونے والی نسبتوں کو کہ ان کا تحقق ایجابی ہے کیونکہ دو چیزوں کے تحقق کے بعد چاروں مشہور نسبتوں اور ان کے سوا نسبتوں میں سے کسی نسبت کا ہونا ضروری ہے چنانچہ واضح ہے جناب باری عز اسمہ کی تصدیقات سمجھنا چاہئے۔ اس سمت میں وحدت کے باوجود یہ لاتناہی عدد واحد کی کسور کے غیر متناہی ہونے کی مانند ہوگی کہ اسکی طرف اعداد کے سلسلے کے مرتبوں کیساتھ سبق ہونے کا اشارہ گذر چکا ہے۔

جب نوبت یہاں تک پہنچی تو مناسب یہ ہے کہ ایک بات کی طرف جو کہ مقام کے مناسب ہے اشارہ کرکے آگے روانہ ہوجاؤں وہ یہ ہے کہ ذات تجرد کی مانند صفات میں بھی وہی توجہ و تجدد اور تکرر ایک طرف دوسری طرف اور سمٹاؤ ظاہر ہوجائیگا اور دونوں طرف کے اس سمٹاؤ اور دونوں طرف انبساط میں ایک طرف کا انعکاس دوسری طرف

---

[1] مربع وہ شکل ہے جس کے تمام اضلاع اور زاویے برابر ہوں، جیسے □ اسکو انگریزی میں Square کہا جاتا ہے۔ مترجم

[2] مستطیل۔ وہ شکل متوازی الاضلاع کی کسوفی ہے جس کا ایک زاویہ قائمہ ہو۔ جیسے ▭ اسکو انگریزی میں Rectangle کہتے ہیں۔ مترجم

[3] منحرف ہے یا ذوذ ذقہ دو چوکور شکل ہے جس کے دو اضلاع متوازی ہوں جیسے ⏢ الف دال ہ و باء متوازی ہیں اسکو انگریزی میں Trapezium کہا جاتا ہے۔ مترجم

[4] معین وہ شکل ہے جو متوازی الاضلاع ہو جس کے وہ اضلاع متصل برابر ہوں لیکن اس کے زاویے قائمہ نہ ہوں جیسے ◇ اس کو انگریزی میں Rhombus کہتے ہیں مترجم۔ دت قس۔ اگر کوئی شکل مستوی پانچ اضلاع سے گھری ہوئی ہو تو اس کو قس کہا جاتا ہے جیسے ⬠ اور اگر چھ اضلاع سے گھری ہوئی ہو تو اس کو سدس کہا جاتا ہے جیسے ⬡ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

وصادرات غیر متناہی حسب لاتتناہی صفات ظہور کنند و تجلیات بی پایاں در اوساط صادرات بطرز تجلی اعظم مذکور منمایاں شوند۔ ازیں میاں صادر اول اعنی وجود منبسط سرمایہ وجود ممکنات بود وصادرات دیگر سرمایہ صفات ممکنات باشند و در ہر نوبت بوجہ آنکہ از انقباض ہماں انبساط زاید دریں تحرک و تموج بمجو آب حوض کہ از جائی خود نرود مصداق الآن کما کان وہم مصداق

ھوالاول ھوالآخر ھو الظاھر ھوالباطن

باشد۔ واز آں جا کہ ایں اعتبارات غیر محدودہ و اشکال غیر متناہیہ ہمہ مندرج در یک ذات باہرات اند۔ پہ از تموج و تحرک مذکور زادہ اند کہ ذات را در موجودات او تعالیٰ حاصل است چنانچہ عرض کردہ شد۔ اگر ذات را بنسبت ہمہ ایں اشکال واعتبارات ونسب و اضافات محیط گوئیم عین حق وصواب باشد۔ و چوں ایں اشکال عین حقائق ممکنہ اند چنانکہ دانستی وانشاء اللہ زیادہ ترخواہی دانست۔ اگر ذات گرامی را محیط بنسبت ہمہ کائنات گوئیم درست بود۔ لیکن ازاں جا کہ در تعین صفات باہم فرق تقدم و تاخر ذاتی است۔ ہر کہ از کائنات بر صورت صفت اقدم بود در علم مقدم بود اما در وجود خارج اعنی وقت انعکاس در صادر اول بمقتضاء انعکاس موخر آید۔ چنانچہ از مشاہدہ حال عکس صورت شخص قائم بر لب چاہ ہویدا است۔ و نظر بریں در

نحن الآخرون السابقون

قطع نظر از تاخر ذہنی و تقدم، اخروی بتقدم علمی و تاخر خارجی ہم تاخر و سبقت را راست می تواند کرد۔

اعتراض | باقی ماند اینکہ اندریں صورت صفات را

میں لازم آئیگا۔ اور غیر متناہی صادرات، غیر متناہی صفات کے موافق ظاہر ہونگی اور بے انتہا تجلیات صادرات کے درمیان میں مذکور تجلی اعظم کی طرز میں نمایاں ہونگی۔ اسی درمیان میں سے صادر اول یعنی وجود منبسط ممکنات کے وجود کا سرمایہ ہوگا اور دوسرے صادرات ممکنات کے صفات کا سرمایہ ہونگے اور ہر مرتبہ میں اس وجہ سے کہ انقباض سے وہی انبساط پیدا ہوگا اس تحرک اور تموج میں حوض کے پانی کی مانند کہ اپنی جگہ سے نہیں ٹلتا ہے۔ "اب بھی ویسا ہی جیسا کہ تھا" کا مصداق اور

وہی اول وہی آخر، وہی ظاہر اور وہی باطن

کا مصداق ہوگا اور چونکہ یہ غیر محدود اعتبارات اور نہ ختم ہونے والی شکلیں تمام کی تمام ایک برکتوں والی ذات میں مندرج ہیں کیونکہ مذکورہ تحرک اور تموج سے پیدا ہوئی ہیں کہ ذات کو اس بلند خدا کی ذات میں حاصل ہیں۔ جیسا کہ عرض کیا گیا۔ اگر ذات کو ان تمام شکلوں اور اعتبارات اور نسبتوں اور اضافتوں کی نسبت ہم محیط مانیں تو بالکل درست اور حق ہوگا۔ اور چونکہ یہ شکلیں بعینہ حقائق ممکنہ ہیں جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے اور انشاء اللہ اس سے بھی زیادہ جان لوگے۔ اگر ذات گرامی کو تمام کائنات کی نسبت محیط کہیں تو درست ہوگا۔ لیکن چونکہ صفات کے تعین میں آپس میں ذاتی تقدم اور تاخر کا فرق ہے جو بھی کائنات میں سے صفت کی صورت پر جو پہلے ہوگا وہ علم میں بھی پہلے ہوگا لیکن وجود خارج میں یعنی صادر اول میں انعکاس کے وقت انعکاس کے منشا کے موافق موخر آئے گا جیسا کہ کنوئیں کے کنارے پر کھڑے ہونے والے شخص کی صورت کے عکس کے حال کو مشاہدہ کرنے سے ظاہر ہے۔ پس نظر کرتے ہوئے کہ

ہم آخر میں آنے والے سابقین ہیں

دنیوی تاخر اور اخروی تقدم سے قطع نظر علمی تقدم اور خارجی تاخر کے ساتھ تاخر اور سبقت کو ٹھیک کر سکتے ہیں۔

اعتراض | باقی رہی یہ بات کہ اس صورت میں صفات کو اعتبار

toobaa-elibrary.blogspot.com

تحقق وثبوت اعتباری باشد مگر بدلی نمی نشیند کہ صفات اعتباریات باشند و بایں سبب در خارج موجود نبوند وجود آنہا فقط وجود ذہنی بود

جواب جوابش ایں است کہ اعتبار را بقدر معتبر اعتبار باشد و مواقع منشا انتزاع تحقق بود، چوں عوام از اعتباریت صفات اعتبار خویش و انتزاعیت آنہا انتزاعیت ایں مواطن نے گیرند ایں وہم بیان نمی آید و از راہ نمی رباید۔ چوں ہنوز اندفاع شبہ بطور وضح نشدہ باشد یک یک مثال برا ظہار تفاوت اعتبار و تشکیک انتزاع پیش مے کنم۔

اگر شخص بغایت ذلیل و کمینہ دربار شاہی و کارخانہ سلطنت را بخواب بیند و بنگرد کہ از غلام و خدام تا وزراو عالی مقام پیش بادشاہ مقامات خود باندازی و نیازی کہ باید استادہ و نشستہ اند و حسب مقتضاء حال با کار و بکار اند و ہمچنیں از رعایا و سلطانی تا ملازماں و از چوکیدار و چپراسی و کنسٹبل تا نوابان و حکام اضلاع متفرقہ در کار خود مشغول۔

حاصل ایں خواب ایں باشد کہ ہر یکے بمنصب خویش و دیگراں ملحوظ دارد۔ بادشاہ منصب خویش و حاضران دربار را ملحوظ داشتہ ہا رے فرماید و اوشاں منصب خویش و بادشاہ را رعایت کردہ باشغال امری پردازند ہمچنیں دیگر قیاس کن پس ایں اعتبار اوشاں را ببیں کہ چہ قدر از اعتبار و لحاظ بیننده خواب فروتر است چہ ایں ہمہ تماشاء خواب خیالی از خیالات اوست و انتزاعی از انتزاعات او۔

ثبوت اور تحقق حاصل ہوگا لیکن یہ بات دل کو نہیں لگتی کہ صفات اعتباری ہوں۔ اور اس سبب سے خارج میں موجود نہ ہوں اور ان کا وجود فقط ذہنی وجود ہو۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ اعتبار کا اعتبار کرنے والے کے مرتبے کے مطابق اعتبار ہوتا ہے اور انتزاع کے منشا کے مواقع تحقق ہوتا ہے۔ جب عوام صفات کے معتبر ہونے سے اپنا اعتبار اور ان کے انتزاع سے ان مواقع کا انتزاع لیتے ہیں تو یہ وہم درمیان میں آتا ہے اور راستے سے ہٹا دیتا ہے۔ چونکہ ابھی شبہ کا ازالہ واضح طور پر نہیں ہوا ہوگا اس لئے ایک اور مثال اعتبار کے فرق کو ظاہر کرنے اور انتزاع کی تشکیک کیلئے پیش کرتا ہوں۔

اگر کوئی بہت زیادہ ذلیل اور کمینہ آدمی بادشاہی دربار اور کارخانۂ سلطنت کو خواب میں دیکھے اور دیکھے کہ غلام اور نوکروں سے لیکر عالی مقام وزراء تک بادشاہ کے سامنے اپنی اپنی جگہوں پر ایک خاص انداز اور نیازمندی کے ساتھ جیسی کہ چاہئے کھڑے اور بیٹھے ہوئے ہیں اور مقتضائے حال کے مطابق کام میں اور بغیر کام کئے ہیں اور اسی طرح کسی بادشاہ کی رعایا میں سے ملازموں تک اور چوکیدار سے چپراسی تک اور کانسٹیبل سے نوابوں تک اور متفرق ضلعوں کے حکام اپنے اپنے کام میں مشغول ہیں۔

اس خواب کا حاصل یہ ہوگا کہ ہر ایک اپنے اور دوسرے کے مرتبے کا لحاظ رکھے۔ بادشاہ اپنے مرتبے کا اور دربار کے حاضرین کے مرتبے کا لحاظ کرکے کام کا حکم دیتا ہے اور وہ لوگ اپنے منصب اور بادشاہ کے منصب کی رعایت کرکے حکم بجا لانے میں مشغول ہوتے ہیں اور اسی طرح دوسری باتوں کو قیاس کرے پس اس کے اس اعتبار کو دیکھو کہ خواب دیکھنے والے کے لحاظ اور اعتبار سے نیچے ہے کیونکہ یہ سارا خواب کا تماشا اس کے خیالات میں سے ایک خیال کا ہے اور اس کے متعدد انتزاعات میں سے ایک انتزاع کا۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

وآں کس اگرچہ ذلیل تر از ہمہ ابناء روزگار است
مگر با ایں ہمہ بادشاہ خواب ہم پیش قوت وجودش اعتبار
را نشاید نظر بریں اعتبار آں بادشاہ دیگراں بچہ مرتبہ
از اعتبار ش فرو تر افتادہ باشد۔

بچنیں گوئیم تماشا کسی از آنیاں فرض کنیم، در
خواب بینہ آنرا اناں ہم در تحقق و وجود ضعیف تر باید
فہمید وَھٰلُمَّ جَرًّا

ایں مثال تفاوت اعتبار و انتزاع با عتبار منتزع
منہ انتزاع کنندہ بود۔ مگر ہمیں را مثال تفاوت انتزاعیات
بتفاوت مناشی انتزاع باید فہمید۔ چہ منشا انتزاع
ایں خواب از انتزاعیات مبنا خواب است۔ مگر با ایں ہمہ
مثال تفاوت انتزاع تفاوت مناشی انتزاع جدا
ہم باید شنید۔

جسم منشاء انتزاع سطح و سطح منشاء انتزاع خط
و خط منشاء انتزاع نقطہ و نقطہ منشاء اوضاع
مختلفہ و اوضاع مختلفہ منشاء انتزاع حسن و قبح
و حسن و قبح آں منشاء انتزاع شدت و ضعف و
زیادتی و کمی از حسن و قبح و دیگر اوضاع باشد
وَھٰلُمَّ جَرًّا۔

وظاہر است کہ ہر منشاء انتزاع لاحق از منشاء
انتزاع سابق اضعف است و بایں سبب انتزاعیات
علی الترتیب شدید و اضعف اند۔ نظر بریں اگر گوئیم کہ وجود
و تحقق صفات باری جل مجدہ از وجود ماو شما
ہمچناں قوی و شدید است کہ منتزعان مثال اول
از انتزاعیات آں و مناشی مثال اول و ثانی از انتزاعیات
آنہا بجا است۔

اور یہ شخص گرچہ تمام زمانہ والوں سے زیادہ ذلیل ہے مگر
اس کے باوجود خواب میں نظر آنے والا بادشاہ اس کے وجود کی
قوت کے سامنے اعتبار کے لائق نہیں۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے اس
بادشاہ کا خواب اور دوسرے لوگوں کا اعتبار اس ذلیل آدمی کے اعتبار
سے کس قدر نیچے گر گیا ہوگا۔

اسی طرح اگر یہی تماشا ان میں سے کوئی شخص اگر ہم فرض
کرلیں خواب میں دیکھے اس کو اس سے بھی تحقق اور وجود میں زیادہ ضعیف
سمجھنا چاہئے۔ اور اسی طرح کھینچتے چلے جاؤ۔

یا اعتبار اور انتزاع کے فرق کی مثال منتزع یعنی انتزع
کنندہ کے اعتبار سے ہوگی لیکن اسی کو انتزاعیات کے تفاوت کی مثل
انتزاع کے مناشی کے فرق کے ساتھ سمجھنی چاہئے کیونکہ اس خواب کے
انتزاع کے مناشی خواب کے دیکھنے والے کے انتزاعیات ہیں
مگر ان باتوں کے باوجود انتزاع کے فرق کی مثال انتزاع کے مناشی کے
فرق سے جدا سمجھنی چاہئے۔

جسم منشاء کے انتزاع کا منشا اور سطح خط کے انتزاع کا
منشا اور خط نقطے کے انتزاع کا منشا اور نقطہ مختلف اوضاع
کا منشا اور اوضاع مختلفہ حسن و قبح کے انتزاع کا منشا اور اس
کا حسن و قبح شدت و ضعف زیادتی اور کمی دوسرے اوضاع
اور حسن و قبح سے ہوتا ہے اور اسی طرح سے سلسلہ کو کھینچتے
چلے جائیے۔

اور ظاہر ہے کہ انتزاع لاحق کا ہر منشاء انتزاع
سابق کے منشا سے زیادہ ضعیف ہے اور اسی سبب سے انتزاعیات
بالترتیب شدید تر اور ضعیف تر ہوتے ہیں۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے
اگر ہم کہیں کہ باری تعالیٰ جل مجدہ کی صفات کا تحقق اور وجود ہمارے
اور تمہارے وجود سے اسی طرح قوی اور شدید ہے جیسا کہ مثال اول
کے منتزعین نے اپنے انتزاعیات سے اور پہلی اور دوسری مثال
کے مناشی اپنے انتزاعیات سے قوی تر ہے۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

منشاء انتزاع صفات ہم ذات او تعالیٰ و تقدس است و منتزع و اعتبار کنندہ ہم ہماں۔ مارا ہیچو تصور خواب کس دیگر جز تصور آں میسر نیست۔ نہ آنکہ ماخود منتزع و منشا انتزاع آں ہستیم بلکہ صفات خداوندی منشا انتزاع ما است وجود او بہر وجود ما و صفات او تعالیٰ بہر صفات ما۔ چوں تفصیل ایں اجمال خواستگار عرض تحقیقی است مختصر آں را نیز عرض کردن لازم آمد۔ آں اینست کہ

امکان خاص برزخی است مابین وجوب و امتناع زیرا کہ مابین وجود و عدم عائق دیگر نیست۔ چہ از وجود و عدم قضیہ منفصلہ حقیقیہ[1] صورت انعقاد یابد پس آنچہ ظاہر است و پیدا است کہ وجود ما وجوب لازم کس نیندانند کہ

الوجود وجود و موجود

قضیہ ضروریہ باشد[2] حمل او حمل اولی است۔ در موضوع و محمول گنجائش دخول حد اوسط نیست تا تکرر حمل موجب اشتباہ شود ہمچنیں

الوجود عدم یا معدوم

گفتن قول باجتماع النقیضین و اجتماع الضدین و اقرار بعروض یک ضد بر ضد آخر باشد ہمیں طور در

العدم عدام یا معدوم

و در

العدم وجود یا موجود

خیال باید فرمود۔ ہمچنیں

صفات کے انتزاع کا منشا بھی اس اللہ تعالیٰ و تقدس کی ذات ہے اور منتزع اور اعتبار کرنے والا بھی وہی ہے ہم کو تو کسی دوسرے شخص کے خواب کے تصور کی مانند اس کا تصور میسر نہیں ہے۔ نہ یہ کہ ہم منتزع ہے ماخوذ اور اس کے انتزاع کا منشا ہیں بلکہ خداوندی صفات ہمارے انتزاع کا منشا ہیں۔ اس کا وجود ہمارے وجود کیلئے، اور اس خدا تعالیٰ کی صفت ہمارے صفات کیلئے ہیں چونکہ اس اجمال کی تفصیل تحقیقی بیان کی طالب تھا اس لئے اس کو مختصر طور پر عرض کر دینا ضروری ہوا وہ یہ ہے کہ

امکان خاص وجوب اور امتناع کے درمیان ایک واسطہ ہے کیونکہ بہت و نیست کے درمیان کوئی دوسرا اصل نہیں ہے کیونکہ وجود و عدم سے قضیہ[1] حقیقیہ وجود پاتا ہے چنانچہ ظاہر ہے اور ظاہر ہے کہ وجود کو واجب ہونا لازم ہے کون نہیں جانتا ہے کہ

وجود وجود ہے اور موجود

یہ قضیہ[2] ضروریہ ہے اور اس کا حمل حمل اولیٰ ہے موضوع و محمول میں حد اوسط کے داخل ہونے کی گنجائش نہیں ہے تاکہ حمل کا مکرر ہونا شبہ کا موجب ہو اور اسی طرح

الوجود عدم یا معدوم

کہنا دو متضاد چیزوں کا اجتماع اور ایک ضد کا دوسری ضد پر عارض ہونے کا اقرار ہوگا۔ اسی طرح

العدم عدام یا معدوم

میں اور

العدم وجود یا موجود

میں خیال فرمانا چاہئے اور اسی طرح

---

[1] قضیہ منفصلہ حقیقیہ وہ قضیہ ہے جو مقدم اور تالی کے درمیان انفصال کلی کا حکم ہو تا ہے نہ دونوں جمع ہو سکتے اور نہ دونوں جدا ہو سکتے ہیں جیسے ھذا الشئی اما موجود او معدوم۔ مترجم

[2] قضیہ ضروریہ وہ قضیہ ہے جس میں محمول کا حکم موضوع پر ضروری ہو جیسے الانسان حیوان ناطق۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

الوجود لیس بعدم اولیس بمعدوم
بالضرورۃ یا
العدم لیس بوجود یا موجود

بالضرورت الذاتی نزد ہمہ مسلم۔ نظر بریں امکان حد فاصل بین الوجود والعدم و ممکن حد حائل مابین موجود و معدوم بود و بدیں سبب از ہر دو طرف فیضی بخود کشیدہ باشد۔ چنانچہ مرکب بودن ممکنہ خاصہ از قضیتین مختلفتین بالایجاب والسلب اشارہ بہمیں است و ازیں جا است کہ من وجہ موجود امن وجہ معدوم بود۔

مثلاً اگر بکار است بر نور زمین و سایہ کہ متصل او بود بکیار نظر بگذارد۔ آں خط فاصل کہ در نور و ظلمت سایہ حاصل است بہر دو طرف رود و اگر بجانب نور گیری منور است و اگر بجانب سایہ بینی مظلم بود۔ اکنوں قدری سخن دراز نے کنم وئے گویم کہ

در ہر دائرہ و مثلث و مربع وغیرہا ہمیں تماشا است چہ خطوط اشکال ہمہ داخل رو دارند و ہم خارج۔ خط مستدیر دائرہ چنانکہ بسطح داخل قائم است ہمچناں بسطح خارج۔ وازیں سبب نے تواں گفت کہ ایں خط بسطح داخل و عدم آں ارتباط دارد۔ وحد فاصل درمیان وجود آں و عدم آں است۔ وہمچنیں بسطح خارج و عدم آں۔ زیرا کہ وجود سطح داخل تا ہمیں خط مستدیر است۔ نہ خارج آں۔ وچوں در خارج و داخل بایں نفی عدم مقابل آں لازم آمد اگر وجود مطلق سطح در ہر دو جا بود حرجی نیست۔

نظر بریں حدود اشکال کہ بر صادر اول و دیگر صادرات مفروض باشند مابین وجود داخل و عدم آں حائل باشند

الوجود لیس بعدم اولیس بمعدوم
ضرورت ذاتی کے ساتھ یا
العدم لیس بوجود یا موجود

ضرورت ذاتی کے ساتھ سب کے نزدیک مسلم ہے اس پر فقط رکھتے ہوئے وجود اور عدم کے درمیان حد فاصل امکان ہوگا اور موجود اور معدوم کے درمیان ممکن حد حائل ہوگی۔ اور اسی سبب سے ممکن دونوں طرف سے ایک فیض اپنی طرف کھینچتا ہوگا

چنانچہ ممکنہ خاصہ کا دو مختلف تحفیوں موجبہ اور سالبہ سے مرکب ہونا اسی کی طرف اشارہ ہے اور یہیں سے پتہ چلتا ہے کہ ممکن خاص ایک وجہ سے موجود اور ایک وجہ سے معدوم ہوتا ہے۔

اگر اسکی مثال درکار ہے تو زمین کے نور اور سائے پر جھکی اس نور سے جا ملتا ہوتا ہے نظر ڈالئے۔ وہ فاصلہ پیدا کرنیوالا خط جو کہ نور اور سائے کی تاریکی کے درمیان حائل ہے دونوں طرف رخ رکھتا ہے اگر نور کی جانب پر نظر رکھو تو وہ روشن ہے اور اگر سائے کی جانب کو رکھو تاریک ہوتا ہے۔ اب قصے بات کو طول دینا بیجا جانا اتنا کہتا ہوں کہ

ہر دائرے اور مثلث اور مربع وغیرہا میں یہی تماشا ہے کیونکہ شکلوں کی لائنیں اندر کی طرف بھی رُخ رکھتی ہیں اور باہر کی طرف بھی۔ دائرے کا گویا خط جیسا کہ اندر کی سطح کے ساتھ قائم ہے اسی طرح خارج کی سطح کے ساتھ۔ اور اسی سبب سے کہ سکتے ہیں کہ یہ خط اندر اور باہر کی سطح کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اور اسکے وجود اور عدم کے درمیان حد فاصل ہے۔ اور اسی طرح باہر اور اندر کی سطح کے ساتھ زر بار رکھتا ہے کیوں کہ اندر کی سطح کا وجود اسی گول خط تک ہے نہ کہ اس کے باہر اور جب خارج اور داخل میں اس نفی کے ساتھ عدم اسکے مقابل میں لازم آیا تو اگر سطح کا مطلق وجود دونوں جگہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

اس پر نظر رکھتے ہوئے جو حدود اور شکلیں صادر اول اور دوسرے صادرات پر فرض کی گئی ہیں وہ وجود داخل اور

toobaa-elibrary.blogspot.com

وہمیں است حقائق ممکنات ذوات آنہا اشکال صادر اول است وصفات آنہا اشکال دیگر صادرات دوجہ ہماں است کہ ممکن نہ وجود محض است ورنہ واجب بودی و نہ عدم خالص است ورنہ ممتنع گردیدی بلکہ برزخی است بین بین اگر موصوف الخ ذات است شکلی از اشکال موصوف آں موطن الخ بعد اول بود و اگر صفت است شکلی از اشکال دیگر صادرات کہ صفات او باشند و پس انگاں بزار عارض شوند۔

بالجملہ انتقاش صور صفات بر ذات و در ذات علی الترتیب بود و انتقاش صور ممکنات بر صفات الخ جملہ صادرات اول باشد یا دیگر و بایں ہمہ صور صفات وصور ممکنات چناں باہم مطابق یک دیگر باشند کہ نقشہ مکانی بر سطح دیوارے ازاں مکان نقش کنند۔

چوں ازیں ہمہ فارغ شدیم از کیفیت حدوث آں اشکال در موطن امکان الخ صادرات کہ کیفیت موطن بودن آں بہر ممکنات ہمی دم عرض کردہ شد و وجہ قدم آں دراں مواطن الخ در صفت العلم وصفات دیگر نیز قدمی عرض باید کرد می باید شنید۔ اگر اشکال چند گرد اگرد چاک کوزہ گر چسپیدہ چاک را بگردانند و یک طرف آئینہ نصب کنند باایں ہمہ گردش اشکال چسپیدہ بہ نسبت چاک بیک حال قائم و دائم باشند اما در آئینہ عکوس آنہا حرکت کناں از یک طرف آمدہ بطرف ثانی رود و پس از ساعتی ہمچو عدم سابق عدمی دیگر لاحق شود۔

الغرض آئینہ چوں بجائی خود است و چاک متحرک اوضاع آں اشکال ہر دم بنسبت آئینہ متبدل مانند اس کے عدم کے درمیان حائل ہونگی اور یہی تکثرات کے حقائق ہیں۔ انکی ذاتیں صادر اول کی شکلیں ہیں اور انکی صفات دوسری صادرات کی شکلیں اور وجہ وہی ہے کہ ممکن نہ وجود محض ہے ورنہ واجب ہوتا اور نہ خالص عدم ہے ورنہ ممتنع ہوتا بلکہ درمیانی مقام ہے بین بین۔ اگر موصوف یعنی ذات ہے تو اس مقام کے موصوف یعنی صادر اول کی شکلوں میں سے کوئی شکل ہوگی۔ اور اگر صفت ہے تو وہ دوسرے صادرات جو کہ اس کی صفات ہیں ان کے بعد اس پر عارض ہیں انکی شکلوں میں سے کوئی شکل ہوگی

بالجملہ ذات پر اور ذات میں صفات کی صورتوں کا منقش ہونا بالترتیب ہوگا۔ اور صفات پر ممکنات کی صورتوں کا نقش اختیار کرنا یعنی تمام صادرات کا خواہ اول ہو یا دوسرا اور تمام کے باوجود صفات کی صورتیں اور ممکنات کی صورتیں اس طرح سے ایک دوسرے کے مطابق ہونگی جیسا کہ کسی مکان کا نقشہ دیوار کی سطح پر اس مکان سے کھینچیں۔

جب ہم ان سب باتوں سے فارغ ہوگئے تو پھر ان شکلوں کے امکان کے درجے میں حادث ہونے کی کیفیت کے متعلق یعنی وہ صادرات کہ ممکنات کے لئے اس کے موطن ہونے کی کیفیت ابھی عرض کی گئی اور ان صادرات یعنی صفت علم اور دیگر صفات میں بھی کچھ عرض کرنا چاہئے۔ سنیئے۔ اگر چند شکلیں کمہار کے چاک کے چاروں طرف چپکا کر چاک کو گھمائیں اور ایک طرف آئینہ نصب کردیں تو اس گردش کے باوجود چسپاں کی ہوئی شکلیں چاک کی بنسبت ایک حالت پر قائم اور دائم رہیں گی لیکن آئینہ میں ان کے عکس ایک طرف سے آکر دوسری طرف حرکت کرتے ہوئے جائیں گے اور ایک ساعت کے بعد عدم سابق کی طرح دوسرا عدم لاحق ہو جائے گا۔

غرض یہ ہے کہ آئینہ چونکہ اپنے مقام پر ہے اور چاک حرکت میں ہے تو ان شکلوں کی وہ صورتیں آئینے کی بنسبت ہر دم نہایتی

toobaa-elibrary.blogspot.com

واز ہمیں تبدل عدم سابق و لاحق و حدوث زمانی و تجدد در ذات آنہا پدید آید۔ اما باعتبار چاک بیک وضع و یک حال مانند، ہمچنیں اگر چاک ساکن باشد و آئینہ گرداگرد متحرک شود یا ہر دو متحرک باشند مگر در جہت مخالف یک دیگر تا ہم ہمیں حدوث و قدم لازم است و مے تواں گفت کہ بہر انتقاش صور در آئینہ زمانہ ایست بہر ہر صورت زمانہ جدا، ہمچنیں مے تواں گفت کہ بہر ہر زمانہ صورتی و نقشی جدا است۔ گمانہیں ظہور ذات را باہمہ نقوش برونی و درونی کہ از یک توجہ بظہور آمدند ہمچو چاک، گرداں باید فہمید و ایں صادر اول را کہ بوجہ نسبتی و اعتباریت بمقابلہ او حکم سطح در پیش جسم دارد بمثابہ آئینہ باید دید و باز ایں وجہ کہ علاوہ فرق منشیات و انتزاعیت و ظہور و بطون و لوازم ایں ہا صادر اول تمثال جملہ شیون ذات است، توجہ مذکور نیز ہر او ثابت باید فرمود مگر تحرک و تجدد در ہر چیز پس از تحقق و وجود آں باشد و ایں جا وجود و تحقق خود از آثار تجدد و توجہ ذاتی است چنانچہ گذشت۔

نظر ایں توجہ صادر اول و تحرک آں برعکس توجہ اول یعنی توجہ ذاتی بود و بوجہ آنکہ حجابی میان نیست انطباع صور ثابتہ فی الذات بتدریج و تجدد لازم آید و اقرار تجدد امثال ضرور افتد۔ چہ در حرکت تجدد امثال ذاتی است۔ یعنی افراد متماثلہ حرکت توسطی علی سبیل البدلیۃ آیند و بدیں سبب در ہر آن جدا گانہ فردی از افراد مقولہ کہ حرکت در و باشد بر متحرک عارض شود گرچہ بہ تشابہ افراد اتصال حرکت قطعی از دست نرود

رہیں گی اور اسی تبدیلی سے سابق اور لاحق عدم کی تبدیلی اور زمانہ کا حادث ہونا اور انکی ذات میں نیا پن ظاہر ہوگا لیکن چاک کے اعتبار سے ایک ہی وضع اور ایک ہی حال میں وہ شکلیں رہیں گی۔ اسی طرح اگر چاک ساکن ہو اور آئینہ چاروں طرف متحرک ہو یا دونوں یعنی چاک اور آئینہ متحرک ہوں مگر ایک دوسرے کی مخالف جہت میں تاہم یہی حادث ہونا اور قدیم ہونا لازم ہے اور کہہ سکتے ہیں کہ آئینہ میں صورتوں کے نقش انتظام کے ساتھ ایک وقت ہے اور ہر صورت کیلئے جدا جدا زمانہ ہے اور اسی طرح کہہ سکتے ہیں کہ ہر زمانے کیلئے ایک صورت اور نقش جدا جدا ہے۔ مگر اسی طریقے سے ذات کو تمام باہر اور اندر کے نقوش کے ساتھ کہ ایک ہی توجہ سے ظہور میں آئے ہیں گھومنے والے چاک کی مانند سمجھنا چاہئے اور اس صادر اول کو انتزاع میں آنے کی وجہ سے اس کے مقابلے میں جسم کے سامنے سطح کا حکم رکھتا ہے آئینہ کے مرتبہ میں رکھنا چاہئے اور پھر اس وجہ سے کہ منشاؤں اور انتزاعیات اور ان کے لوازم اور بطون اور ظہور کے فرق کے علاوہ صادر اول ذات کی تمام شانوں کے جامع شامل ہے، توجہ مذکور بھی اس کے لئے ثابت کرنا چاہئے مگر ہر چیز میں حرکت اور نیا ہونا اس کے وجود اور تحقق کے بعد ہوتا ہے اور اس بنا پر وجود و تحقق ذاتی توجہ اور تجدد کے آثار سے ہے جیسا کہ گذرا۔

اس پر نظر رکھتے ہوئے صادر اول کا توجہ اور اس کا حرکت میں آنا توجہ اول یعنی توجہ ذاتی کے برعکس ہوگا اور اس وجہ سے کہ درمیان میں کوئی حجاب نہیں ہے ذات کے اندر ثابت شدہ صورتوں کا منعکس ہونا بتدریج اور تجدد کے ساتھ لازم آئے گا اور تجدد امثال کا اقرار ضروری طور پر کرنا پڑے گا کیوں کہ حرکت میں تجدد امثال ذاتی ہے یعنی حرکت توسطی کے باہم مماثل افراد یکے بعد دیگرے آتے ہیں اور اس سبب سے کہ ہر آن میں جس حصے میں حرکت ہوگی اس کے افراد میں سے کوئی نہ کوئی فرد جدا گانہ متحرک پر عارض

toobaa-elibrary.blogspot.com

پس نظر بریں کہ متحرک عکوس نقوش بالائی باشند و صادر اول متحرک فیہ یعنی متقوم حرکت آں عکس را بوجہ حرکت ہر دم وجودی جدا عارض شود و باز مسلوب شود تا آنکہ آں تقابل کہ سرمایہ انعکاس شدہ بود از میان برخیزد و ظاہر است کہ مفہوم تجدد امثال بریں وجہ و عدم حدوث مأخذ و منطبق ست و از تتابع ہمیں تعلقات کہ عکس اسماء با صادر اول باشد زمانہ بوجود آید۔ غرض زمانہ تمام تموج ذاتی خداوند کریم است بجانب تعلق و وقوع چنانکہ در جانب صدور ہمیں را ارادہ ازلی باید گفت۔ پس آنچہ پیشتر ہم بآں اشارہ کردہ ام و ازیں جا ئی از معانی

لِکُلِّ اَجَلٍ کِتَابٌ

معلوم شدہ باشد و ہم فہمیدہ باشند کہ قصہ مقدار بودن زمانہ بہر حرکت صحیح است مگر خطا ایں جا است کہ چوں حرکتی مستمر بنظر نیاید بدوام حرکت فلک الافلاک قائل شدند۔ والعاقل تکفیہ الاشارۃ

بالجملہ تجدد امثال وقت تعلق عکوس موجودات آں عالم بصادر اول ضروری است۔ آری در مرتبہ اصل یعنی آنجا کہ عکس آں دریں جا افتادہ دوام و ثبوت است ازیں جا وجہ اطلاق وصف ثبوت براعیان ثابتہ دریافتہ باشی۔

الغرض ہمچو صور چاک کوزہ گر کہ صور در حرکت و سکون تابع چاک باشند ایں جا نیز آں صور در حرکت و سکون تابع ذات و حرکتش ہم در نور باشند نہ در غیر بلکہ ہمچو حرکت وضعی حرکت و تجدد قدمش موجب تغیر در ذات نبود۔ آری اعتبارات گوناگوں بظہور آیند پنانچہ نبوی ازاں اشارہ کردم و نبوی آنجا اشارہ

بوقار ماند لیکن افراد یک دو سہ سہ مشابہ چوں سبب حرکت قطعی کا متصل ہوتا ہے نہیں پاتا پس اس پر نظر کنند کہ اوپر کے نقوش کے عکس متحرک ہیں اور صادر اول متحرک فیہ یعنی حرکت کا مقوم ہے اس عکس کو ہر وقت کی حرکت کیوجہ سے یک علیحدہ وجود عارض ہوتا رہیگا اور پھر مسلوب ہوتا جائیگا یہاں تک کہ وہ تقابل جو کہ عکس ہونیکا سامان ہوا تھا درمیان سے اٹھ جائے اور ظاہر ہے کہ تجدد امثال کا مفہوم اس وجود اور عدم پر پورا پورا منطبق ہے اور انہی تعلقات کے لگاتار ہونے سے ہو کہ اسماء کے عکس کو صادر اول کے ساتھ ہوتا ہے یہ زمانہ وجود میں آتا ہے۔ غرض کہ زمانہ خداوند کریم کے تعلق و وقوع کی جانب ذاتی تموج کا نام ہے جیسا کہ جانب صدور میں اسی کو ازلی ارادہ کہنا چاہئے جیسا کہ پہلے بھی اس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے اور یہیں سے

ہر اجل کے لئے کتاب ہے

کے معانی میں سے ایک معنی معلوم ہو گئے ہونگے اور سمجھ گئے ہونگے کہ زمانے کے مقدار ہونے کا قصہ حرکت کیلئے صحیح ہے مگر غلطی یہاں سے کہ جب مسلسل حرکت نظر میں نہ آئی تو فلک الافلاک کی بیشمار حرکت کے قائل ہو گئے ہو اور متعلمند کے لئے اشارہ کافی ہے۔

بالجملہ اس عالم کے موجودات کے عکسوں کا صادر اول کیساتھ تعلق کیوقت تجدد امثال ضروری ہے۔ اور اصل کے مرتبہ میں یعنی جس کا عکس یہاں پڑا ہے اسکو دوام و ثبوت ہے یہیں سے اعیان ثابتہ پر ثبوت کے وصف اطلاق تم نے سمجھ لیا ہوگا۔

غرض یہ ہے کہ کمہار کے چاک کی صورتوں کی طرح کہ صورتیں حرکت اور سکون میں چاک کے تابع ہوتی ہیں یہاں بھی وہ صورتیں حرکت اور سکون میں ذات کے تابع ہونگی اور ذات کی حرکت اپنے اندر ہوگی نہ کہ کسی غیر میں بلکہ وضعی حرکت کی مانند اس کا قدیم تجدد اور حرکت ذات میں تبدیلی کا سبب نہ ہوگا۔ ہاں اگر طرح طرح کے اعتبارات ظہور میں آئیں جیسا کہ اس کی ایک نوع کی طرف میں

toobaa-elibrary.blogspot.com

مے کنم آں اینکہ تجدد مذکور چوں قطع جہات مشار الیہا بر مرکز افتاد نزدیاد غیر متناہیہ بر مرکز پیدا شد ند و تقابل و تناظر در ہر دو زاویہ مختلف الجہت پدید آمد و صفات متقابلہ از اعزاز و اذلال و احیاء و اماتت و نفع و ضرر و قبض و بسط و اسماء متناظرہ و متقابلہ از معز و مذل و محی و ممیت و نافع و ضار و قابض و باسط و تجلیات متنوعہ از ید و رجل و انامل متحقق شدند دانا چو کہ در امور متقابلہ بحیثیت تقابل یکے را ترجیح بر دیگر نبود۔ ایں جا فرق یمین و یسار پیدا نشود۔ بلکہ ہیچ اطراف و آفاق بعد مجرد ازیں فرق منزہ باشند یعنی فی حد ذاتہ اطراف و آفاق را قطع نظر از امر دیگر یمین و یسار نتواں گفت و ورنہ ایں صفت تبدل نمی شد۔ آری چوں انکہ باضافت یمین و یسار با طراف عالم را یمین و یسار میتواں گفت۔ آنجا نیز پس از اعتبار ایں اضافت ایں فرق پدید آید۔

بالجملہ صفات و اسماء متناظرہ و تجلیات متعددہ بوجہ تقاطع نسب بر تجلی مذکور بظہور آیند و نیرنگیہا از ہر گی پر و بال بکشایند۔

صفت و اسم و تجلی چیست

باقی ماند اینکہ صفت چیست و اسم کدام است و تجلی چہ نظر بریں معروض است کہ فرق اسماء و صفات خود واضح است۔ اعنی گاہی وصف را من حیث ہو گیرند و گاہی باعتبار قیام آں بذات ملحوظ دارند۔ اول صفت است و ثانی اسم مگر معنی قیام و ہر جل وغیرہ اعضا شاید ہنوز بفہم ناظراں نیامدہ باشد۔ نظر بریں گذارش مے کنم۔

نے اشارہ کرد اور ایک نوع کی طرف اب اشارہ کرتا ہوں۔ وہ اشارہ یہ ہے کہ مذکورہ تجدد سے اشارہ کی گئیں طرفوں کی تقاطع جب مرکز پر پڑی تو بے انتہا زاویے مرکز پر پیدا ہو گئے اور دونوں مختلف جہت زاویوں میں تقابل اور معاجہت ظاہر ہوئی اور ایک دوسرے کے مقابل آنے والی صفات مثلاً اعزاز و اذلال اور احیاء و اماتت اور نفع و ضرر اور قبض و بسط اور اسماء متناظرہ و متقابلہ مثلاً معز و مذل اور محی و ممیت اور نافع و ضار اور قابض و باسط اور رنگ برنگی تجلیات ہاتھ اور پاؤں اور انگلیوں سے متحقق ہوئیں۔ اور جہاں تک کہ مقابلہ امور میں تقابل کی حیثیت سے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہوتی تو یہاں داہنے اور بائیں کا فرق پیدا نہیں ہوگا بلکہ بعد مجرد کے اطراف اور آفاق کی مانند وہ تجلیات اس فرق سے پاک ہونگی یعنی اپنی ذات کے اندر فضا کے اطراف کو کسی دوسرے امر سے قطع نظر کرکے دایاں بایاں نہیں کہہ سکتے ورنہ یہ صفت تبدیل نہ ہوتی۔ ہاں جیسا کہ ہمارے داہنے اطراف کی نسبت سے دنیا کے اطراف کو داہنا اور بایاں کہہ سکتے ہیں وہاں بھی اس اضافت کے اعتبار سے یہ فرق ظاہر ہوگا۔

بالجملہ صفتیں اور متقابل اسم اور متعدد تجلیات مذکورہ تجلی پر نسبتوں کے تقاطع کے سبب سے رنگا رنگی کی نیرنگیاں اور ذات کی وجہ سے رنگ کی نیرنگیاں ظہور پذیر ہوئی۔

صفت اسم اور تجلی کیا ہے

باقی رہی یہ بات کہ صفت کیا ہے اور اسم کون ہے اور تجلی کیا ہے اس پر نظر کرتے ہوئے عرض ہے کہ اسموں اور صفتوں کا فرق تو واضح ہے یعنی کبھی وصف کو وصف کی حیثیت سے اعتبار کرتے ہیں اور کبھی اس کو ذات کے ساتھ قیام کے اعتبار سے لحاظ کرتے ہیں پہلی صورت میں وہ صفت ہے اور دوسری میں اسم۔ مگر ہاتھ اور پاؤں وغیرہ اعضا کے معنی شاید ناظرین کی سمجھ میں ابھی نہ آئے ہونگے۔ اس خیال کے پیش نظر میں عرض کرتا ہوں۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

ایں اعضاء اجزاء متعینہ معلومہ جسم باشند کہ بنسبت روح باآں تطابق کہ در یافتی ظاہر است و روح بنسبت آں باطن مگر ایں تطابق و فرق ظہور و بطون خواستگار آں است کہ قوائے روحانی بمقابلہ اعضاء جسمانی چناں باشند کہ قوتی جداگانہ از عضوے جداگانہ ظہور کنند و مواقع خود رسیدہ علاقہ و وقوع بداں پیدا کنند۔ پس بریں قیاس چوں تجسس کردیم ذات جامع صفات عالمہ و متقابلہ و صاد۔ اول را باوجود فرق ظہور و بطون و تماثل معلوم متقابل یک دیگر یافتیم پس ازیں صادر اول کہ جامع جملہ شیون باطنہ آمدہ است ہر تجلی یعنی ہر طریقہ متقابل صفتی از صفات باطنہ متناظرہ متقابل افتادہ است مظہر آں صفت باشد۔ و ہمچنیں در جسم مقابل روح ہر عضو یکہ مظہر آں صفت باشد تجویز کردہ باشند

وآزاں جا کہ ذات بنسبت صادر اول منشاء انتزاع است و آں اعتباری آں امری است انتزاعی و باز وجود صادر اول ذاتی است و در ممکنات عرضی اگر اعتبار منشائیت را کہ ساتر مرتبہ ذات است کہ باطن است بجمیع الوجوہ۔ و بہر حال مستور باز تصویر کنیم و اعتبار ذاتیت وجود تجلی صادر اول را کہ در مرتبہ ظہور افتادہ و ایں اعتبار ساتر چہرۂ زیبا و دوست بروے تصویر کنیم بجائے خود باشد و اللہ اعلم زیرا کہ ایجاب کار ازار ستر عورت باشد کہ ہمہ ہنج قابل ستر است و کار رداء پوشیدن اعضائی است کہ گاہی پوشند و گاہی بگشایند و باز اگر اول را عظمت نام نہیم و ثانی را بکبریاء موسی گردانیم ایں ہم دور از عقل نیست و اللہ اعلم

یہ اعضاء جسم کے جانے پہچانے مقررہ اجزاء ہوتے ہیں کہ وہ جسم روح کی نسبت، اس مطابقت کے ساتھ کہ تم نے دریافت کرلی ہے ظاہر ہے اور روح اس جسم کی بہ نسبت پوشیدہ ہے مگر یہ مطابقت اور ظاہر اور پوشیدہ ہونے کا فرق اس بات کا طالب ہے کہ روحانی قوتیں جسمانی اعضاء کے مقابلے میں ایسی ہوں کہ ہر جداگانہ عضو سے ایک علیحدہ قوت ظاہر ہوتی ہو اور وہ قوت اپنے مقامات پر پہنچکر اس عضو پر واقع ہونے کا تعلق پیدا کرتی ہو۔ پس اس قیاس پر جب ہم نے کھوج لگایا تو عالم اور متقابل صفات کی جامع ذات اور صادر اول کو ظہور اور پوشیدگی اور معلوم تماثل کے فرق کے باوجود ایک دوسرے کے مقابل پایا۔ اس کے بعد صادر اول جو کہ تمام پوشیدہ شانوں کا جامع ہوا ہے ہر تجلی یعنی ہر وہ طریقہ کہ باطنی تناظر اور متقابل صفات میں سے کسی صفت کے مقابل واقع ہوئی ہے وہ اس صفت کی مظہر ہوگی اور اس نام سے معلوم ہوگی اور جسم میں جو عضو کہ اس صفت کا مظہر ہوگا روح کے مقابلے میں اہل علم نے تجویز کیا ہوگا

اور یہاں سے کہ ذات صادر اول کی بہ نسبت انتزاع کا منشا ہے اور وہ اس انتزاعی امر کے مقابلہ میں اور پھر صادر اول کا وجود ذاتی ہے اور ممکنات میں عرضی۔ گو منشائیت کے اعتبار کو جو کہ مرتبہ ذات کو ڈھانپے ہوئے ہے کہ ہر وجہ سے پوشیدہ ہے اور ہر حال میں چھپا ہوا ہے نہ بندے تصویر کریں اور صادر اول کی تجلی کے وجود کے ذاتی اعتبار کو جو کہ ظہور کے رتبے میں واقع ہوا ہے۔ یہ اعتبار اس کے خوبصورت چہرے کو چھپانے ہوئے ہے اس اعتبار کو چادر سے ہم تصویر کریں تو بر محل ہوگا۔ واللہ اعلم کیونکہ یہاں تہ بند کا کام چھپانے کے قابل چیز کو چھپانا ہوگا کہ ہر خوبصورت چھپانے کے قابل ہے اور چادر کا کام اعضاء کا چھپانا ہے کہ کبھی اوڑھتے ہیں اور کبھی اتار دیتے ہیں اور پھر اگر اول کا نام ہم عظمت رکھیں اور دوسرے کو کبریاء کے نام سے

toobaa-elibrary.blogspot.com

زیرا کہ کبیر بمقابلہ صغیر آید و عظیم بمقابلہ حقیر۔ در اول نظر بر مراتب باشد و در ثانی لحاظ اجزاء و مقدار۔ و ظاہر است کہ اول بمطمون راہ و رسم دارد و ثانی بنظہور۔ ازیں جا از طرف حدیث شریف

العظمۃ ازاری و الکبریاء ردائی

و حدیث دیگر کہ دراں فرمودہ اند

ما بین القوم و بین ان ینظروا الی ربھم الا رداء الکبریاء علی وجھہ

اطمینان خود باید کرد واللہ اعلم بحقیقت الحال۔

چوں ازیں جملہ فراغت یافتیم باز بطرف اول رخ بے کنم۔

چنانکہ بر سطح دیواری از دیوار ہائی مکان تصویر مکان می توں کشید۔ امانتقل ابعاد ثلثہ و وزن مادہ و اشکال مکنونہ در جوف کہ بتلاقی سطوح اجسام مختلفہ از خشت و چونہ پیدا شوند نتواں کرد۔ گو بعضی ازیں مثل اشکال مکنونہ قابل انطباع و انتقاش ندارند۔ ہمچنیں در صادر اول کہ در انتزاعیۃ بذات پاک ہماں نسبت دارد کہ سطح بدیوار مکان۔ جملہ مکنونات مرتبہ ذات و اعتبارات مستورہ آں موطن را نتواں آورد پس ہر چہ منتقش شد آنرا ممکن و موجود خارجی باید فہمید۔ و ہر چہ منتقش نشد، امنتقش تواں شد آنرا معدوم و ممکن باید دانست و آں چہ بایں موطن نزول نتواں کرد آں را ممتنع باید خواند و فرقی وجود علمی و وجود خارجی درکی و بیشی باید فہمید۔ یعنی ہر چہ در موطن اصلی از صادر اول جاوارد بوجہ کشف ذاتی آں موطن منکشف باشد خواہ باعتبار موطن صادر اول امکان تحقق داشتہ باشد یا نداشتہ باشد و ازینجا

موسوم کریں تو یہ بھی مقفل سے دور نہیں ہے واللہ اعلم کیونکہ کبیر صغیر کے مقابلے میں آتا ہے اور عظیم حقیر کے مقابلے میں، اول میں مراتب پر نظر ہے اور دوسرے میں اجزاء اور مقدار کا لحاظ ہے اور ظاہر تر کہ اول پوشیدگی سے بول کہتا ہے اور دوسرا ظاہر ہونے سے یہیں سے یہ حدیث شریف کہ

"عظمت میرا تہبند ہے اور کبریائی میری چادر ہے"

اور دوسری حدیث کہ اس میں فرمایا ہے

"قوم کے درمیان اور اس کے دیکھنے کہ وہ اپنے رب کی طرف دیکھیں کوئی چیز حائل نہیں ہے مگر کبریائی کی چادر"

اپنا اطمینان کر لینا چاہئے اور اللہ ہی حقیقت حال کو جانتا ہے۔

جب ہم ان تمام باتوں سے فراغت پا چکے تو پھر اول طرف کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔

جس طرح کہ مکان کی دیواروں میں سے کسی دیوار کی سطح پر مکان کی تصویر کھینچ سکتے ہیں لیکن لمبائی چوڑائی اور گہرائی اور سنگینی کا وزن اور موٹائی میں چھپی ہوئی شکلیں کہ اینٹ اور چونے کے مختلف جسموں کی سطحوں کے ملنے سے پیدا ہوتی ہیں منتقل نہیں کر سکتے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے بعض مثلاً چھپی ہوئی شکلیں شق ہونے اور نقش پذیر ہونے کے قابل ہوتی ہیں اور بعض چیزیں مثلاً وزن اور بقیہ منطبع اور منتقش ہونے کی قابلیت نہیں رکھتے۔ اسی طرح صادر اول میں کہ انتزاعیت میں ذات پاک خداوندی کیساتھ وہی نسبت رکھتا ہے جیسی کہ سطح مکان کی دیوار کے ساتھ رکھتی ہے اس لئے مرتبۂ ذات کی تمام پوشیدہ حقیقتیں اور اس مقام کے چھپے ہوئے اعتبارات کو ظاہر نہیں کر سکتے ہیں پس جو کچھ منتقش پذیر ہو گیا اسکو ممکن اور خارج میں موجود سمجھنا چاہئے اور جو کچھ نقش پذیر نہ ہوا لیکن نقش پذیر ہو سکتا ہے اس کو معدوم و ممکن جاننا چاہئے اور جو کہ اس جگہ میں آ نہیں سکیگا اسکو ممتنع کہنا چاہئے اور کمی اور بیشی میں علمی وجود اور خارجی وجود کا فرق سمجھنا چاہئے یعنی جو چیز صادر اول کے مقام پر جگہ رکھتی ہے تو وہ چیز اس موطن کے ذاتی کشف کی وجہ سے

toobaa-elibrary.blogspot.com

معلوم شد کہ ممتنعات نیز در موطن سابق وجودی دارند مگر قبل موطن وجود ظاہری خارجی یعنی صادر اول، اطلاق وجود شائع نیست۔ این ہمہ تطویل اگرچہ بظاہر لاطائل می نماید مگر بوجہ انطباق این ہمہ تفریعات بر مسلمات دین و اقوال اکابر دین یقین حقیقت اصل مہد مستحکم می شود پس باید دید کہ دعوی اول این اوراق کہ این ہمہ تفریعات از مقتضیات صدق آں است قطع نظر از آں کہ وجدان سلیم بالبداہت آنرا تسلیم کردہ ورنہ ازیں چہ کم کہ بدلیل واضح بوضوح پیوست باستدلال افی کہ ازیں انطباق بدست آمد دیگر مستحکم شد و بسیاری از نقائص بدست آمد۔ و دریں کشاکش وہم استحالۂ مفہومات دیگر متشابہات نیز مندفع شد و معنی آں حدیث متشابہ کہ تسوید این اوراق بغرض شرحش اتفاق افتادہ نیز بطوری واضح شد کہ التباس امکان و وجوب با امتناع و استحالہ از میان برخاست لہذا مناسب آنست کہ بہ تطبیق قول بزرگان نیز چند سطری دیگر عرض داریم ہمی باید شنید کہ حضرات صوفیہ کرام رحمۃ اللہ علیہم اجمعین باستواء رحمان تجلی بر عرش عظیم اشارہ فرمودہ اند کہ در وسط صادر اول ہمچو آفتاب کہ در وسط کرہ شعاع خارجہ ازاں محدود باشد در غایت شعشعان است اندریں صورت بشہادۃ

الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى

مصداق رحمٰن می باید کہ ہمیں تجلی باشد لیکن ناظران را حیرت رو دہ باشد تجویز و تصحیح آں بچہ طور باید کرد

منکشف ہو جائیگی خواہ صادر اول کے مقام کے اعتبار دو چیز وہاں پائے جانے کا امکان رکھتی ہو یا نہ رکھتی ہو اور یہیں سے معلوم ہوا کہ ممتنعات بھی مقام سابق میں وجود رکھتے ہیں۔ لیکن ظاہری خارجی وجود یعنی صادر اول کے وجود کے مقام سے پہلے وجود کا بولا جانا مروج نہیں ہے۔ یہ سب مطولات اگرچہ بظاہر غیر مفید معلوم ہوتی ہے مگر دین کے مسئلہ امور اور دین کے اکابر کے اقوال پر ان تمام تفریعات کے منطبق ہونے کی وجہ سے جو اصل تمہید میں بیان کی گئی حقیقت کا یقین مضبوط ہو جاتا ہے پس سمجھنا چاہئے کہ ان اوراق کا اول دعویٰ کہ یہ سب تفریعات اس کی سچائی کے مقتضیات سے ہے اس سے قطع نظر کہ وجدان سلیم صاف طور پر اسکو تسلیم کرتا ہے۔ ورنہ اس سے کیا کم کہ روشن دلیل سے واضح ہو گیا اور استدلال افی کے ذریعہ جو کہ اس مطابقت سے حاصل ہوا (دعویٰ) اور مستحکم ہو گیا اور بہت سی نفیس باتیں حاصل ہو گئیں اور اس کشاکش میں دوسری متشابہات کے مطلب کے محال ہونیکا وہم بھی دور ہو گیا اور اس متشابہ حدیث کے معنی بھی کہ ان اوراق کا اس حدیث کی شرح کی غرض سے سیاہ کرنیکا اتفاق ہوا ایسے طریقے سے واضح ہو گئے کہ امکان و امتناع و استحالہ کے وجوب کا شبہ درمیان سے اٹھ گیا۔ لہذا مناسب یہ ہے کہ بزرگوں کے قول کے مطابقت دینے کے لئے میں بھی چند اور سطریں جو کہ ہم عرض کرنا چاہتے ہیں بیان کر دینی چاہئیں کہ حضرات صوفیائے کرام رحمۃ اللہ علیہم اجمعین نے عرش عظیم پر سبحانی تجلی کے استواء کے متعلق اشارہ فرمایا ہے کہ صادر اول کے وسط میں آفتاب کی طرح جو کرہ کے وسط میں اس سے خارج ہونے والی شعاعیں جو دھوپ کہلاتی ہیں بہت درجہ پر درخشاں ہے اس صورت میں "رحمٰن عرش پر مستوی ہو گیا" کی شہادت کے مطابق رحمٰن کا مصداق چاہئے کہ یہی تجلی ہو۔ لیکن دیکھنے والوں کو حیرت ہوتی ہوگی کہ اس کو کس طرح جائز اور

لہ جس بین معلول کو علت کے لئے دلیل ٹھہرایا جائے وہ دلیل انّی ہے اور جس میں علت کو معلول کے لئے دلیل بنایا جائے اس کو دلیل لمی کہتے ہیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

نظر بریں معروض است کہ بسیاری از وجود و توابع آں در واجب و ممکن مشترک است و با ایں اشتراک تنزیہ واجب از لوث و نقائص امکان و حرمان ممکن از تقدس و وجوب ہماں است کہ بود۔ فقط از اشتراک استواء در واجب و ممکن چرا حیران باید شد۔ باایں ہمہ مے گویم در ممکنات ہم باہم در استواء تساوی نیست تساوی عددی چیزی دیگر است و تساوی مساحت چیز دیگر و تساوی مکانی چیز دیگر است و تساوی زمانی چیز دیگر، تساوی کمی چیز دیگر است و تساوی کیفی چیز دیگر۔ ایں است حال تنوع تساوی واقع فیما بین متحد الانواع و اگر تساوی واقع فیما بین مختلف الانواع را بسنگرند ایں تنوع تساوی رو بہ بالائے کشد۔ واز کمی بزیادتی واز قلت بکثرت میگراید۔

مثلاً حرکت را با زمانہ وہم با مکان رابطۂ انطباق است و پیدا است کہ ہمیں انطباق یکے بر دیگری مساوات باشد و چوں بنا شد زمانہ را مقدار حرکت قرار دادند و اینکہ بوہم می آید کہ تساوی نام انطباق ذو مقدار بر ذو مقدار دیگر باشد نہ انطباق مقدار بر ذی مقدار وہمی بیش نیست۔ زیرا کہ خود تساوی دو ذو مقدار مبنی بر اتحاد مقدار دوشی و انطباق آں بر ہر دوشی است، اندریں صورت اول تساوی در مقدار و ذو مقدار برآمد و باز بحکم آنکہ مساوی مساوی باشد بوسیلۂ آں در دو ذو مقدار برآمد۔ ایں نیست کہ مقدار ہر یک جدا است و باز بوجہی انطباق بدست آید۔ چہ در صورت تباین مقدار انطباق حکم بیہودہ و دشوار دارد صحیح قرار دینا چاہئے۔

اس کو پیش نظر رکھ کر عرض ہے کہ بہت سی چیزیں وجود اور توابع وجود کی بہت سی باتیں واجب اور ممکن میں مشترک ہیں اور اس شرکت کے باوجود واجب کا امکان کے نقائص سے آلودگی سے پاک ہونا اور ممکن چیز کا تقدس اور وجوب سے محروم ہونا جوں کا توں ہے تو واجب اور ممکن میں صرف استواء کی شرکت سے کیوں حیران ہونا چاہئے اس سبب کے باوجود میں کہتا ہوں کہ ممکنات میں بھی آپس میں استواء میں برابری نہیں ہے۔ عدد کی مساوات دوسری چیز اور پیمائش کی برابری اور چیز ہے اور مکان کی برابری دوسری بات ہے اور زمانے کی برابری کچھ اور ہے۔ مقدار میں برابری کچھ اور ہے اور کیفیت میں مساوات اور چیز ہے یہ ہے حال تساوی کے تنوع کا جو کہ اتحاد نوعی رکھنے والی چیزوں میں پائی جاتی ہے اور اگر اس برابری کو دیکھیں جو کہ نوعی اختلاف رکھنے والی چیزوں میں ہے تو مساوات کا یہ تنوع اور بڑھ جائیگا اور کمی سے زیادتی کی طرف اور قلت سے کثرت کی طرف مائل ہو جائے گا۔

مثال کے طور پر حرکت کا زمانے کے ساتھ اور مکان کے ساتھ بھی انطباق کا تعلق ہے اور ظاہر ہے کہ ہر ایک کا دوسرے پر منطبق ہونا مساوات سے اور کیوں نہ ہو جبکہ زمانہ کو حرکت کی مقدار قرار دیا اور یہ بات جو کہ وہم میں آتی ہے کہ ایک مقدار والی چیز کا دوسری مقدار والی چیز سے مطابقت کا نام تساوی ہے نہ کہ مقدار کی مقدار والی چیز سے مطابقت کا نام تساوی ہے تو یہ وہم سے زیادہ نہیں ہے کیونکہ خود دو مقدار چیزوں کی تساوی دو چیزوں کی مقدار کے اتحاد پر مبنی ہے اور اس کا انطباق دونوں چیزوں پر ہے۔ اس صورت میں اول مقدار اور مقدار والی چیز میں تساوی نکلی اور پھر اس حکم کے مطابق کہ مساوی کا مساوی مساوی ہوتا ہے اس کے وسیلے سے دو مقدار والی چیزوں میں بھی تساوی نکل آئی یہ نہیں ہے کہ ہر ایک کی مقدار جدا ہے اور پھر کسی وجہ سے مطابقت

toobaa-elibrary.blogspot.com

وجہ وحدت و عدم تعدد باوجود تعدد محل ہمان است کہ در تکثر انطباعی چناں کہ مذکور شد، وحدت ظاہر ہمان باشد کہ بود۔ البتہ تعدد محل بالعرض آمدہ آں وحدت ذاتی را کہ قابل زوال و انفصال نیست چناں در آغوش گیرد کہ نور چراغ را وقتیکہ در سبو چہ نہادہ بالائش سرپوشی گزارند ظلمت آں سبو چہ محیط باشد۔ بالجملہ وحدت مذکور زائل نشود کہ اوصاف ذاتیہ را زوال نبود البتہ زیر پردۂ تعدد عرضی مستور شود۔

الغرض در زمان و حرکت و مکان با ایں ہمہ تباین کہ زیادہ ازاں چہ باشد انطباقی است کہ سرمایہ تساوی و استواء باید خواند۔ ہمیں طور تباین ماہیت و تخالف جنس جسم و روح از کہ تا بہ کیست کہ نمی داند۔ با ایں ہمہ روح را با جسم انطباقی است صریح چنانکہ گویند ہر قدر کہ در روح قوی نہادہ اند ہمان قدر در جسم بمقابلہ آنہا اعضاء نہادہ اند۔ غایۃ مافی الباب معلوم الوجود مجہول الکیفیت باشد و ہمچنیں نقوش را با الفاظ و الفاظ را با معانی و معانی را با خارج انطباقی است متفق علیہ۔ چنانچہ بنظر ہمیں انطباق و عدم آں ریحانہ و الطناب وغیرہ نام نہادند و دانند یا ندانند از تساوی خبر دادند۔

الحاصل اینجا نیز انطباقی است یقینی مگر باد ست و پیمانہ نتواں پیمود و یکی را از جنس دیگر نباید گفت چوں در مخلوقات خداوندی باوجود انطباق و تساوی حاصل ہوئی ہے کیونکہ مقدار کی مغایرت کی صورت میں مطابقت کا حکم بیل اور اونٹ کے انڈے کی طرح معدوم ہے اور وحدت اور عدم تعدد کی وجہ باوجود محل کے کئی ہونے کے وہی ہے کہ انطباعی تکثر میں جیسا کہ مذکور ہوا، ظاہری وحدت ویسی ہی رہتی ہے جیسی کہ تھی البتہ محل کا کئی ہونا عرض کے طور پر آگیا اور اس نے اس ذاتی وحدت کو جو کہ زائل ہونے اور جدا ہونے کے قابل نہیں ہے اس طرح اپنی آغوش میں لے لیا جیسا کہ چراغ کی روشنی کو اس وقت جبکہ کسی وقت چھوٹی سی صراحی میں رکھ کر اسکے اوپر کوئی ڈھکنا رکھ دیں تو اس صراحی کی تاریکی گھیر لیتی ہے مختصر یہ کہ مذکورہ کیفیاتی زائل نہیں ہوتی ہے کیونکہ ذاتی اور شئی کو زوال نہیں ہوتا ہے البتہ عرضی تعدد کے پردے کے نیچے چھپ جاتی ہے۔

الغرض زمانے، حرکت اور مکان میں اس مغائرت کے باوجود کہ اس سے زیادہ کیا ہو سکتی ہے انتظام ہے کہ اسکو تساوی اور استواء کا سرمایہ کہنا چاہئے۔ اسی طرح مابیت اور جسم و روح کی جنس کے ایک دوسرے سے مختلف ہونے کی مابیت کو چھوٹے سے ایکر ذرے تک کون ہے جو نہیں جانتا۔ ان تمام کے باوجود روح کو جسم کیساتھ صاف مطابقت ہے جیسا کہ کہتے ہیں جتنی قدر کہ روح میں قوتیں رکھی ہیں اسی قدر جسم میں ان کے مقابلے میں اعضاء رکھ دیئے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہ ان کا وجود معلوم ہے اور ان کی کیفیت مجہول ہوتی ہے۔ اسی طرح نقوش الفاظ کے ساتھ اور الفاظ کا معانی کے ساتھ اور معانی کا خارج کے ساتھ ایسا انطباق ہے جس پر اتفاق ہے چنانچہ اسی مطابقت ہونے اور نہ ہونے پر نظر رکھتے ہوئے (ایجاز و اختصار) اور اطناب وغیرہ (طوالت) نام رکھا اور دانستہ یا نادانستہ انکی تساوی کے متعلق خبر دیدی۔

حاصل یہ ہے کہ یہاں پر بھی یقینی انطباق ہے لیکن ہاتھ اور پیمانے کے ساتھ پیمائش نہیں کر سکتے اور ایک کو دوسرے کی جنس سے نہیں کہنا چاہئے چونکہ خدا کی مخلوقات میں مطابقت اور

toobaa-elibrary.blogspot.com

یکی را تجانس دیگر و عروض احکام و لوازم ذات یکی بر دیگر لازم نیست۔ حالاں کہ بوجہ اشتراک امکان بلکہ بسیاری دیگر از تنزلات آں احتمال اخذ یکی مر احکام دیگر را قریب الوقوع و اقرب الی الفہم بود۔ خداوند کریم را بوجہ استواء عرش از قسم اجسام غمردن کہ ہماں کسان است کہ سر و دم و چشم و گوش را از علی بلندی یک دیگر ندانند۔ باستماع ایں نظائر استبعاد کہ نسبت استواء بدل ارباب شک خلیدہ باشد بشرط انصاف انشاء اللہ بدر خواہد شد۔

واینکہ وجہ استواء و علت آں و غرض ازاں چیست و باز کیفیت آں چگونہ باشد نہ در خور ادراک است و نہ متعلق بموضوع ایں اوراق۔ باایں ہمہ ماکیفیت، استواء و تعلق روح خویش با بدن خود با ایں طول مصاحبت، و قرب مسلم ہیچ ندانیم۔ اندریں صورت ادراک کیفیت تعلق و استواء خداوند رحمٰن با عرش اعظم چہ تواں داشت آری ہر کرا پردہ از چشم برخاست ہر چہ نشنیدہ بود بچشم دریافت۔

اما زیادہ ازیں کہ خداوند رحمٰن خود ازاں خبر داد و رسولؐ پاکش فرمود او ہم نتواں گفت۔ استغفر اللہ چہ گفتم اورا ایں قدر گفتن کجا نصیب شود۔ چہ انطباق الفاظ بر معانی در اخبار بقدر فہم مخبراں و اطلاع اوشاں بر وضع الفاظ و وجہ انطباق آں براں و کیفیت انطباق باہمی آنہا و باز ادراک و انتزاع معانی از محکی عنہ باشد و پیدا است کہ ایں علم مخصوص بجناب علام الغیوب و علیم بکل شی ہست یا پس ازاں بر رسول او صلی اللہ علیہ وسلم غرض نظر باں سو نباید انداخت۔

مساوات کے باوجود ایک کا دوسرے کیساتھ ہم جنس ہونا اور اسکا عام اور لوازم ذات کا ایک کا دوسرے پر عارض ہونا لازم نہیں ہے حالانکہ امکان کے مشترک ہونے بلکہ بہت سے اسکے دوسرے تنزلات کی وجہ سے ایک کے اخذ دوسرے کے احکام کو لے لینے کا احتمال وقوع کے قریب اور فہم کے اقرب تھا۔ خداوند تعالیٰ کو عرش پر استواء کی وجہ سے جسم کی قسموں میں سے شمار کرنا انہی لوگوں کا کام ہے جو کہ سر و دم، آنکھ اور کان کو ایک دوسرے سے تمیز کرنا نہ جانتے ہوں۔ ان مثالوں کے غور سے سننے کے بعد وہ استبعاد جو کہ استواء کی نسبت شکی لوگوں کے دل میں کھٹک رہا ہوگا بشرط انصاف انشاء اللہ تعالیٰ باہر نکل گیا ہوگا۔

اور یہ بات کہ استواء کی وجہ اور اس کا سبب اور اس سے غرض کیا ہے اور پھر اسکی کیفیت کس طرح کی ہوگی نہ تو سمجھنے کے لائق ہے اور نہ ان اوراق کے موضوع سے متعلق ہے۔ اور تم کے باوجود استواء کی کیفیت اور اپنی روح کے اپنے بدن کیساتھ تعلق کو اس لمبی مصاحبت اور تسلیم شدہ نزدیکی کے ساتھ ہم نہیں جانتے۔ اس صورت میں تعلق کی کیفیت اور رحمٰن کے عرش عظیم پر استواء کا ادراک کیسے کر سکتے ہیں ہاں جس کسی کی آنکھ سے پردہ اٹھ گیا اس نے جو کچھ سنا تھا آنکھ سے پالیا لیکن اس سے زیادہ کہ خداوند رحمٰن نے خود اس کے متعلق خبر دیدی اور اس کے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمادیا وہ بھی نہیں کہہ سکتا استغفر اللہ میں نے کیا کہدیا اس کو اتنا کہنا بھی کہاں نصیب ہو سکتا ہے کیونکہ الفاظ کی معانی پر مطابقت خبروں میں مخبر کے فہم کے مطابق اور انکی الفاظ کی بناوٹ پر اطلاع اور اسکے اس پر منطبق ہونے کی وجہ اور ان کے باہمی منطبق ہونے کی کیفیت اور پھر معانی کے نکالنے اور محکی عنہ سے ادراک کرنے کا معاملہ ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ علم غیبوں کے جاننے والے اور ہر چیز کو جاننے والے اللہ کی بارگاہ کے ساتھ خاص ہے یا اس کے بعد اسکے رسول صلی اللہ

toobaa-elibrary.blogspot.com

علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہو۔ غرض اسطرف نظر نہیں فرمانی چاہیئے۔

البتہ ایک اور غلطی ہے اگر اسکی جڑ اور بنیاد اکھاڑ پھینکی جائے تو کیا ہی بڑی دولت ہے وہ غلطی یہ ہے کہ استواء اس کے بعد کہ حرف علیٰ اس کے صلہ میں لائیں قعود اور جلوس کے معنی میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں تساوی اور اقسام تساوی اور اس کے اطراف سے اول بحث کرنا وقت ضائع کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

دوسرے یہ بات ہے کہ بیٹھنا جسم کے لوازم میں سے ہے وہ وہ مکان کو چاہتا ہے۔ یہاں پر یہ بات کس طرح ٹھیک ہوگی۔ اس غلطی کو دور کرنے کے لئے بھی قلم فرسائی ضرور کرنی پڑی۔

اس پر نظر رکھتے ہوئے یہ ناچیز گذارش کرتا ہے کہ جلوس کو اپنی واجب اور ممکن کے درمیان مشترک مضامین میں سے سمجھنا چاہیئے اور اسکی نظریں ان اوراق کو دیکھنے والوں اور ان اقوال کے سننے والوں کی آنکھوں اور کانوں تک پہنچ گئی ہونگی پس جیسا کہ وجود اور علم اور قدرت وغیرہ مشترک اوصاف میں ہر جگہ میں اوصاف کو لفظ کے ساتھ واجب اور امکان کے مقام میں ایک جدا گانہ کے ساتھ اپنا اطمینان کر لیا ہے یہاں بھی کرنا چاہیئے۔ اور واجب کو واجب اور ممکن کو ممکن اس (یعنی اللہ تعالیٰ کو مقدس اور پاک اور منزہ اور اس (یعنی ممکن) کو آلودہ اور قطعاً ہونا سمجھنا چاہیئے۔

دوسرے یہ کہ استواء سے بھی جلوس اور قعود (بیٹھنا) کے معنی کا ارادہ لفظ علیٰ کی شرط کیساتھ اسی استواء بمعنی تساوی کے کنایوں میں سے ہے کیونکہ کسی چیز پر بیٹھنا اس بات کو لازم ہے کہ اس کو بیٹھنے کی جگہ کہنا چاہیئے اور ظاہر ہے کہ حقیقی بیٹھنے کی جگہ اسی قدر ہوتی ہے جسپر بیٹھنا واقع ہوتا ہے۔ اس صورت میں کرسی یا تخت وغیرہ پر بیٹھنا اپنے معنی میں اسی وقت ہوگا کہ جگہ اور مقام سے زیادہ بیٹھنا نہ ہو اور اگر جگہ سے زیادہ ہوگا تو اس وقت کلام حقیقت کی حد سے باہر نکل جائیگا اور مجاز کے احاطے میں آجائے گا اور ظاہر ہے کہ اصلی قعود کی صورت میں استواء

البتہ یک خلجانی دیگر است اگر بیخ و بنیادش برکندہ شود زہی دولت۔ آں ایں است کہ استواء پس ازاں کہ علی در صلہ اش آرند بمعنی قعود و جلوس باشد۔ اندریں صورت اول بحث از تساوی و اقسام و اغاء آں بجز باد پیمائی چہ باشد۔

دیگر آنکہ جلوس کہ از لوازم جسمیت است و تجیز را مخواہد ایں جا چگونہ راست آید۔ بغرض رفع ایں خلش نیز قلم فرسائی ضرور افتاد۔

نظر بریں ایں بیچداں گذارش پیرا است کہ جلوس را یکی از ہماں مضامین مشترکہ خیال بین واجب و ممکن باید فہمید و نظر اثر آں تا بہ گوش و چشم ناظراں ایں اوراق و سامعان ایں اقوال رسیدہ باشد۔ پس چناں کہ در وجود و علم و قدرت وغیرہ اوصاف مشترکہ تفریق ایں اوصاف در ہر موطن برنگی جدا اطمینان خود کردہ اند ایں جا نیز باید کرد و واجب را واجب و ممکن را ممکن۔ آں را مقدس و منزہ ایں را آلودہ و ملوث باید داشت۔

دوم اینکہ ارادہ معنی جلوس و قعود نیز از استواء بشرط علی از کنایات ہماں استواء بمعنی تساوی است زیرا کہ قعود بر چیزی مستلزم آنست کہ آنرا مقعد و مجلس باید گفت۔ و پیدا است کہ مقعد و مجلس حقیقی ہماں قدر باشد کہ قعود بر آں واقع شود۔ اندریں صورت قعود علی اگر بمعنی اتخت وغیرہ بر معنی خود ہماں وقت باشد کہ زیادہ از مقعد و محل قعود نبود و اگر زیادہ باشد آں وقت کلام از مرحد حقیقت برآید و باحاطہ مجاز داخل شود و ظاہر است کہ در صورت قعود حقیقی استواء لازم است۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

وایں ہم ہرکس وناکس داند کہ در کلام عقلاء خصوصاً در کلام ربانی تا مقدور نظر بر معانی حقیقیہ باید داشت۔ آری اگر دشوار افتد آں وقت بوسیلہ علائق فیما بین از معنی حقیقی بمعنی مجازی مناسب مقام انتقال باید کرد وہمیں است کہ متشابہات کلام اللہ وحدیث را اکابر دین بر معانی حقیقیہ داشتند و اجازت ارادہ معانی مجازیہ ندادند وایں اگرچہ مجاز متعارف باشد ومجاز متعارف در کثرت استعمال ہمسنگ حقیقت بود لیکن تاہم مجاز مجاز است وحقیقت حقیقت۔ واگر از معنی اصلی منقول است باز ہم رعایت معنی اصلی ضرور بود بالجملہ لحاظ تساوی بہر حال ضرور است۔

اکنوں سخنی باید شنید کہ اہل فہم را انشاء اللہ بکار آید نسبتی کہ فیما بین الشیئین باشد اگر آں دو طرف او کہ منسوب الیہ ومنسوب باشند متحد النوع ہستند نسبت واقع فیما بین او شاں نیز از نوع مناسب آنہا باشد وتشخص آں نسبت نیز از یک نوع مگر غرض از تشخص آں است کہ توقف آں موجب تقطیع وقطع وبرید جزئی شدہ باشد واگر مختلف النوع باشند نسبت واقع فیما بین از جنس قریب مناسب منسوبین باشد۔ اگر در جنس قریب شریک باشند وبعید باشد اگر در بعید باز تشخص کہ لازم اوست نیمہ ازیں طرف باشد ونیمہ ازاں چوں اتصال نیز کہ از نسبتہا واست اگر بین الجسمین باشد نوع اتصال مناسب حال اجسام باشد وتشخص اگرچہ از ہر طرف آید زیرا کہ تعین نسبت وجود او منوط بوجود ہر دو است، اما از ہر طرف بیک نہج آید۔ واگر اتصال بین المنفیین بود چناں کہ ضروری ہے اور یہ بات بھی ہر کس وناکس جانتا ہے کہ عقلمندوں کے کلام میں بالخصوص کلام ربانی میں حتی الامکان حقیقی معانی پر نظر رکھنی چاہئے۔ ہاں اگر دشوار ہو جائے تو اس وقت حقیقی درمیانی علاقوں کے وسیلے سے معنی حقیقی سے مجازی معنی کی طرف مقام کے مناسب انتقال کرنا چاہئے اور یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید اور حدیث کی متشابہ چیزوں کو دین کے بڑے بڑے علماء نے حقیقی معنی پر رکھا ہے اور مجازی معنی کے ارادہ کرنے کی اجازت نہیں دی اور یہاں پر اگرچہ متعارف مجاز ہوتا ہے اور مجاز متعارف کثرت استعمال میں حقیقت کے برابر ہو جاتا ہے لیکن پھر بھی مجاز مجاز ہے اور حقیقت حقیقت ہے اور اگر اصلی معنی سے منتقل کیا گیا ہے تو پھر بھی اصلی معنی کی رعایت ضرور ہوتی ہے۔ بالجملہ تساوی کا لحاظ ہر حال میں ضروری ہے۔

اب ایک بات سننی چاہئے کہ سمجھدار انسان کیلئے انشاء اللہ کام آئے گی۔ جو نسبت کہ دو چیزوں کے درمیان ہوتی ہے، اگر اس کی دو طرفیں کہ منسوب الیہ اور منسوب ہیں ایک ہی نوع کے ہوں تو ان کے درمیان واقع ہونے والی نسبت ان ہی کے مناسب نوع سے ہوگی اور اس نسبت کا تشخص بھی ایک نوع کا ہوگا مگر میری غرض تشخص سے یہ ہے کہ اس کا لاحق ہونا قطع قطع کرنے اور جزئی قطع وبرید کا موجب ہوا ہو اور اگر دو منسوب اور منسوب الیہا مختلف النوع ہوں تو درمیان میں واقع ہونے والی نسبت، منسوب الیہ اور منسوب کے مناسب جنس قریب میں سے ہوگی، بشرطیکہ دو جنس قریب میں شریک ہوں اور بعید جنس سے ہوگی۔ اگر بعید میں شریک ہوں گے پھر وہ تشخص جو اس کو لازم ہے آدھا ایک منسوب کے لحاظ سے ہوگا اور آدھا دوسرے کے لحاظ سے چونکہ اتصال بھی نسبتوں میں سے ایک نسبت ہے تو اگر دو مجہول کے درمیان ہوگی تو اس کے اتصال کی نوعیت جس کے حال کے مناسب ہوگی اور اس کا تشخص اگرچہ ہر طرف سے آئے کیونکہ نسبت کا

toobaa-elibrary.blogspot.com

در ملزومات ولوازم آنہا باشد مابین اللازمین للملزوم الواحد بود نوع اتصال مناسب حال آں معانی بود واگر مابین المتباینین بود پس ایں اتصال اگرچہ اتفاقی بود مگر مناسب حال جنس مشترک فیما بین منسوب ومنسوب الیہ باشد۔ وازیں تقریر ہر کہ فہم ثاقب دارد فہمیدہ باشد کہ سواء نقیضین ہر دو امر کہ باشند اتصال دراں ہا ممکن است زیرا کہ وجود را از اتصال بوجود انکار نباشد کہ از یک مہد ان اند۔ وہمچنیں عدم را از اتصال بعدم ابا نبود کہ از یک جنس اند۔

غرض حصص یک کلی ہمہ در اصل متصل باشند قسر قاسر متفرق و پراگندہ گردانید پس اگر قاسر از میان برخیزد باز ہماں اتصال پدید آید۔ زمینی کہ نور آفتاب بآں اشراق کند در مواقع مختلفہ کہ بوجہ جیولت اشجار و دیوار ہا صورت بندد ہمہ یک شی واحد متصل بود وہمچو آفتاب آں منیر کرہ نورانی بود مگر بوجہ مذکور چہ قدر تفرقہ میان آمد کہ مپرس۔ لیکن اگر باز اشجار و دیوار ہا را از میان بردارند ہماں اتصال باز رنگ ظہور بر رخ کشد۔ البتہ وجود چیزی باعدم او کہ ہمانا مفاد تناقض است آشتی ندادند۔

پس ایں قدر مسلم شد می باید شنید کہ وجود ہمچو دیگر کلیات چیز واحد است بقسر ارادۂ ازلی حصص او در مواضع مختلفہ و مواطن متنوعہ پراگندہ شد اگر آں قاسر از میان

تعین اور اسکا وجود دونوں کے وجود سے متعلق ہے، لیکن ہر طرف سے ایک ہی طریقے سے آئیگا۔ اور اگر دو معنی کے درمیان اتصال ہو جیسا کہ ملزومات اور ان کے لوازم میں ہوتا ہے یا ایک ہی ملزوم کے دو لازموں کے درمیان ہوتا ہے تو اس اتصال کی نوعیت ان معانی کے حال کے مناسب ہوگی اور اگر دو متباین کے درمیان میں ہو تو یہ اتصال اگرچہ اتفاقی ہوگا، مگر منسوب اور منسوب الیہ کے درمیان جنس مشترک کی حالت کے مناسب ہوگا اور اس تقریر سے اس شخص نے کہ روشن بصیرت رکھتا ہے سمجھ لیا ہوگا کہ دو نقیضوں کے سوا جو دو امر بھی کہ ہونگے ان میں اتصال ممکن ہے کیونکہ وجود کا وجود کیساتھ اتصال ہونیسے انکار نہیں ہوتا کیونکہ دونوں کی اصل ایک ہے اور اسی طرح عدم کو بھی عدم کے ساتھ ملنے سے انکار نہیں ہوگا کیونکہ یہ دونوں ایک جنس سے ہیں۔

غرض یہ ہے کہ ایک کلی کے حصے تمام کے تمام اصل میں متصل ہوتے ہیں کسی حائل ہونے والے نے درمیان میں حائل ہو کر پراگندہ کر دیا پس اگر حائل درمیان سے ہٹ جائیگا تو پھر وہی ملاپ ظاہر ہو جائیگا کیا تم نہیں دیکھتے کہ آفتاب کا نور مختلف مواقع میں اس کے متفرق ہونے سے پہلے کہ درخت اور دیواروں کے حائل ہونے کی وجہ سے صورت اختیار کر لیتا ہے تمام ایک ملی ہوئی چیز ہوتا ہے اور سورج کی طرح وہ بھی نورانی کرہ ہوتا ہے مگر مذکورہ وجہ سے کس قدر درمیان میں تفرقہ پڑ گیا کہ پوچھیں لیکن اگر پھر درختوں اور دیواروں کو درمیان سے نکالدیں تو نور میں پھر وہی اتصال سطح پر ظاہر ہوگا البتہ کسی چیز کا وجود اسکے عدم کیساتھ جو کہ وہی تناقض کا خلاصہ ہے صلح کرنا نہیں جانتا۔

جب اس قدر مان لیا گیا تو پھر سننا چاہئے کہ وجود دیگر کلیات کا مجمع واحد ہے البتہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کے حائل ہو جانے سے اس کے حصے مختلف جگہوں اور متعدد مواقع میں پراگندہ ہو گئے اگر وہ درمیان سے اٹھ جائے تو وہ حصے جو کہ ازل میں متصل

toobaa-elibrary.blogspot.com

برخیزد آں حصص کہ در ازل متصل بودند باز متصل شوند۔ واگر قاسر مذکور یک حصہ را از جای کشیدہ بجصۂ دیگر کہ ازو دور تر بود گرہ بندد و ہیچ اجزاء آب رواں و تموج کہ نزدیک آناں در شود و دور نزدیک اتصال پذیرد۔ وظاہر است کہ روانگی و تموج نیز یکے از شیون وجودی است کہ وجود مطلق در آغوش دارد و اینکہ از عدم کلیت و جزئیت وجود مطلق خبر یافتہ و منافی ایں نیست۔

غرض ازیں قول آں است کہ وجود مطلق در مرتبۂ ذات از ہر قیدے یکہ باشد معرّیٰ است۔ نہ ایں کہ کلیت و جزئیت عارض حال او نیز تواں شد۔ حاشا و کلا۔ کس نمی داند کہ کلیت و جزئیت نیز از اعتبارات وجودی ست۔ ہمیں است کہ ربود ہر ثبوت ایں اوصاف بکار آمد۔

بالجملہ وجود را با وجود پرخاشی نبود خصوصاً وجود واجب و ممکن کہ یکے را با دیگر تجانسے نیست اتصال باشد۔ اگر ممکن از وجب را بواسطۂ اتصال بشکند وجودش ہمچو نور آئینہ کہ رویش از آفتاب بگرداند و بساط نورش را از چہرہ اش بگشاید قدم بعدم نہد۔ نظر بریں اتصال تجلی رحمانی بر شرش عظیم پہ باہر موجود ممکن۔ اگر کلام باشد در تساوی و عدم تساوی باشد۔ مگر ہر چند تخلل تساوی عرش مجید با تجلی مذکور دشوار است۔ چہ سوائے ایں قید کہ تجلی گوید و دیگر قیود لازم ایں قید بہمہ وجوہ اطلاق و لاتناہی است و در تجلی گفتن خطا است۔ تجلی و عکس چیزی را با و علاوہ فرق اصل و دخل و لوازم آں بہم نیج اتحاد باش، چنانچہ پیشتر بہ ثبوت رسید و ظاہر است کہ عرش مجید با ایں ہمہ عظمت و کرامت متناہی و محدود و مخلوق موجود است۔ با تساوی تجلی مذکور او را چہ کار۔ لیکن ہر کہ ہمہ پیچ متصل ہو جائیں گے اور اگر مذکورہ حائل ایک حصے کو ایک جگہ سے کھینچ کر دوسرے حصے کی طرف کہ اس سے زیادہ دور ہو جوڑ دے تو جاری ہونے والے پانی کے اجزا کی طرح کہ اس کا نزدیک حصہ دور ہو جاتا ہے اور دور کا حصہ نزدیک ہو کر مل جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ روانی اور تموج بھی ایک وجودی شانوں میں سے ہے کہ وہ شانِ مطلق وجود کو آغوش میں رکھتی ہے اور یہ بات کہ وجودِ مطلق کے کلی اور جزئی نہ ہونے کی تم نے خبر پائی ہے اس بات کے منافی نہیں ہے۔

اس قول سے غرض یہ ہے کہ وجودِ مطلق ذات کے مرتبے میں ہر قید سے بری کہ ہو سکتی ہے آزاد ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ کلیت اور جزئیت اسکی حالت کو عارض بھی نہیں ہو سکتی ہرگز نہیں۔ کون نہیں جانتا ہے کہ کلیت اور جزئیت بھی وجود کے اعتبارات میں سے ہے یہی وجہ ہے کہ وجود ان اوصاف کے ثبوت کیلئے ضروری ہوا۔

مختصر یہ کہ وجود کو وجود کے ساتھ کوئی پرخاش نہیں خاص طور پر واجب الممکن کا وجود کہ ایک دوسرے کیساتھ اسی ماپ کی اتصال رکھتا ہے۔ اگر ممکن واجب سے اتصال کا تعلق توڑ ڈالے تو اس کا وجود آئینے کے نور کی مانند کہ آئینے کے چہرے کو آفتاب کی طرف سے الٹا کر دیں اور اس کے نور کی ضیا کو اس کے چہرے سے کھینچ میں تو ممکن کا وجود معدوم ہو جائیگا۔ اس بنا پر رحمان کی تجلی کا ملاپ عرش عظیم کی کیساتھ کیا ہر موجود کے ساتھ ممکن ہے۔ اگر کلام ہو گا تو تساوی اور عدم تساوی میں ہو گا۔ مگر تجلی مذکور کے ساتھ مگر عرش مجید کا مذکور و عرش مجید کے مساوی ہونے کا تحمل ہر چند کہ دشوار ہے کیونکہ اس قید کے سوا کہ اس کو تجلی کہیں اس قید کہنے دوسری لازمی قیود و با ہمہ وجوہ اطلاق اور لاتناہی ہیں ورنہ تجلی متناہی غلط ہے۔ کسی چیز کے عکس اور تجلی کو اس چیز کے ساتھ ہر طور سے تحاد ہوتا ہے۔ جیسا کہ پہلے ثابت ہو چکا ہے اور ظاہر ہے کہ عرش مجید اپنی

toobaa-elibrary.blogspot.com

ایں قدر میداند کہ قاعد و جالس را با مقعد و مجلس تساوی من وجہ باشد نہ بجمیع الوجوہ اعنی طرف وسطح متصل او مجلس کہ ہم سطح باشد با آں مجلس اعنی آں سطح مساوی است نہ اینکہ جملہ اطراف و سطوح جسم جالس با سطح مجلس مساوی باشند انشاء اللہ در تساوی مقید و محدود من وجہ و غیر مقید من وجہ با مقید بجمیع الوجوہ ہم تامل نخواہد کرد۔

اگر مثال مطلوب است باید شنید کہ:۔

تمام عظمت اور کرامت کے باوجود ایک متناہی محدود اور مشخص موجود ہے۔ تجلی مذکور کی تساوی کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں لیکن جو شخص اتنی بات جانتا ہے کہ قاعد اور جالس (بیٹھنے والے) کا مقعد اور مجلس (بیٹھنے کی جگہ) کے ساتھ کسی ایک وجہ سے تساوی ہوتی ہے نہ کہ تمام وجوہ سے یعنی بیٹھنے والے کے جسم سے لی ہوئی سطح اور طرف جو بیٹھنے کی جگہ کے ہم سطح ہوئی بس یہ سطح مساوی ہے یہ نہیں کہ اس مجلس کے ساتھ یعنی اس سطح کے ساتھ کہ بیٹھنے والے کے جسم کی تمام سطحیں اور جانبین بیٹھنے کی جگہ کی سطح کے مساوی ہوں تو انشاء اللہ یہ بات سمجھنے والا شخص من وجہ محدود اور مقید اور من وجہ غیر مقید کی بجمیع الوجوہ مقید کے ساتھ تساوی کی نسبت میں بھی تامل نہ کرے گا اگر تمہیں مثال درکار ہے تو سن لو کہ:۔

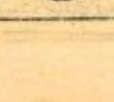
مثال دائرہ از ہر طرف مقید و محدود باشد لیکن سطح خارج از محیطش اگر ہر جانب الی غیر النہایت برند آں ہم بہیئت مجموعی بحلقہ بالاء آں دائرہ باشد وظاہر آں دائرہ با باطن آں حلقہ مساوی باشد و عرف بعض اوقات گویند کہ ایں حلقہ بمایں دائرہ برابر آمد۔ پس ہمیں طور اگر تجلی رحمانی را کہ من وجہ مقید راست و بوجوہ باقیہ مطلق باعرش مجید نسبت انطباق و اتصالی بطور مذکور و تساوی باو باشد چہ محال است۔ مرجع ایں تساوی بتساوی جہت تقیید او بجہتی از جہات عرش اعظم خواہد بود نہ اینکہ از طرف لامتناہی و اطلاق با متناہی برابر شد۔ الغرض مس و جلوس و تساوی کہ از لفظ استوی بفہم می آید۔

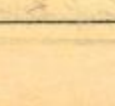
اگر بست بایں طور است کہ گفتیم نہ بلحد یکہ یک جسم را با جسم دیگر باشد۔ حاشا و کلا۔ و اگر مس و اتصال و جلوس نیست و چہ عجب کہ بنباشد زیرا کہ ایں لفظ ہر او موضوع نیست در بعض مواضع مجازاً لازم آید۔ مارا در اثبات او

مثال دائرہ سطحی ہر طرف سے مقید اور محدود ہوتا ہے لیکن اگر اس دائرے کے احاطے سے باہر کی سطح کو اگر ہر جانب سے بے انتہا کھینچتے چلے جائیں تو وہ ساری بیرونی سطح مجموعی حیثیت سے اس دائرے پر ایک حلقہ بالا کے مثل ہوگا اور اس دائرے کی بیرونی سطح مجموعی حیثیت سے اس حلقے کے اندرونی خط کے ساتھ برابر[1] ہوگی اور عرف میں بعض اوقات یوں کہہ دیتے ہیں کہ یہ حلقہ اس دائرے کے برابر ہوگیا۔ پس اسی طرح رحمان کی تجلی کو جو ایک وجہ سے مقید اور باقی وجوہ سے مطلق ہے عرش مجید کے ساتھ مذکورہ طریقے پر انطباق اور اتصال اور تساوی کی نسبت ہو جانے تو کیا محال ہے۔ کیونکہ اس تساوی کا مرجع عرش اعظم کی جہات میں سے کسی ایک جہت کیساتھ اس تجلی کی جہت مقیدہ کا مساوی ہونے کی طرف ہوگا نہ یہ کہ لامتناہی اور اطلاق کی طرف سے بھی متناہی کے برابر ہوگیا غرض یہ کہ مس کرنا اور بیٹھنا اور تساوی جو کہ لفظ استوی سے سمجھ میں آتی ہیں اگر ہیں تو اس طرح پر ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا اس طرح پر نہیں جیسی کہ ایک جسم کو دوسرے جسم کیساتھ ہوتی ہے ہرگز نہیں۔ اور اگر

---

[1] بیرونی سطح اندرونی سطح کے برابر اس طرح ہوگی





شکل

toobaa-elibrary.blogspot.com

اسرار نیست۔ البتہ مفہوم استواء و تساوی را از دست دادن خیلی بر دل گراں است کہ این مفہوم اصلی لفظ قرآن است۔ البتہ تصحیح استواء و مثال می باید کرد و فوقیت را ملحوظ باید داشت۔ لیکن پس از استماع مثال دائرہ و حلقہ بالا، استخراج مثالش ہر کس را سہل باشد۔ باایں ہمہ تغیر مناسب ایں پیچیداں خود غرض پرداز است۔

اگر مخروطی[1] ناقص را یعنی سر بریدہ را کہ دائرہ راس او مساوی دائرہ دیگر باشد و از جانب زائدہ غیر متناہی بود سرنگوں بالاء آں دائرہ قدری فاصلہ گذاشتہ معلق تصور کنند با وجود بقاء لامتناہی انطباق و تساوی و فوقیت و انفصال بدست آید۔ لیکن حق ہماں است کہ معنی عرفی اعنی قعود و جلوس منزہ از کیف و کم و چون و چرا مراد گیرند و بتقریر بالا گذشت، اطمینان خود نمایند و اوہام فاسدہ را از دل دور اندازند۔

چوں ایں قدر بعون اللہ تعالیٰ بدل نشست سخن دور افتادہ را میگیریم

جائے اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى فرمودہ اند اینجا وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ[2] می فرمایند۔ موضوع

مس، اتصال اور جلوس نہیں ہے اور کیا عجب کہ نہ ہو کیونکہ یہ لفظ اس کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ بعض مواقع میں مجازی طور پر لازم آجاتا ہے تو ہمیں اس کے ثابت کرنے پر اصرار نہیں ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ استواء اور تساوی کے یہ مفہوم کو ہاتھ سے جانے دینا دل پر بہت شاق ہے کیونکہ لفظ قرآنی (استوی) کا یہ اصلی مفہوم ہے۔ البتہ استوی کی تصحیح ایک مثال میں کر دینی چاہئے اور فوقیت مدنظر رکھنی چاہئے۔ یہ دائرے اور حلقہ بالا کی مثال کے غور سننے کے بعد اسکی کوئی اور مثال اخذ کرنا ہر شخص کیلئے سہل ہوگا۔ اس کے باوجود مثال میں مناسب تبدیلی کے ساتھ یہ چیز بیان کرتا ہے۔

اگر ناقص مخروط[1] کو جس کا سر کٹا ہوا ہو جس کے راس و دائرہ ایک دوسرے دائرے کے مساوی ہو اور قاعدے کی طرف سے وہ غیر متناہی چلا جائے اس کا سر نیچا کر کے اس دائرے سے اوپر تھوڑا سا فاصلہ چھوڑ کر معلق تصور کر لیں تو لامتناہی رہنے کے باوجود انطباق تساوی اور فوقیت و انفصال سب حاصل ہو جائیگا لیکن حق بات وہی ہے کہ استوی کے عرفی معنی مراد لیں یعنی ایسا قعود اور جلوس جو کیف و کم و چون و چرا سے منزہ ہو اور جو تقریر اوپر گذری اس سے اپنا اطمینان کر لیں اور فاسد خیالات کو دل سے نکال دیں۔

جب اتنا کچھ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے دل میں بیٹھ گیا تو جس مضمون سے ہم دور جا پڑے ہیں اسکی طرف چلتے ہیں (اور وہ یہ ہے کہ) کسی جگہ تو اللہ تعالیٰ نے اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى فرمایا ہے اور ایک جگہ قرآن کریم میں وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ فرماتے ہیں موضوع

---

[1] ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ یا اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى میں موجود ہے۔ مترجم

[2] مخروطی شکل وہ کہلاتی ہے جو اوپر سے پتلی اور نیچے سے موٹی ہو جیسے گاجر کی شکل۔ مترجم

[3] منطقی اصطلاح میں یہ موضوع اور محمول وہ ہی معنے رکھتے ہیں جو نحو میں مبتدا اور خبر کے ہوتے ہیں۔ مثلاً اَلْقَلَمُ مُلْقِيٌ اَلْقَلَمُ جزء ہے اور مُلْقِيٌ خبر ہے منطق میں العلم کو موضوع اور ملوّن کو محمول کہتے ہیں چنانچہ اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى میں اَلرَّحْمٰنُ اور وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ میں اللہ موضوع ہے اور عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى اور بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ محمول ہیں۔ [4] قاعدہ وہ خط ہے جس پر مخروطی کی دو سائیں قائم ہوں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

ہر دو قضیہ واحد است مگر محمول یکے با محمول ثانی رابط تضاد دارد۔ و ہمیں نظر بعضی اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى را اصل قرار دہند و در

وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ

تاویل کنند۔ و بعض برعکس روند و چہ عجب کہ بعض تغایرت اللہ و رحمٰن کہ یکی اسم ذات است و دیگر اسم صفت رفع تضاد کردہ باشند۔ مگر حق ایں است کہ ہمہ با دیبودہ اند۔ کلام ربانی ہرگز متناقض و متضاد نبود۔ مگر فہم از کجا آید۔ در خور فہم خود ایں تجویداں عرض پرداز است اگر راست آید از آن و نصاں ست سبحانہ انہ لا علم لنا الا ما علمتنا و اگر غلط باشد کلاہ زبون بریش خداوند۔

اول عرض کردہ شد کہ تجلی اعظم ہم کہ در قلب نفس رحمانی است تمثال ذات بحت است و ہم خود نفس رحمانی یعنی آنکہ در اصادر اول وجود منبسط گفتہ ام تجلی ذات بحت است و ہم عرض کردہ شد کہ از اختلاف تجلیات فرق مواطن پیدا شود نہ فرق موطن۔ و از تعدد عکوس تعدد مظاہر بظہور آید نہ تعدد ظاہر۔ اندریں صورت اللہ تعالیٰ ہم بر عرش باشد و ہم محیط بجملہ اشیاء۔ اول باحاطہ ذاتی اشارہ کردہ شد با ایں ہمہ احاطہ صادر اول حقائق ممکنہ و موجودات امکانی را از معروضات سابقہ بوضوح پیوست و استواء رحمانی بر عرش عظیم قدرے بدل

دونوں قضیوں[1] کا ایک ہی ہے لیکن ایک قضیے کا محمول اور دوسرے قضیہ کے محمول کیساتھ تضاد کا علاقہ رکھتا ہے اور اسی تضاد کے پیش نظر بعض علماء اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى کو اصل قرار دیتے ہیں اور

وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ

کی تاویل کرتے ہیں اور بعض علماء اس کے برعکس[2] کہتے ہیں اور کیا عجیب ہے کہ بعض علماء نے اللہ اور رحمٰن کے دو ناموں کے جدا جدا ہونے کی وجہ سے جن میں ایک اصلی نام یعنی اللہ اور دوسرا صفتی نام یعنی رحمٰن ہے تضاد[3] کو اٹھا دیا ہو۔ مگر حق یہ ہے کہ تضاد کہہ کر سب نے ہی بیکار باتیں کی ہیں۔ کیونکہ کلام ربانی ہرگز متناقض اور متضاد نہیں ہے۔ مگر سمجھ کہاں سے آئے ہاں اپنی سمجھ کے مطابق یہ ناچیز عرض کرتا ہے اگر ٹھیک ثابت ہو تو اس خدائے تعالیٰ کی طرف سے ہے وہ پاک ہے۔ بیشک ہمیں علم نہیں مگر اتنا جتنا ہمیں سکھا دیا۔ اور اگر غلط ہو تو کالائے زبوں بریش خداوند۔

پہلے عرض کیا گیا کہ تجلی اعظم نیز کہ نفس رحمانی کے قلب میں ہے ذات بحت کا عکس ہے اور نیز خود نفس رحمانی جس کو میں نے صادر اول اور وجود منبسط کہا ہے وہ خود بھی ذات بحت کی تجلی ہے اور یہ بھی عرض کر دیا گیا کہ تجلیات کے اختلاف سے مواطن کا فرق پیدا ہوتا ہے نہ کہ متلون کا فرق اور عکسوں کے کئی ہونے سے مظاہر کا کئی ہونا ظہور میں آتا ہے نہ کہ ظاہر کا تعدد۔ اس صورت میں اللہ تعالیٰ عرش پر بھی ہو اور تمام اشیاء کو محیط بھی ہو (درست ہے) اول ذاتی احاطے کی طرف اشارہ کر دیا گیا۔ ان سب کے باوجود صادر اول کا ممکنہ حقائق اور امکانی موجودات کو احاطے میں لے لینا سابقہ بیانات سے واضح ہو گیا اور عرش عظیم پر رحمانی استواء کچھ

---

[1] قضیہ بھی موضوع اور محمول کی طرح منطقی اصطلاح ہے علم نحو میں جس چیز کو جملہ کہا جاتا ہے منطق کی اصطلاح میں اسکو قضیہ کہتے ہیں لیکن یہاں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی مراد مذکورہ بالا دونوں آیتوں سے ہے۔ مترجم۔ [2] یعنی وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ کو اصل قرار دیتے ہیں، اور اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى کی تاویل کرتے ہیں۔ مترجم

[3] انہوں نے یہ کہکر تضاد اٹھایا ہوگا کہ اللہ کا نام جو اصلی ہے اس کیلئے محیط مناسب ہے اور استوی کا لفظ رحمٰن کیلئے مناسب ہے۔ لہٰذا تضاد نہیں رہتا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

نشست وقصدے دیگر بنام خدا می نشانم۔

روح را ہم تعلق خاص است بدماغ وہم محیط است جملہ اطراف وجوانب بدن را پس از لحاظ ایں امر کہ حیات جسم بالعرض است وہر صفتی عرضی را صادری باید از طرف موصوف بالذات۔ کیفیت احاطہ روحانی بنسبت جسم بوضوح پیوست اندریں صورت آں تعلق خاص کہ بنسبت داغ و دل یا ہر عضو یکہ گویند مسلم است حصۂ مصدر باشد نہ صادر۔ زیرا کہ یک شی را عموم وخصوص تعلق متصور نیست۔ پس خصوص فی تعلق سواء مخصوص مے خواہد۔ و عموم وجود تعلق بما سواء را خواستگار۔

الغرض چنانکہ اینجا اصل روح را استواء بدماغ حاصل است وصادر را احاطہ بجمیع جسم ہمچنیں تجلی اعظم را استواء بر دماغ عالم باشد کہ عرش اعظم است و بدل او کہ حقیقت کعبہ باید گفت تعلق خاص۔ باقی ماند نزول ربانی بر آسمان دنیا پس از استماع مقدمات مہدہ و معروضات سابقہ آں قابل تال نماند۔ زیرا کہ شی واحد را در مظاہر فوق و تحت وبیمین ویسار وغیرہ مواطن متعددہ تجلی ممکن ہست و باعتبار اوضاع مظاہر و مرایا تجلیات را صاعد و نازل[1] و مستوی الیہ گفتن روا باشد۔ اما اصل تجلی بہر حال بیک حال باشد کہ بود و ازاں جا کہ تجلی بطور یکہ عرض کردہ شد عین متجلی باشد ایں ہمہ احکام بجانب او منسوب باشند۔ غرض از نزول او تعالی بر آسمان دنیا استواء عرش و احاطہ کل شی کہ بہر او تعالی مسلم شد باطل نشود و آں منظور فیہ کہ از لفظ این متوہم شد باین ظرفیت کہ از

تو دل میں بیٹھ گیا ہے اور خدا کا نام لیکر کچھ اور دل نشیں کرتا ہوں۔

دیکھو روح کا دماغ سے بھی ایک خاص تعلق ہے اور وہ بدن کے تمام اطراف وجوانب کو محیط بھی ہے پس اس امر کا لحاظ کرتے ہوئے کہ جسم کی زندگی بالعرض ہے اور ہر عرضی صفت کے لئے موصوف بالذات کی طرف سے ایک صادر چاہئے تو اس سے جسم کی بنسبت روحانی احاطے کی کیفیت واضح ہوگئی۔ اس صورت میں وہ خاص تعلق جو کہ دل و دماغ یا جس عضو کے متعلق بھی کہیں مسلم ہے کہ وہ مصدر کا حصہ ہوگا نہ کہ صادر کا۔ کیونکہ ایک ہی چیز کے لئے تعلق کا عموم اور خصوص تصور میں نہیں آسکتا کیونکہ خصوص خصوص کے سوائے تعلق کی نفی پر مبنی ہے اور عموم ماسوا کے ساتھ تعلق کا وجود چاہتا ہے۔

الغرض جیسے اگر اس جگہ اصل روح کو دماغ پر استواء حاصل ہے اور صادر کو تمام جسم کا احاطہ حاصل اسی طرح تجلی اعظم (خدا کی تجلی) کو عالم کے دماغ پر استواء حاصل ہے یعنی عرش اعظم ہے اور اس کے ساتھ جسکو حقیقت کعبہ کہنا چاہئے خاص تعلق ہے رہا نزول ربانی یعنی آسمان پر تو مذکورہ مقدمات اور سابقہ بیانات کو بغور سننے کے بعد وہ واضح ہو جاتا ہے کہ سوچ بچار کی اس میں ضرورت نہیں رہتی۔ کیونکہ ایک ہی چیز کے لئے اوپر نیچے دائیں اور بائیں وغیرہ کے مظاہر میں مختلف مقامات پر تجلی ممکن ہے اور مظاہر اور مرایا کے اطوار کے اعتبار سے تجلیات کو اوپر چڑھنے والی اور نیچے اترنے والی اور مستوی الیہ کہنا درست ہوگا لیکن اصل تجلی کرنے والی چیز (یعنی اللہ تعالیٰ) ہر حال میں ایک ہی حالت پر ہوگی جس پر کہ وہ تھی۔ اور چونکہ تجلی اس طور پر کہ عرش کی گئی تجلی کا عین ہوگی یہ سب احکام اسی کی طرف منسوب ہونگے۔ غرض خدا تعالیٰ کے آسمان دنیا پر نازل ہونے سے استواء عرش اور احاطہ کل شی

---

[1] صاعد و نازل، مستوی، تحت، فوق اور یمین و یسار وغیرہ۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

احاطہ متوہم گردید معدوم نگردد۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم و احکم۔

چوں از ضروریات متعلقہ مضمون حدیث کہ انشاء اللہ بہر ایمان جملہ متشابہات بشرط فہم کافی باشد فراغت یافتہ، وقت آنست کہ بشرح الفاظ باقیہ حدیث مسبوق اللہ کما اشارہ کنم۔ در لفظ

ماتحتہ هواء وما فوقہ هواء

دو احتمال است۔

یکی آنکہ ما نافیہ باشد۔ اندریں صورت ہیچ حاجت خامہ فرسائی نیست۔ چہ خلاصہ کلام ایں وقت ایں باشد کہ ایں غمام اعنی سحاب مثل ابر مشہور و معروف زیر ہواء و بر ہواء نیست و نہ در تحرک خود از ہوا محل مناص او۔ و ظاہر است کہ ایں امر ہست ظاہر الصحت کس نمی داند کہ بنسبت صادر اول دریں بارہ تامل کند ایں ہواء ایں عالم باتا بآں درگاہ عالی رسائی کجا۔ تحرک و تموج او بذات خود است۔ اگر فیض از و بما سیتی میرسد خود بتحرک او می خیزد و دریں بارہ آفتاب و فیض او را کہ نور زمین است مثلا بہر مثال پیش نظر باید آورد۔

کہ ان خدائے تعالیٰ کے لئے مسلم ہے باطل نہیں ہوتا اور وہ مظروفیت جو کہ آیین دکہان اک لفظ سے متوہم ہوئی اس ظرفیت کیساتھ جو کہ احاطہ سے متوہم ہوئی معدوم نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ احکم۔

جب مضمون حدیث سے متعلقہ ضروریات جو کہ انشاء اللہ تمام متشابہات پر ایمان لانے کیلئے بشرط فہم کافی ہیں، فراغت پاکر وہ وقت آپہنچا ہے کہ حدیث مذکورہ سابق کے باقی الفاظ کی شرح کی طرف اشارہ کروں۔

ماتحتہ هواء وما فوقہ هواء

کے لفظوں میں دو احتمال ہیں:۔

۱۔ ایک تو یہ ہے کہ ما نافیہ ہو۔ اس صورت میں تو قلم کھسنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ کیونکہ کلام کا خلاصہ اس صورت میں یہ ہوگا کہ یہ غمام یعنی بادل مشہور و معروف ابر کی طرح ہوا کے نیچے اور ہوا کے اوپر نہیں ہے اور نہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کو اپنی حرکت میں اس ہوا کا محتاج ہے اور ظاہر ہے کہ یہ بات صحت مضمون کے لئے بالکل ظاہر ہے میں کسی کے متعلق بھی یہ نہیں جانتا کہ صادر اول رخدا تعالیٰ کے متعلق اس بارے میں ذرا بھی تامل کرے گا (کیونکہ) اس دنیا کی ہوا کی اس بارگاہ عالی تک رسائی کہاں، اس ابر کی حرکت اور تموج بلات خود ہے اگر اس ابر کا کوئی فیض

کسی اہمیت کو پہنچتا ہے تو خود اس غیبی ابر کی حرکت سے پہنچتا ہے اور اس بارے میں آفتاب اور اس کے فیض کو بوکہ دھوپ کہلاتی ہے مثال کے طور پر پیش نظر رکھنا چاہئے۔

۲۔ اور اگر کلمہ ما دریں دو جملہ موصولہ باشد و بظاہر ہمیں حق می نماید چہ وقت تکریر نفی پس از ما ناقیہ کلمہ لا آرند نہ ما۔ مگر آنکہ ایں ہم روا باشد۔ اندریں صورت شرح ایں ہواء می باید شنید۔

ہوا گاہی بھی خالی آید۔ چنانچہ از قولہ تعالیٰ

۲۔ اور اگر (ماتحتہ هواء وما فوقہ هواء) کے دونوں جملوں میں ما موصولہ ہو اور بظاہر یہی درست معلوم ہوتا ہے کیونکہ حرف نفی کو مکرر لانے کی صورت میں ما نافیہ کے بعد لفظ لا آتے ہیں نہ کہ ما مکرر میں ما کے بعد ما کا لانا بھی درست ہوتا ہے۔ اس صورت میں کہ ما کو موصولہ لیا جائے تو پھر اس کی تفصیل بھی سن لینی چاہئے۔

ہوا کے معنی کبھی خلا کے بھی آتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ

toobaa-elibrary.blogspot.com

وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ

ہمیں معنی مراد داشتہ اند۔ و ہر چہ مراد داشتہ اند بجا است۔ چہ بود بچشم نظر نیاید و بدیں سبب موطن او خالی نماید۔ اندریں صورت حاصل ایں ارشاد و مفاد ہمچو

أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ
وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ

در نفی غیر برابر باشند و در افادہ ایں معنی مرادف

كَانَ اللّٰهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ

بوند۔

و گاہی ہوا و بر ہوا معروف اطلاق کنند و بزعم احقر بایں معنی ہم ہواء را دریں کلام مساغ است مگر آں مقولہ را پیشتر پیش نظر باید کشید کہ

غیب ما ابری و آبی دیگر است
آسمان و آفتاب دیگر است

غرض حقائق مشترکہ کہ عالم وجوب و امکان بریک نسق نباشند۔ ہوا و آں عالم را ہمچو آں عالم از شوائب امکان کہ ہوا و ایں عالم را ازاں ناگزیر است مقدس و منزہ باید شمرد۔ آری اصل غرض را کہ آں حقائق موضوع بہر آں باشند قدر مشترک باید داشت

نظر بریں چوں نگر کردیم غرض اصلی را مشترک در ہمہ ایں عالم و ارادہ و محبت و غضب و غیرہ محرکات و مصادر افعال خداوندی یافتیم۔

مرادم ازیں غرض ایں است کہ ہر فعل را از محرکات ارادہ ناگزیر است و محرکات افعال ہمیں اخلاق و امثال آں باشد کہ اجمال آں قوت عملیہ باید گفت و اولین فعل کہ ازاں درگاہ صدور یابد ہمیں اعطاء وجود باشد کہ مفاد ش تعلق صادر اول بماہیت ممکنی بود۔ اندریں صورت ایں

کے قول وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ

سے یہی خالی کے معنی مراد لیتے ہیں اور جو معنی بھی مراد لیتے ہیں درست ہیں کیونکہ ہوا آنکھ سے دکھائی نہیں دیتی اس لئے اس ہوا کا مقام خالی معلوم ہوتا ہے اس صورت میں اس فقرے کا مآل اور سب فی مضمون کا مفاد

أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ
وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ

غیر کی نفی میں برابر ہیں اور افادی پہلو کے اعتبار سے یہ معنی

كَانَ اللّٰهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ

کے مرادف ہونگے۔

اور کبھی ہوا کا معروف ہوا پر اطلاق کرتے ہیں اور احقر کے خیال میں اس معنی کی بھی کلام میں گنجائش ہے لیکن (اس معنی کو اختیار کرنے میں) اس مقولے کو پہلے پیش نظر لانا چاہیئے کہ

غیب کا بادل اور پانی اور ہی ہوتا ہے
اور (اس کا) آسمان اور آفتاب اور ہی ہے

غرض وجوب اور امکان کے عالم کا مشترک حقیقتوں کی غرض یکساں نہیں ہوتی۔ اس عالم کی ہوا کو اسی عالم کی مانند عالم امکان کی آلودگیوں سے جو اس عالم کی ہوا کیلئے ضروری ہیں پاک اور منزہ سمجھنا چاہیئے۔ ہاں اصل غرض کو کہ اس کے لئے وہ حقائق موضوع ہیں قدر مشترک رکھنا چاہیئے۔

اس کے پیش نظر جب ہم نے جمع و تالی تو اصل غرض کو اس عالم کی ہوا میں اور خداوندی افعال کے مصادر محرکات ارادہ محبت اور غرض وغیرہ میں مشترک پایا۔

میرا مطلب اس اصل غرض سے یہ ہے کہ ہر فعل کے لئے کسی نہ کسی ارادے کے محرکات کا ہونا ضروری ہے اور افعال کو حرکت میں لانے والے یہ اخلاق اور ان جیسی چیزیں ہوتی ہیں کہ اجمالاً اس کو قوت عملیہ کہنا چاہیئے اور سب سے پہلا فعل جو اس بارگاہ خداوندی سے صدور پاتا ہے وہ وجود کا عطا کرنا ہے کہ اس کا حاصل ممکن کی حقیقت

toobaa-elibrary.blogspot.com

محرکات را با صادر اول ہمان نسبت باشد کہ ہوا را با ابر چنانکہ اجتماع ابر و تفرق آں منوط بتحریک ہوا است۔ ہمیں طور انضمام صادر اول بما ہیتی یا انفصال آں و تموج آں از یک طرف بطرف دیگر کہ ہمانا مفید اجتماع بعض ابزاء با بعض و افتراق بعض از بعض باشد منوط بقوت عملیہ است و پیدا است کہ رائس و رئیس ایں محرکات بر ارادہ باشد چنانچہ بدیہی است پس بحیوحہ حب و ارادہ کہ مبدا و منشا آں قوت است کہ سرمایہ افتراق و اجتماع گردیدہ اینجا بمنزلہ ہوا برائے ابر باشد و شاید ایں است کہ حب را ہوی گویند و ارادہ کہ ماخذ او ردود است و با مراودۃ اتحاد مخرج دارد و نیز ہمیں سبب ہا ارادہ شد کہ سرمنشا او حب باشد

الغرض ہوا آں عالم اگر بست بظاہر ایں است و ظاہر است کہ از حب گرفتہ تا ارادہ بعد از صفات انضمامیہ وجود اند کہ از ہر طرف او جلوہ ظہور دارند۔ اندریں صورت ایں ارشاد کہ

ما تحتہ ھواء و ما فوقہ ھواء

اشارہ باحاطہ از ہر طرف باشد و تشبیہ ہوا یکہ زیر و بالا ایر باشد راست آید۔

باقی ماند اینکہ اول جملہ صفات را اعتباریات گفتہ و ایں جا بانضمام قائل شدہ ازیں تہافت کلام اگر اعتبار التسلسل و ما بعد برہم نشدہ۔

خلش باری ازیں چہ کم کہ بناء مطالب بر سابقہ برہم زدہ یا اصل ایں مطلب برکندہ شد۔ ایں خلش را نیز از دل ناظراں برآوردن ضرور افتاد۔

کے ساتھ صادر اول کا تعلق ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں ان محرکات کو صادر اول کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو ہوا کو ابر کے ساتھ ہے۔ جیسا کہ بادل کا اکٹھا اور منتشر ہونا ہوا کی حرکت پر موقوف ہے اسی طرح صادر اول کا کسی ماہیت کیساتھ اتصال اور انفصال اور اس کا ایک طرف سے دوسری طرف کو سبق لینا اور اس کا فائدہ بعض اجزا کو بعض کیساتھ اکٹھا اور جدا کرنا بھی قوت عملیہ سے متعلق ہوا اور ظاہر ہے کہ ان محرکات کی اس اصول اس کا ذاتی تقاضا ہے جو حب کے نام سے موسوم ہوا اور ان محرکات کا منبعا ارادہ پر ہوتا ہے جیسا کہ واضح ہے۔ پس حب اور ارادہ کا جمود۔ کہ اس کا مبداد اور منشا تموج ہے جو کہ اتصال اور انفصال کا سبب بنیاں پر ایسے ہوا کہتے ہوا کی جگہ ہوگا اور شاید یہی وجہ ہے کہ حب کو ہوی کہتے ہیں اور ارادہ کہ اس کا ماخذ ردود (یعنی تکاش) ہے اور وہ لفظ مراودت کیساتھ مخرج کا اتحاد رکھتا ہے تیسری سبب سے ارادہ کے ساتھ موسوم ہوا کیونکہ اس کا منشا حب ہے

الغرض اس عالم کی ہوا اگر ہے تو بظاہر یہ ہے اور ظاہر ہے کہ حب سے لیکر ارادہ تک مقام وجود کی صفات انضمامیہ میں سے ہیں کہ اس کے ہر طرف سے جلوہ گر ہوتے ہیں۔ اس صورت میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ

ما تحتہ ھواء و ما فوقہ ھواء

ہر طرف سے احاطہ کرنے کا اشارہ ہوگا اور اس ہوا سے تشبیہ دینا جو بادل کے نیچے اور اوپر ہوتی ہے فٹ بیٹھ جاتا ہے۔

باقی رہا یہ کہ اول میں تمام صفات کو اعتباری کہا اور یہاں پر ان صفات کے انضمام کے قائل بن گئے تو اس کلام کیلئے ڈھیلے گیرن سے ماقبل اور مابعد کے اعتبار کا شیرازہ منتشر نہیں ہوتا۔

دغدغہ پھر بھی اس سے کیا کہ کسابقہ مطالب کی بنیاد ہل گئی۔ یا اس مطلب کی بنیاد اکھڑ گئی۔ اس خلش کو کوئی ناظرین کتب کے دل سے نکال ڈالنا ضروری ہوگیا۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

ازالہ خلش بنام خدا سخنی سے گویم کہ راویان معقول اگرچہ روایتی تصدیق و تلاوت نکنند اما ناظران دفتر عقل را ماخذ او پیش نظر باشد و بدیں سبب شہادت او با ضرور برخیزند۔ آں ایں است کہ

از وجود تا عدم ہا فاصلہ نیست کہ گنجائش تخلل مفہومی دگر باشد۔ باز عدم را بذات خود تحقق نیست تا بالطوار وجودی پیوستہ۔ اندریں صورت وجودیات ہمہ از اقسام وجود باشند گو بحال وجود خود دانستی کہ در تحقق خود نیاز دگراں نیست بلکہ دگراں در وجود و تحقق خود محتاج وجود باشند ورنہ اولیت محل الوجود وجود محض خواب پریشاں بود زیرا کہ احتیاج از امارات عدم محتاج فیہ در خود باشد پس ایں صورت وجود وجود و محل او بروز عرضی باشد و ہر کہ بہر ایں بالعرض موصوف بالذات باشد آنجا محل اولی بود ورنہ از ہمیں خرابی احتیاج نوبت بعرضیت وجود نرساند۔

ازالہ خلش سو اللہ کے نام پر یک بات کہتا ہوں کہ معقولات کے راوی اگرچہ کوئی روایت اسکی تصدیق میں بیان نہیں کرینگے لیکن کتاب عقل کے مطالعہ کرنے والوں کے سامنے اس کا ماخذ ہوگا اور اس سبب سے اسکی شہادت کیلئے ضرور تیار ہو جائینگے وہ یہ ہے کہ

وجود سے عدم تک کوئی ایسا فاصلہ نہیں ہوتا کہ کسی اور مفہوم کے درمیان میں داخل ہونے کی اس میں گنجائش ہو پھر عدم کا بذات خود کوئی تحقق نہیں تو وجود کے مراتب تک وہ کیا پہنچ سکیگا اس صورت میں وہ تمام وجودیات وجود کے اقسام میں سے ہونگے مگر وجود کا حال تمہیں خود معلوم ہی ہے کہ اپنے تحقق میں دوسروں کا محتاج نہیں ہے بلکہ دوسرے اپنے وجود اور تحقق میں وجود کے محتاج ہوتے ہیں ورنہ الوجود وجود کا محل اولی ہونا محل خواب پریشاں بن جائیگا کیونکہ حاجتمندی اپنے پاس اس چیز کے نہونے کی علامات میں سے ہے جس کی ضرورت ہے پس اس صورت میں وجود کا وجود اور اس وجود کا اپنے اوپر خود ہونا عرضی ہوگا اور جو اس بالعرض کے لئے موصوف بالذات ہوگا اس جگہ محل اولی ہوگا ورنہ پھر بھی محتاج ہونے کی خرابی وجود کے عرضی ہونے تک نوبت پہنچا دیگی۔

حاصل یہ ہے کہ وجود کا تحقق اور وجود بذات خود ہے پس جو وصف اپنے تحقق میں موصوف کا محتاج ہوگا تو وہ وجود محض کا حصہ نہوگا۔ ورنہ وجود کی وہ ذاتی بے نیازی جاتی رہی اور محتاجی سے بدل جائیگی اور اس طرح نہیں کہہ سکتے کہ وہ عدم محض کا حصہ ہو جائیگا کیونکہ اس احتیاج کے باوجود جو عدم کی خبر دیتا ہے وجود کے اعتبار سے ہی طور پر (اس میں) موجود ہیں اس کے سوا کہ فصل کرنے والی حدود کے متعلق کہیں کہ خاص وجود اور اسکے عدم کے درمیان حائل ہو جائیں اور کیا کہیں گے اور یہ ظاہر ہے کہ یہ حدود انتزاعیات[1] میں سے ہیں نہ کہ انضمامیات

---

[1] انتزاعیات کا وجود خود میں ہوتا اور انضمامیات بین العلم اور منعلم ایہ کا وجود متعلق ہوتا ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

عدم آں را نے کش اگر وجود را با عدم مقارنی فجاد افتاد میسر نیامدی ایں انتزاع کہ مبنی کشش باشد از کجا صورت بستی اگر از انضمامیات وجود بودے اعتیان لحاظ مقارنان وانتزاع کشش چہ بود۔ مگر ظاہر است کہ بسا اوقات از انتزاع امری انتزاع امر دیگر لازم آید چنانچہ انتزاع فوقیت را انتزاع تحتیت و برعکس لازم بود ہمیں طور از انتزاع مابہتی انتزاع لوازم آں لازم آید۔

وجہش آں باشد کہ انتزاعیات اضافیات باشند وہمیں است کہ در تحقق خود محتاج بدو امر شدند چنانکہ مذکور شد ورنہ سوائے اضافت ونسبت مضمونی نیست کہ در تحقق خود محتاج دو امر مبائن ومستقل فی حد ذات باشد۔ یعنی اگر علت او محتاج علتی دیگر یا سامان دیگر مثل آلات وشرائط می بود نے گفتیم کہ امتیاج ہر دو چیز است و باز محتاج را نسبت نتواں گفت۔ مگر وقتیکہ ہر دو محتاج الیہ فی حد ذاتہ مستقل باشند و یکی را از دیگر استغنا۔ ایں وقت بجز آنکہ محتاج از قسم نسبت باشد دیگر چہ باشد۔ لیکن نسبت را ناگزیر است کہ اطراف او متغائر باشند۔ مگر غرضم از اطراف مصداق منسوب الیہ ومنسوب نیست بلکہ مفہومات آں مثلاً بہر مفہوم نسبت مفہوم منسوب الیہ ومنسوب و بہر مفہوم فوقیت فوق وتحت ہم چنیں بہر مفہوم تحتیت تحت وفوق وبہر نسبت ابوت اب وابن و بہر اضافت بنوت ابن واب۔ غرض نسبت را در ہر مفہوم کہ از نسبت ساختہ باشند ضرور است کہ در تعقل او امتیاج مقابل افتد

ہیں بسے کہ نمی درک کند خیال عقل وجود اور عدم کے درمیان سے اسکو نکال لیتی ہے اگر وجود کو ملے ہوئے اور قرین عدم کے ساتھ ملنا بسر نہ آتا تو یہ انتزاع ہو کشش کے معنی میں ہے کہاں سے صورت اختیار کرتا اگر وجود انضمامیات سے ہوتا تو مقارنان اور انتزاع اور کشش کے بجائے [illegible] کیا تھی مگر ظاہر ہے کہ بسا اوقات کسی امر کے انتزاع سے دوسرے امر کا انتزاع لازم آجاتا ہے جیسا کہ فوقیت کے انتزاع کو تحتیت کا انتزاع اور تحتیت کے انتزاع کو فوقیت کا انتزاع لازم ہے۔ اسی طرح سے ایک مابہتی کے انتزاع سے اسکے لوازم کا انتزاع بھی لازم آئیگا۔

اسکی وجہ یہ ہے کہ انتزاعی امور اضافی ہوتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ اپنے تحقق میں دو باتوں کے محتاج ہوتے ہیں جیسا کہ ذکر کیا گیا۔ ورنہ اضافت اور نسبت کے سوا کوئی مضمون نہیں ہے کہ اپنے تحقق میں دو متضاد اور اپنی ذات کے اعتبار سے دو مستقل امور کا محتاج ہو یعنی اگر اسکی علت کسی دوسری علت کی آلات اور شرائط کی مانند دوسرے سامان کی محتاج ہوتی تو ہم کہتے کہ دو چیزوں کی ضرورت ہے اور پھر محتاج کو نسبت نہیں کہہ سکتے مگر جس وقت کہ دونوں محتاج الیہ اپنی ذات میں مستقل ہوں اور ایک کو دوسرے کی حاجت نہ ہو تو اس وقت اس کے سوا کہ محتاج نسبت کی قسم سے ہو اور کیا ہوگا لیکن نسبت کیلئے ضروری ہے کہ اس کی طرفوں کا مفہوم ایک دوسرے پر موقوف ہو مگر میری غرض اطراف سے منسوب الیہ اور منسوب کا مصداق نہیں ہے بلکہ اس منسوب اور منسوب الیہ کے مفہومات مراد ہیں۔ مثلاً نسبت کے مفہوم کیلئے منسوب الیہ اور منسوب کا مفہوم اور فوقیت کے مفہوم کیلئے فوق وتحت کا مفہوم اور اسی طرح تحتیت کے مفہوم کیلئے تحت وفوق اور باپ ہونے کی نسبت کیلئے اب اور ابن اور بیٹے ہونے کی نسبت کیلئے ابن اور اب کا سمجھنا ضروری ہے۔ غرض نسبت کو

ملہ خود اپنا وجود مستقل رکھتا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

ازیں جا توقف تعقل لوازم ماہیت را وجہی بدست آمد۔

القصہ لوازم ماہیت مفہومات اضافیہ باشند و چنیں است کہ در تعقل خود محتاج ملزوم شدند و چنیں ملزومات را تنہا تعقل نتواں کرد و آنکہ فرق بین بالمعنی الاعم و والاخص بامکان تعقل بعض ملزومات بی تعقل لوازم شہر میدہد ایں مغلطہ از کم فہمی ان است۔ عموم مفہوم را عموم مصداق لازم نیست۔ نظر بمفہوم معنی اعم البتہ ضرور نیست کہ تصور ملزوم را تصور لازم او لازم آید چہ آنرا شروط نکردہ اند۔ مگر آنانکہ میدانند خود میدانند کہ در خارج ہر دو معنی تلازم باشد و چوں نباشد وجہ جزم بالملزوم نہیں است کہ ملزوم را لازم نہ۔ در ذہن گذارد نہ در خارج۔ و اگر وجہ لزوم در ذہن خارج آں است کہ لازم و ملزوم ہر دو معلول یک علت اند۔ جائیکہ ایں باشد وجود علت ضرور است ورنہ وجود معلول بی وجود علت متحقق شود و جائیکہ علت باشد وجود معلول ثانی ہم ضرور است ورنہ تخلف معلول از علت لازم آید۔

غرض بوجہ اشتراک علت۔ تلازم فیما بین بر دو کار آید۔ اندریں صورت بظاہر تلازم ماہیت باشد و در حقیقت تلازم علت با ہر دو معلول خود۔ و چوں ما در پی اثبات احکام حقیقیہ شدہ ایم۔ ایں قسم را از لوازم ماہیت ملزوم ظاہراً نی معلول ثانی نشماریم۔ الغرض وصف را احتیاج در ذات خود باشد۔ نظر بریں وجود بہت نخواہد بود۔ آری اگر موصوف بوجود گویند بجا است

اور ہر مفہوم کو جو کہ نسبت سے بنایا ہو ضروری ہے کہ اس کے سمجھنے کے لئے مقابل کی ضرورت پڑے۔ یہیں سے ماہیت کے لوازم کے سمجھنے پر موقوف ہونے کی وجہ مل گئی۔

حاصل یہ ہے کہ ماہیت کے لوازم اضافی مفہوم ہوتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ اپنے تصور میں لوازم ملزوم کے محتاج ہوئے اور اسی طرح تنہا ملزومات کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا اور یہ بات کہ بین بالمعنی الاعم اور بین بالمعنی الاخص کا فرق بعض ملزومات کے بدوں لوازم کے تصور کے متصور ہو سکنے کی خبر دیتا ہے تو یہ کم سمجھ لوگوں کی لغزش گاہوں میں سے ہے۔ عموم مفہوم کو عموم مصداق لازم نہیں ہے۔ یعنی اعم کے مفہوم پر نظر رکھتے ہوئے البتہ ضروری نہیں ہے کہ ملزوم کے تصور کو اس کے لازم کا تصور لازم ہو کیونکہ اس کو شرط قرار نہیں دیا ہے لیکن جو لوگ جانتے ہیں وہ خود جانتے ہیں کہ خارج میں دونوں معنوں میں تلازم پایا جاتا ہے اور کیوں نہ ہو لزوم کے تحقیقی ہونے کی وجہ یہی ہے کہ ملزوم کیلئے لازم نہیں۔ نہ تو ملزوم کو لازم ذہن میں چھوڑتا ہے اور نہ خارج میں اور اگر لزوم کی وجہ خارج اور ذہن میں یہ ہے کہ دونوں لازم اور ملزوم ایک ہی علت کے معلول ہیں جس جگہ یہ بات ہو گی وہاں علت کا وجود ضروری ہے ورنہ معلول کا وجود، علت کے وجود کے بغیر متحقق ہوگا اور جس جگہ علت ہوگی دوسرے معلول کا وجود بھی ضروری ہوگا ورنہ علت کا معلول سے پیچھے رہ جانا لازم آئے گا۔

غرض علت کے اشتراک کی وجہ سے دونوں طرف سے تلازم ظہور میں آئیگا۔ اس صورت میں بظاہر تو ماہیت کا تلازم ہوگا اور حقیقت میں اپنے دونوں معلولوں کے ساتھ علت کا تلازم ہوگا اور چونکہ ہم حقیقی احکام کے ثابت کرنے کے پیچھے لگے ہوئے ہیں۔ اس لئے اس قسم کو ظاہر ملزوم یعنی معلول ثانی کے ملزوم کی ماہیت کے لوازم میں سے شمار نہیں کرتے۔ غرض یہ ہے کہ وصف کو اپنی ذات میں احتیاج ہوتی ہے۔ اس پر نظر کرتے ہوئے وصف کا وجود مجرد

toobaa-elibrary.blogspot.com

اندریں صورت لصداق وصف بجز حدود فاصلہ کہ حقائق ممکنہ باشند دیگر چہ باشد۔ مگر چنانکہ جسم بسطح محدود شود و سطح بخط و خط بنقطہ در وجود نیز تنزلات فراواں باشند ہر مرتبہ سابق بنسبت لاحق موصوف بود۔ اگرچہ موصوفیتہ حقیقی بر وجود انتظام یافت۔

غرض مثل جنس و نوع ایجا فرق حقیقی و اضافی باشد چوں مرتبہ سابق بنسبت لاحق محتاج الیہ رشد مشابہ بوجود بحت گردید و مسمی بموصوف شد۔ لیکن چوں حدود متوسط را دیدیم آنرا اضافات و نسب یافتیم پس بدیں سبب پنانکہ اضافی و انتزاعی بودن جملہ اوصاف متیقن شد ہمچنیں وجہ تلازم با دیگر مفہومات نیز بذہن آمد و ایں خلش نیز کہ الحقیقت اوصاف فقط ہمیں قدر است کہ حدی از حدود باشد تلازم بود کہ پس از تعقل اطراف بسلسلۂ تعقل ختم می شد۔ ایں استلزام ماہیت مفہومات دیگر را از کجا آمد از دل بدر شد۔ مگر سخنی کہ گفتنی بود ہمچناں ناگفتہ ماند آنرا نیز می باید شنید

سخن گفتنی فوق و تحت را فوقیت و تحتیت تا ہماں زماں لازم باشد کہ بمقام معلوم و وضع معلوم خود باشد۔ زیرا گر فرش را جای او کشیدہ برند یا سقف را بر داشتہ دور افگنند نہ فرش تحت ماند نہ سقف فوق۔ آری ایں وضع را کہ سرمایۂ ایں عروض است اگر بطوری محکم کنند کہ زوال نہ پذیرد یعنی ایں دو متضائف لازم جای خود باشند اگر حرکت کنند ہر دو معا بیک جانب بیک انداز حرکت کنند۔ آں دم ایں فوقیت و تحتیت ہم زوال نہ پذیرد۔

نہیں ہوگا ہاں اگر موجود کے ساتھ موصوف کہیں تو درست ہے اس صورت میں وصف کہ مصداق حدود فاصلہ کے سوا جو حقائق ممکنہ ہیں اور کیا ہوگا۔ لیکن جس طرح کہ جسم سطح کے ذریعہ محدود ہوتا ہے اور سطح خط کے ذریعہ اور خط نقطے کی وجہ سے تو وجود میں بھی اسی طرح بہت سے تنزلات ہونگے۔ پہلا مرتبہ بعد کے مرتبے کی بنسبت موصوف ہوگا۔ اگرچہ حقیقی موصوفیت وجود پر ختم ہو چکی۔

غرض یہ ہے کہ جنس و نوع کی مانند یہاں پر حقیقی اور اضافی فرق ہوگا۔ جب سابق مرتبہ لاحق کی بنسبت محتاج الیہ ہوا تو وجود مجرد کے مشابہ ہو گیا اور موصوف کے نام سے موسوم ہوا۔ لیکن جب ہم نے متوسط حدود کو دیکھا تو ان کو ہم نے اضافیتیں اور نسبتیں پایا پس اس سبب سے جیسا کہ تمام اوصاف کا اضافی اور انتزاعی ہونا یقینی ہو گیا اسی طرح دوسرے مفہومات کے ساتھ تلازم کی وجہ بھی ذہن میں آگئی اور یہ خلش بھی دل سے ٹل گئی کہ اگر اوصاف کی حقیقت صرف اتنی ہی ہے کہ وہ حدود میں سے ایک حد ہوتی ہے تو لازم ہو جاتا ہے کہ اطراف کے تعقل کے بعد تعقل کا سلسلہ ختم ہو جاتا تو پھر یہ استلزام دوسرے مفہومات کی ماہیت کے لئے کہاں سے پیدا لیکن جو بات کہ کہنے کے قابل تھی وہ تو اسی طرح ناگفتہ ہی رہی اس کو بھی سن لینا چاہئے۔

کہنے کے قابل بات فوق اور تحت کو فوقیت اور تحتیت سی وقت تک ضروری ہوتی ہے جبکہ وہ اپنے معلوم مقام اور معلوم وضع پر ہوں۔ ورنہ اگر فرش کو اس جگہ سے کھینچ لے جائیں یا چھت کو اٹھا کر دور پھینکدیں تو نہ تو فرش تحت رہا اور نہ چھت فوق رہی۔ ہاں اس وضع کو جو اس فوقیت کا سرمایہ ہے اگر اس طرح سے مضبوط کریں کہ زوال اختیار نہ کرے یعنی چھت اور فرش اپنی جگہ پر لازم ہو جائیں اور اگر حرکت کریں تو دونوں ساتھ ایک جانب اور ایک اندازہ میں حرکت کریں تو اس وقت یہ فوقیت اور تحتیت بھی زوال اختیار نہ کریگی۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

چوں ایں قدر محقق شد ہر کہ گوش را از آلائش اوہام پاک کردہ خواہد شنید بالضرور ایں قدر باور خواہد کرد کہ انضمام نام استحکام بنہاد ایں انتزاع است چیز دیگر نیست۔ خط مستدیر کہ عرض سطح باشد از جای خود انتقال نتواں کرد کہ چیز او جز سطحیکہ قیم اوست دگر نباشد و اگر در بادی النظر عکس دائرہ کہ آئینہ باشد وقت تحرک اصل مقابل آئینہ در آئینہ متحرک نماید نقطہ مرکز نیز ہمرکابی اوست۔ بوجہ ایں استحکام ایں وضع تساوی الابعاد خارج بسوے نقطۂ خاص کہ در وسط اوست لازم است۔ البتہ اگر تنہا خط مستدیر قابل انتقال بودی آں وقت اگر نقطہ را بجای او گذاشتہ خط را بجاہ دیگری بردند و بنجا نیز ہماں قصہ پیش می آمد کہ در حرکت فرش و سقف معروض شد۔ اندریں صورت حاصل سخن آں شد کہ بہر ہر انتزاع درمیان آں دو شی کہ قیم امر انتزاعی باشد وضعی خاص باید کہ مصحح آں امر انتزاعی تواں شد۔ چنانچہ از مثال فوقیت و تحتیت کہ از فرش و سقف منتزع شوند ایں امر واضح است۔ آں وضع اگر لازم است چنانکہ در مرکز و دائرہ مشہور است یکی در حق دیگری لازم و منضم بود و اگر لازم نیست بلکہ فی حد ذاتہ ہر یکے از دیگری مستغنی است۔ اما بوجہ گرہ بندی امری خارج یکی ہر بار یا بعض اوقات ہمراہ دیگرے رود۔ چنانچہ در مثلثی کہ بالاے دائرہ یا در دائرہ کشیدہ باشند مثلاً دہ۔ قسم اول ایں قسم را منضم غیر لازم ذات باید خواند۔ باز اگر ہر بار در حرکت و سکون معیت است لازم وجود است ورنہ مفارق چوں اطوار اطراف امور انتزاعیہ معلوم شد حال خود امور انتزاعیہ نیز واضح شدہ باشد۔ زیرا کہ اطراف امور انتزاعیہ اوصاف یک دیگر تواں گفت۔ البتہ لازم و مفارق مے گویند و اگر نمی گویند نہ گویند۔ ما نیز در پی گویاں نیستیم۔

چوں اتنی بات تحقیق میں آگئی تو جو کوئی شخص اوہام سے اپنے کانوں کو پاک کرے سُنیگا تو بتحقیق وہ یقین کریگا کہ انضمام اس انتزاع کی بنیاد کے مستحکم کا نام ہے اور کوئی چیز نہیں ہے خط مستدیر (دائرہ) کہ سطح پر عارض ہوتا ہے وہ اپنی جگہ سے منتقل نہیں ہو سکتا کیونکہ اسکی جگہ اس سطح کے سوا جو اس کو قیام کے ہوئے ہے اور کوئی نہیں ہے اور اگر ظاہر نظر میں دائرہ کا عکس جو آئینے میں ہو تو اصل کی حرکت کے وقت آئینے کے مقابلے میں آئینے میں متحرک دکھائی دیتا ہے مرکز کا نقطہ بھی اسکے ساتھ ساتھ ہے اس استحکام کی وجہ سے ابعاد خارجہ کی تساوی کی یہ وضع خاص نقطہ کی طرف جو کہ اسکے بیچ میں ہے ضروری ہے۔ البتہ اگر دائرہ تنہا منتقل ہونے کے قابل ہوتا تو اس وقت اگر نقطے کو اس کی جگہ رکھ کر خط کو دوسری جگہ لے جاتے تو یہاں بھی وہی قصہ پیش آتا جو فرش اور چھت کی حرکت میں عرض کیا گیا۔ اس صورت میں بات کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہر انتزاع کیلئے ان دو چیزوں کے درمیان جو امر انتزاعی کے قائم کرنے والے ہیں ایک خاص وضع چاہیے جو اس انتزاعی امر کی تصحیح کرنے والی ہو۔ جیسا کہ فوقیت اور تحتیت جو فرش اور چھت سے پیدا ہوتی ہیں ان کی مثال سے یہ بات واضح ہے۔ وہ وضع اگر لازم ہو جیسا کہ مرکز اور دائرے میں دیکھی جاتی ہے تو ایک دوسرے کے حق میں لازم اور منضم ہوگی۔ اور اگر لازم نہیں ہے بلکہ فی ذات سے ہر ایک دوسرے سے بے نیاز ہے لیکن کسی خارج امر کی گرہ بندی کی وجہ سے یک وضع ہر مرتبہ یا بعض اوقات دوسری وضع کیساتھ متحد ہوتی ہے جیسا کہ اس مثلث میں جو دائرے کے اوپر یا دائرے کے اندر کھینچی گئی ہو دیکھنے میں آتا ہے اس قسم کو ایسا منضم بہ ذات کو لازم نہ کہنا چاہیے پھر اگر ہر بار حرکت اور سکون میں ساتھ رہنا حاصل ہے تو وجود کیلئے لازم ہے ورنہ مفارق (جدا) ہے جب امور انتزاعیہ کے اطراف کے طریقے معلوم ہو گئے تو امور انتزاعیہ کا حال بھی خود واضح ہو گیا ہوگا۔ کیونکہ امور انتزاعیہ کے اطراف کو ایک سرے کا وصف نہیں کہہ سکتے۔ البتہ لازم اور مفارق کہتے ہیں اور

toobaa-elibrary.blogspot.com

اگر نہیں کہتے تو وہ بھی ہم بھی کہلوانے کے پیچھے نہیں پڑتے۔

امور انتزاعیہ کو ان کے اطراف کی نسبت وصف کہنا بالکل ٹھیک ہے ہاں کبھی امر انتزاعی کو اس حیثیت سے کہ وہ انتزاعی ہے اعتبار کریں تو اس وقت اسکی وصفیت کا انتساب ہر جانب میں صحیح ہوگا۔ اور کبھی اس کے تعلق کی قید دونوں طرفوں میں سے ایک کے ساتھ وضع میں ملحوظ ہوتی ہے اس وقت اس کا اطلاق اسی طرف میں درست ہوگا کہ جسکے تعلق کی قید ملحوظ ہے درست ہوگا نہ ہر طرف (اس اطلاق درست ہوگا)

ماحصل یہ ہے کہ یہ انتزاعی امور دو طرفین کا وصف ہوتے ہیں یا طرفین میں سے ایک کا۔ اور لازم و مفارق اور منضم اور غیر منضم کے درمیان وضع کے احکام اور عدم احکام کے موافق تمام لیاقت میری اس بات پر غور کرنے کے بعد مردد انا میری پہلی اور دوسری تمام بات کو اپنی اپنی جگہ درست پائیگا۔ اور اگر لوگوں نے غور سے کام نہ لیا یا عقل کو برطرف کر دیا تو پھر میری ان بات کو میری پہلی بات کے متضاد نہ کہیں گے تو کیا کریں گے۔

خدا کا شکریہ

اب میں اس مقام پر پہنچ گیا ہوں کہ خدا کی تعریف کروں اور قلم کو رکھ دوں

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین و اٰلہ وصحبہ و ذریتہ و ازواجہ و اہل بیتہ اجمعین

تنبیہ

اول ہم عرض کردہ ام و اکنوں ہم عرض مے دارم کہ در اوصاف مشترکہ بین الواجب و الممکن اوصاف واجبی را بر اوصاف ممکن قیاس نباید کرد کہ اینجا ہمہ اوصاف بالعرض ظہور کردہ اند و آنجا ہمہ بالذات۔ چوں این فرق درین مواطن رو قیاس سے نہ نماند باں مواطن چہ رسد۔ تقدم و تاخر و قوت و تحقیت

میں نے پہلے بھی عرض کیا ہے اور اب بھی عرض کرتا ہوں کہ واجب (خدا) اور ممکن (مخلوق) کے درمیان مشترک اوصاف میں واجب (یعنی خدا) کے اوصاف کو ممکن (یعنی مخلوق) کے اوصاف پر قیاس نہیں کرنا چاہئے کیونکہ یہاں (مخلوق میں) تمام اوصاف ذاتی میں۔ جب یہ فرق (اس مقام پر قیاس کی رہزنی کرتا ہے تو پھر اس مقام تک کیا رسائی ہو سکتی ہے تقدم و تاخر، قوت

toobaa-elibrary.blogspot.com

وتناہی و لاتناہی ذاتی یا امثال عرضی ایں مضامین اگرچہ تشابہ اکثر دارد اما چنانکہ گفتہ اند ع

چہ نسبت خاک را با عالم پاک

آں را باید بود کہ خطا است۔ تقدم و تاخر علت و معلول و فوقیت و تحتیت کی از دیگری بر تقدم و تاخر زمانی یا مکانی و فوقیت و تحتیت ایشاں قیاس نتواں کرد و ہمچنیں توسط مراتب لاتناہی آں را مثلاً توسط مراتب اعتدال در حرارت و برودت و لاتناہی مراتب حرارت و برودت را بر توسط مکانی یا زمانی یا لاتناہی کہ تحصیل نیاید فرمودہ چوں ماں ممکنات باہم چنیں است از ممکن تا واجب تفاوت زیادہ از زیادہ و از زیادہ ازیں است و اگر خواہ بخواہ بہر تعقل قیاس بکار است تقدم باری عزوجل و صفات و اسماء او تعالیٰ را بر ممکنات کہ از مشس ھو الاول فجیدہ می شود بر تقدم علت از معلول حل کنند۔ اگر از رہ ترتب وجود آیند و تاخر او تعالیٰ و اسماء و صفات او تعالیٰ را از ممکنات کہ از مشس ھو الآخر وغیرہ فہمیدہ می شود بر تاخر معلول از دلیل فرود آرند اگر از رہ استدلال روند و ایں وقتی است کہ ایں اولیت و آخریت را بنسبت ممکنات و صفات و اسماء آنہا گیرند۔ و اگر ازیں لحاظ قطع نظر کنند بلکہ باعتبار تموج و تجددی گیرند کہ صحیح ایں ہم نیز گفتہ شد۔ چناں چہ در اثناء تحریر بعض مضامین متعلق تموج مذکور اشارہ ہم بآں کردہ شد آں اولیت و آخریت مشابہ تموج و ترتب ارادہ باشد کہ بیک آں و یک لحاظ بامور مرتبۃ الوجود متعلق شود و ہمچنیں فوقیت از مثل

یَدُ اللّٰہِ فَوْقَ اَیْدِیْھِمْ

مفہوم مے شود بر فوقیت علت از معلول و منشا انتزاع از امر انتزاعی قیاس باید کرد۔ و ایں تجانس کہ از اتحاد اسم می برآید با ایں افتراق کہ یکے منشاء انتزاع است

اور تحتیت اور ذاتی تناہی و لاتناہی ان مضامین کی عرضی امثال کے ساتھ اگرچہ ان امور انام کی مشابہت رکھتے ہیں لیکن جیسا کہ کہا ہے ع

خاک کو خالق پاک سے کیا نسبت

اس عالم پاک خداوندی کو اس عالم دنیاوی پر قیاس کرنا غلطی ہے علت و معلول کے تقدم و تاخر اور ایک کے دوسرے پر فوق یا تحت ہونے کا خیال کو تحتیت و فوقیت اور تقدم و تاخر زمانی یا مکانی پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں اور اسی طرح اسکی لاتناہی اور مراتب کے توسط کو مثلاً حرارت و برودت میں اعتدال کے مرتبے کے توسط اور حرارت و برودت کے مراتب کے لاتناہی کو زمانی یا مکانی توسط یا مقدار کی لاتناہی پر خیال میں نہیں لانا چاہئے۔ جب ممکنات کا آپس میں یہ حال ہے تو ممکن و مخلوق سے واجب خداوند تعالیٰ کا اس سے بدرجہا زیادہ فرق ہے۔ اور اگر ذرا و خواہ مخواہ سمجھنے کے لئے قیاس کو کہیں لانا ہی ہے تو چہ باری تعالیٰ عز اسمہ اور اس کے اسماء و صفات کو ممکنات و مخلوقات پر ہو کہ ھو الاول جیسے لفظوں سے سمجھا جاتا ہے دلیل سے معلول کے تقدیر پر تحمل کریں۔ اور اگر وجود کی ترتیب کی رعایت آئیں اور اس خدا تعالیٰ اور اس کے اسماء و صفات کو ممکنات سے جیسا کہ ھو الآخر وغیرہ سے سمجھا جاتا ہے دلیل سے معلول کے تقدیر پر نیچے اتاریں (اور) اگر ترتیب وجود کے سوا استدلال کی راہ پکڑیں (اور یہ اس وقت ہو کہ اس اولیت اور آخریت کو ممکنات و صفات و اسماء کے نسبت لیں اور اگر اس لحاظ سے قطع نظر کریں بلکہ تموج اور تجدد کے اعتبار سے ہو کہ اس سبب نیگیوں کی صحت کو جو بہ جیسا کہ اجزاء مضامین کے اثناء تحریر میں مذکور ہوا تموج کے متعلق اس کی طرف اشارہ بھی کیا گیا ہے تو وہ اولیت و آخریت ارادے کے ترتب و تموج سے مشابہ ہوگی کہ ایک ہی آن اور ایک ہی لحظے میں ترتیب اور بودہ رکھنے والے امور سے متعلق ہوتی ہیں اور یہی طریق فوقیت جو کہ یَدُ اللّٰہِ فَوْقَ اَیْدِیْھِمْ جیسی آیت سے مفہوم ہوتی ہے معلول سے علت کی فوقیت اور امر انتزاعی سے منشاء انتزاع کی فوقیت کو قیاس

toobaa-elibrary.blogspot.com

و دیگر امر انتزاعی بطوری بخیال باید آورد کہ نقشہ مکان بر دیوار مکان باشد یعنی ہم تجانس است و ہم فرق مذکور و بچشمیں توسط و منظوفیت را کہ از مثل

اَیْنَ کَانَ تَرَبَّنَا قَالَ کَانَ فِی عَمَاءٍ (حدیث)

مستنبط میشود۔ بر توسط مرتبہ اعتدال در اطراف نود مثل حرارت و برودت وغیرہ مراتب قیاس باید فرمود۔ وبچشمیں لاتناہی را کہ از مثل

لَا اُحْصِیْ ثَنَاءً عَلَیْکَ

بآں پی تواں برد۔ بر لاتناہی مراتب مثل مراتب حرارت و برودت کہ تفاوتہ و متصاعدہ باشند نقش باید بست۔ القصہ اگر جمل کنند ہمہ ایں اوصاف را باوصاف متعلقہ مراتب محمول کنند۔ واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم

کرنا چاہیے اور اس میں ہم جنسی کو جگہ نہ دینے کے علاوہ نکتہ یہ ہے کہ اس افتراق کے ساتھ جو کہ انتزاع کا ایک منشا ہے اور دوسرے انتزاعی امر کو اس طرح سے خیال میں لانا چاہیے جیسا کہ مکان کا نقشہ مکان کی دیوار پر ہو یعنی یہ نقشہ اور مکان دونوں ہم جنس ہیں اور مذکورہ فرق بھی ہے اور اسی طرح توسط اور منظوفیت کو کہ اَیْنَ کَانَ تَرَبَّنَا قَالَ کَانَ فِی عَمَاءٍ جیسے جملے سے معلوم ہوتی ہے حرارت و برودت کی مانند اپنے اطراف میں اعتدال کے مرتبے کے توسط پر قیاس فرمانا چاہیے اور اسی طرح لاتناہی کو جو کہ

لَا اُحْصِیْ ثَنَاءً عَلَیْکَ

جیسے جملے سے اس لاتناہی کا پتہ چلتا ہے حرارت اور برودت کے درجات کی مانند کہ نیچے اور اوپر بڑھتے اور اترتے ہیں۔ خیال کرنا چاہیے حاصل یہ ہے کہ اگر محمول کریں تو ان تمام اوصاف کو مراتب سے متعلقہ اوصاف کے ساتھ محمول کریں۔ واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

(نوٹ) اس مکتوب کا ترجمہ ۱۱ جمادی الاول ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۰ اگست بروز یکشنبہ شروع کیا گیا اور ۱۳ فروری ۱۹۶۹ء مطابق ۵ ذیقعدہ ۱۳۸۸ھ بروز جمعرات پونے بجے دوپہر ختم ہوا۔ الفقیر

toobaa-elibrary.blogspot.com

تعارفی نوٹ بر مکتوب یازدہم

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے حسب ذیل مکتوب مولانا احمد حسن صاحب اپنے شاگرد رشید کو لکھا ہے جن کا تعارف پہلے کرایا جا چکا ہے۔

اس مکتوب میں حضرت مولانا نے دو حدیثوں کے مضمون میں مطابقت پیدا کی ہے جن میں بظاہر تضاد پایا جاتا ہے۔

۱۔ پہلی حدیث یہ ہے جسکو امام ابو داؤد نے روایت کیا کہ مکاتب اس وقت تک غلام رہتا ہے جبتک کہ اس پر کتابت کا ایک درہم بھی باقی رہے۔

۲۔ دوسری حدیث یہ ہے کہ جب مکاتب کسی حد کو پہنچے یا کسی میراث کو تو آزادی کے مطابق ہوگا۔ (ابو داؤد) مترجم

مکتوب یازدہم

(بنام مولانا احمد حسن صاحب امروہوی شاگرد رشید قاسم العلوم)

در تطبیق حدیث

المکاتب عبد ما بقی علیہ من مکاتبتہ درھم (رواہ ابو داؤد)

مکاتب غلام اس وقت تک غلام رہتا ہے جبتک کہ بدل کتابت میں سے اسکے ذمہ ایک درہم بھی باقی رہے

toobaa-elibrary.blogspot.com

وحدیث

اذا اصاب المکاتب حدًا او میراثا ورث بحساب ما عتق (رواہ ابوداؤد)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العٰلمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ سیدنا محمد سید المرسلین وعلیٰ اٰلہ واصحابہ اجمعین۔

بعد حمد وصلوٰۃ بندہ پیداں محمد قاسم بخدمت سراپا کمال عزیز از جان مولوی سید احمد حسن سلمہ اللہ تعالیٰ وابقاہ وادصلہ مایتمناہ

پس از سلام مسنون وشوق مکنون می نگارد کہ خطوط چندازاں طرف رسیدند بوجوہ چند کہ یک دو ازاں مکتوب عربی مصحوب جناب حکیم[1] صاحب مدظلہ دریافتہ باشی از جواب ہنبا مقصر باندم اکنوں وقت فرصت دیدہ بنام خدا قلم بدست گرفتہ نشستم تا ہر چہ از عالم بالا فرو ریزند بزنگار گردانی کہ بر کنند ران بیخ شبہات خصوصًا شبہات علما بجز آنکہ اول مبادی ومقدمات مطالب ذکر کردہ شود ممکن نیست نظر بریں حسب عادت قدیم دریں ہم اولی سخنی چند گذارش می کنم بنور دیدہ اول بر صفحہ خاطر صفا نقش باید بست۔ وپس ازاں بہر مطالب اصل مقصود منظر باید نشست

سخن اولیں اولیں سخن کہ قابل گذارش است ایں است کہ علت وموجب ملک قبض است ونیز

الحمد للہ رب العٰلمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ سید محمد سید المرسلین وعلیٰ اٰلہ واصحابہ اجمعین۔

حمد وصلوٰۃ کے بعد بندۂ ناچیز محمد قاسم سرتاپا کمال عزیز از جان مولوی سید احمد حسن سلمہ اللہ تعالیٰ وابقاہ وادصلہ مایتمناہ (خدا سکو سلامت رکھے اور باقی رکھے اور مراد کو پہنچائے) کی خدمت میں سلام مسنون اور شوق مکنون کے بعد لکھتا ہے کہ چند خطوط آپ کی طرف سے پہنچے چند وجہات کی وجہ سے کہ ایک دو بجناب حکیم رحیم اللہ صاحب مدظلہ کے بدست ارسال کردہ عربی سے معلوم ہوگئی ہوگی آپکے خطوط کے جواب میں کوتاہی ہو گئی اب فرصت کا وقت پاکر خدا کے نام پر قلم لیکر بیٹھا ہوں کہ خدائے کریم جو کچھ میرے دل میں القا کریں وہ میں لکھ ڈالوں۔ مگر آپ جانتے ہیں کہ شبہات اور خاص طور پر علماء کے شبہات کی بیخ کنی اس کے بغیر کہ پہلے مطالب کے مقدمات اور ابتدائی امور کا ذکر نہ کیا جائے ممکن نہیں ہے اس کے پیش نظر پرانی عادت کے مطابق اس خط میں بھی اول چند باتیں گذارش کرتا ہوں غور سے پڑھ کر اول ان مقدمات کو اپنے آئینۂ دل پر نقش کر لیجئے اور پھر اسکے اصل مقصد کے مطالب کو ملاحظہ کیجئے۔

پہلی بات پہلی بات جو گذارش کے قابل ہے یہ ہے کہ ملک کا موجب اور اس کی علت صرف قبضہ ہے۔ اور

---

[1] حکیم صاحب سے مولانا حکیم رحیم اللہ صاحب بجنوری مراد ہیں جو کہ علامہ قاسم رحمہ اللہ کے شاگرد تھے۔ (انوار مرتب)

toobaa-elibrary.blogspot.com

وآنچہ تہمت ملک بنام بیع وشرا وہبہ ومیراث زدہ اند
از قبیلِ بداہت وہم ومغالطہائی نظر بالائی است۔
ایں ہمہ چنانکہ از تقریرات سابقہ دریافتہ اسباب استحصال
قبض اند نہ موجبات ملک۔ مگر واضح باد کہ قبض تام ہماں
است کہ دیگراں را بدستاویز حقی گنجائش آویزش نباشد
ورنہ قبض ایں دستہ ہم موجب ملک گردیدی اندریں صورت
قبضیکہ بعوض حاصل کردہ باشند تا وقتیکہ عوض را در ملک
او حقیقۃً یا حکماً وجودی وصورتی نبود خیال ملک نباید بست
کہ ایں خیال خام است وغلط۔ چہ ایں ملک از تفریعات قبض
است کہ بر معاوضہ متفرع شد۔ پس تا وقتیکہ معاوضہ ملک
متحقق نشود ملک را چہ یارا کہ تحقق پذیرد۔ ومبدائی کہ معاوضہ
اضافتی است از اضافات کہ بے تحقق حاشیتین وجودش
محال۔ وجود حقیقی خود ہمیں است کہ عاقد ثانی بدست
دارد اما وجود حکمی را شاید ہنوز نفہمیدہ باشی۔ آں اینست
در عالم موجود باشد واسباب تحصیلش ہمہ فراہم۔ بدیں سبب
بدست آوردنش ممکن بود محال نباشد۔ ہاں اگر از عوضین
یا از احد العوضین در عالم نامی ونشانی نیست یا اسباب
تحصیل آں ہمہ مفقود۔ آں وقت تواں گفت کہ معاوضہ را
وجودے است حقیقی یا حکمی۔ از نیجا است آنکہ در رسم وجود
مسلم فیہ در بازار ہا شرط کردہ اند وہبی بیع ما لیس عندک
وبیع معدوم نیز مبنی بر ہمیں است۔ اگر فرق است ہمیں قدر
است کہ در مسلم قبض موجل خواستہ اند بالفعل عدم مسلم

وہ جو بیع وشرا اور ہبہ ومیراث کے نام پر فقہا نے ملکیت کی تہمت[1]
لگائی ہے تو یہ صاف وہم کا فریب اور سرسری نظر کا مغالطہ ہے
یہ سب (بیع وشرا، ہبہ ومیراث) جیسا کہ پہلی تقریروں سے آپکو
معلوم ہو چکا ہے قبضے کے حاصل کرنے کے اسباب ہیں نہ کہ موجبات
ملک ہیں۔ مگر واضح رہے کہ مکمل قبضہ وہی ہوتا ہے کہ
کسی دوسرے کو کسی حق کی دستاویز کے باعث نزاع کی گنجائش
نہ رہے۔ ورنہ امین اور مستعیر[2] کا قبضہ بھی ملکیت کا موجب بن جاتا
اس صورت میں وہ قبضہ جو عوض میں حاصل کیا ہو تاوقتیکہ
عوض کا حقیقۃً یا حکماً اسکی ملکیت میں وجود وشہود ہو۔

. . . . . ملکیت کا خیال دماغ میں نہیں لانا چاہئے کہ یہ
خیال خام ہے اور غلط ہے۔ کیونکہ یہ ملکیت قبضے کی صورتوں میں سے
ایک صورت ہے جو کہ معاوضے پر پیدا ہوتی ہے۔ لہٰذا جبتک کہ ملک
کا معاوضہ متحقق نہیں ہو جاتا اس وقت تک ملکیت کی کیا طاقت
ہے کہ وجود میں آئے اور تمہیں معلوم ہے کہ معاوضہ نسبتوں میں سے ایک
قسم کی نسبت ہے کہ دونوں طرفوں[3] کے وجود میں آئے بغیر اسکا وجود
محال ہے۔ حقیقی وجود تو خود یہی ہے کہ دوسرا سودا کرنے والا قبضے
میں رکھے لیکن حکمی وجود کا شاید آپ نے بھی سمجھا نہ ہو وہ یہ ہے کہ
دنیا میں موجود ہو اور اس کے حاصل کرنے کے تمام اسباب
فراہم ہوں۔ اس سبب سے اس کا حاصل کرنا ممکن ہو محال نہ ہو۔
ہاں اگر عوضین میں سے یا عوضین میں سے ایک کا دنیا میں کوئی نام ونشان
نہیں اور اس کے حاصل کرنے کے تمام اسباب مفقود ہوں تو اس وقت
نہیں کہہ سکتے کہ معاوضہ کا کوئی حقیقی یا حکمی وجود ہے یا نہیں سے بات

---

[1] یعنی ملکیت کا موجب (اصل قبضہ) سمجھ لیا ہے لیکن بیع وشرا اور ہبہ ومیراث کے ذریعہ جو فقہا نے ملک ہونا قرار دیا ہے تو در اصل وہ موجب ملکیت نہیں ہوتا بلکہ ملکیت کا باعث ہے۔ بیع وشرا، ہبہ ومیراث کی چیزوں میں بھی قبضے کے بعد ہی ملکیت تصور ہوتی ہے۔ مترجم

[2] مستعیر عاریت پر لیا ہوا مستعیر کہلاتا ہے۔ مستاجر کرایہ یا اجارہ پر قبضے سے امانت اور مستعار چیزیں ملکیت میں نہیں آجاتیں۔ مترجم

[3] عوض میں وہ جانا جانے والی چیزوں کے بغیر معاوضہ کا معاملہ واقع نہیں ہو سکتا لہٰذا خریدنے والے اور بیچنے والے کے درمیان معاوضہ کا معاملہ ایک نسبت یا تعلق ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

فیه بدست بائع منعقد نشود۔ و اینجا قبض معجل مطلوب است۔ اگر بالفعل بدست بائع نیست تسلیم از کجا خواهد کرد۔ پس اگر شخصی بوجه عقد معاوضه بر چیزی قابض شد و عوض ثانی را هنوز نه وجود است نه نمود یا هست اما اسباب استحصالش همه مفقود آن قبض را موجب ملک نباید پنداشت بلکه آن عقد را باطل یا ناتمام باید انگاشت۔ اگر عوض مذکور از ذوات القیم[2] است بیع باطل است ورنه ناتمام که از عوضین را نه وجود حقیقی است نه حکمی۔ اگر در خارج معدوم است دعویم بدیهی است و اگر در خارج موجود است اما در احاطهٔ ملک عاقد نیست تا هم همان آش در کاسه[3] چه معاوضة الملک همان است که باهم مملوکات یک دیگر را بستانند و اینجا وجود ملک حقیقی خود ظاهر است که نیست۔ باقی ماند حکمی بدیدهٔ عقل اگر بنگرند از اسم نشانی نیست۔

[illegible] ہے کہ [illegible] سلم[1] میں مسلم فیہ جس کے متعلق بیع سلم کی گئی ہے کہ بازاروں میں پائے جانے کی قید لگائی ہے اور اس چیز کی بیع جو تمہارے پاس موجود نہیں اور معدوم کی بیع بھی اسی پر مبنی[4] ہے اگر کوئی فرق ہے تو اتنا ہی ہے کہ سلم میں قبضہ ایک مدت مقررہ پر مطلوب ہوتا ہے مسلم فیہ کا بالفعل بائع کے ہاتھوں میں ہونا ضروری نہیں ہوتا اور یہاں جلد قبضہ مطلوب ہے اگر بالفعل بائع کے پاس نہیں ہے تو وہ خریدار کو کہاں سے سپرد کریگا۔ لہذا اگر کوئی شخص عقد معاوضہ کی وجہ سے کسی چیز پر قابض ہو گیا اور عوض ثانی کا ابھی وجود ہی اور نہ نمود ہے یا اگر ہے لیکن اسکے حاصل کرنے کے تمام اسباب مفقود ہیں تو اسکے قبضے کو ملکیت کا موجب خیال کرنا چاہیے بلکہ اس عقد کو باطل یا ناتمام خیال کرنا چاہیے اگر عوض مذکور ذوات القیم چیزوں میں سے ہے تو بیع باطل ہے ورنہ ناتمام ہے کہ عوضین میں سے کسی کا نہ حقیقی وجود ہے اور نہ حکمی اگر خارج میں معدوم ہے تو میرا دعویٰ واضح ہے اور اگر خارج میں موجود لیکن بیع کا سودا کرنے والے کی ملکیت کے احاطے میں نہیں ہے تو پھر بھی پیالے میں وہی آش ہے کیونکہ ملک کا معاوضہ وہی ہے جو کہ باہم ایک دوسرے کی مملوکہ چیزوں کو آپس میں لے لیں اور یہاں پر حقیقی ملک خود ظاہر ہے کہ نہیں ہے باقی رہی حکمی ملکیت تو اگر بنگاہ غور دیکھیں تو اسکا بھی کوئی نام و نشان نہیں۔

شرح معمی

شرح این معمی این است که اشیاء ذوات القیم متاع بی نظیر و بی مثل است باشند نظر برین هر کرا بدست افتد عزیز الوجود پنداشته حمائل گردن سازد۔ و بی ضرورت از خود جدا نکند۔ اندرین صورت هر کرا بدست نیست چه امید که بدست تواں آورد۔ ہاں مثلیات را چنداں قدر و قیمت نباشد که با احتیاج دیگراں

شرح معمی

اس چیستاں کی شرح یہ ہے کہ ذوات القیم اشیاء بے نظیر وہ کہلاتی ہیں جن کی نظیر اور مثل نہ ہوں اسی پر نظر رکھتے ہوئے جس کسی کو یہ اشیاء حاصل ہو جائیں ان کو نادر الوجود سمجھ کر گلے کا ہار بنا لیگا ضرورت کے بغیر اپنے پاس سے جدا نہ کریگا۔ اس صورت میں جس کسی کے پاس وہ چیزیں نہیں ہیں کیا امید ہے کہ وہ حاصل کر سکیگا۔ ہاں مثلیات[6] کی چنداں قدر و قیمت

---

[1] بیع سلم یہ ہے کہ [illegible] دس من [illegible] دو مہینے یا تین مہینے کے بعد فلاں مہینے میں فلاں تاریخ کو ہم تم سے ان دس من گیہوں لینگے اور نرخ اس وقت یہ کر لیا کہ روپیہ کے [illegible] سیر یا بیس سیر کے حساب سے [illegible] یہ بیع سلم [illegible] شرطیں ہیں جن کے بغیر بیع درست نہیں ہوتی فقہ کی کتابوں میں ملاحظہ کیجیے۔ مترجم۔ [2] ذوات القیم۔ ذوات ذات کی جمع اور قیم قیمت کی جمع ہے۔ ذوات القیم وہ چیزیں جو [illegible] ان کی قیمت لگتی ہے۔ مترجم

[3] ہماں آش است و ہماں کاسہ۔ یہ فارسی کی ضرب المثل ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ معاملہ جوں کا توں ہے۔ مترجم

[4] اسی پر مبنی ہے۔ یعنی عوضین کا پایا جانا اور تحصیل کے اسباب کا مفقود نہ ہونا۔ مترجم

[6] مثلیات وہ چیزیں ہوتی ہیں جن کا مثل دوسری چیز میں موجود ہو۔ مترجم

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

سرگراں کنند و دست بکشند ہر جا بکثرت موجود می باشد۔ در عالم اگر موجود است باز بدست تواں آورد۔ پس اگر اسباب استحصال آں فراہم اند چہ اندیشہ۔ وجود اسباب تحصیل ہمانا خود وجود اوست۔ اندریں صورت اگر تعیین قدر و مدت و دیگر امور بطوری کردہ اند کہ اندیشہ نزاع از میان برخاستہ معاوضہ صحیح خواہد شد۔

بالجملہ جائیکہ ماہیت مقصود و مبیع باشد کار سہل است ایں شخص اگر بہم نرسید بہ شخص دیگر میتواں کرد۔ مگر جائیکہ خود شخص مطلوب و مبیع باشد آنجا چہ تواں کرد۔ کہ شخص تعدد ندارد تا ازیں فرد رو تافتہ بفرد دیگر در زنند۔

سخن دوم

سخن دوم اینست کہ قبض مذکور علی الاطلاق موجب ملک نیست۔ ہاں ایقدر مسلم کہ ہر چیز را قابل دیگر است ملک را نیز ہر چیز برنتابد چیزی باید کہ بوجہ منافع مطلوب را بخود کشد و بروئے خود مائل گرداند پس ہر چہ سرمایۂ میلان داشتہ باشد آنرا مال نام نہادہ مے گوئم کہ اگر احد العوضین مال نیست ملک ہم دراں جانب نیست و چوں ملک نیست معاوضۃ الملک نیز متحقق نتواں شد و ازیں جاست کہ بیع میتہ و دم و خنزیر را بیع باطل قرار دادند۔ چرا کہ از جانبین اضافت معلوم مفقود است بلکہ پیشتر از اضافت معاوضہ ملک نیز کہ یکے از اضافات است ہمیں وجہ موجود نشد تا باضافت معاوضہ کہ متفرع است بداں چہ رسد۔ دیگر در حق کتابی بیع ایں قسم اشیاء را جائز داشتہ اند و بعض دیگر است یعنی ایں

نہیں ہوتی کہ دوسروں کے مانگنے پر منہ چڑھائیں اور ہاتھ دینے سے کھینچیں کیونکہ ایسی چیزیں بکثرت پائی جاتی ہیں۔ اگر دنیا میں موجود ہیں تو پھر بھی حاصل کر سکتے ہیں پس اگر اسکو حاصل کرنے کے اسباب فراہم ہیں تو کیا فکر ہے۔ اسباب تحصیل کا میسر آنا خود ہی چیز کا وجود ہے۔ اس صورت میں اگر چیز کی مقدار اور مدت اور دوسرے معاملات اس طرح طے کر لئے ہیں کہ درمیان سے جھگڑے کا اندیشہ ہی جاتا رہا ہے تو پھر معاوضہ صحیح ہوگا۔

الحاصل جہاں ماہیت مقصود اور مبیع ہو تو کام آسان ہے یہ شخص اگر بہم نہیں پہنچا تو دوسرے شخص سے کام چلایا جا سکتا ہے۔ مگر جہاں خود شخص ہی مطلوب اور مبیع ہو وہاں کیا کر سکتے ہیں کیونکہ شخص متعدد ہونے کو جانتا ہی نہیں کہ اس فرد سے منہ پھیر کر دوسرے فرد کی طرف متوجہ ہو جائیں۔

دوسری بات

دوسری بات یہ ہے کہ قبض مذکور مطلقاً ملکیت کا موجب نہیں ہے۔ ہاں اتنی بات مسلم ہے کہ ہر چیز کو دوسرا قبول کرنے والا ہے ہر چیز ملکیت کے قابل نہیں ہوتی کوئی چیز ایسی ہونی چاہئے کہ اپنے منافع کی وجہ سے دلوں کو اپنی طرف کھینچے اور اپنی طرف متوجہ کرے پس جس چیز میں کشش کا سامان رکھی ہو اس کا نام مال رکھ کر ہم کہتے ہیں کہ اگر احد العوضین مال نہیں ہے تو ملکیت بھی اس جانب میں نہیں ہے اور جب ملک نہیں ہے تو ملک کا معاوضہ بھی متحقق نہیں ہو سکتا اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ مردہ جانور اور خون اور خنزیر کی بیع کو فقہا نے باطل قرار دیدیا کیونکہ معلوم اضافت کی دونوں جانبوں میں سے ایک مفقود ہے۔ بلکہ معاوضہ کی اضافت سے پہلے ملک بھی جو کہ اضافتوں میں سے ایک اضافت ہے اسی وجہ سے موجود نہیں رہی تا کہ اضافت معاوضہ تک جو اس پر متفرع ہے کیا رسائی ہو اور یہ بات کہ کتابی کے

---

[1] وہ سمجھے ہیں جام جم اور جام سفال کی قیمت کو نکتہ بھول نہ جائیے اور لے آئیں گے بازار سے گر ٹوٹ گیا، ساغر جم سے میرا جام سفال اچھا ہے۔

[2] اہل کتاب یہ توریت، انجیل، زبور اور دیگر صحف سماوی پر ایمان رکھتے ہیں۔ مترجم

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

اشیاء در حق کفار مال است۔ و دریں قدرے دانی کہ ہر چیز نیست۔ چہ ممکن است کہ چیزی بہر نوعی یا صنفی نافع بود۔ و بہر نوعی یا صنفی دیگر مضر۔ آب کہ ہر ہر قطرہ اش بہر ماہیاں آب حیات است۔ اگر ممکن بنی آدم و حیوانات صحرائی گردانند سامان ممات باشد۔ ہمہ غرقاب فنا شوند۔ و ہوا کہ روح افزای جانوران صحرائی است و غذاء روحانی آنہا۔ اگر تو طعن ماہیان و غیرہ جانوران دریائی سا دہند کمتر از سموم جانگداز نباشد۔ باز آب و ہوا ہم بہ تنگر کہ یک نوع آب و ہوا بہر یک نوع یا یک صنف اگر مفید است بہر دیگر مضر۔ آب شور ماہیان دریائی شور را اگر مبارک است ماہیان دریائے شیریں را بہ تنگر کہ چقدر زیاں دارد۔ و چنیں برعکس باید پنداشت۔

چوں قصۂ منافع و مضار ایں چنیں است ممکن است کہ چیزی بہر صنفی مال باشد و بہر صنفی مال نباشد۔ بلکہ وبال باشد۔ باز چوں غور بکار بردیم ایں جائز ہمیں انداز یافتیم۔ تفصیں ایں اجمال اینکہ:۔

تفصیل اجمال ایمان را از صفائی قوت علمیہ و چستی قوت عملیہ ناگزیر است چہ علم از مبادی آں اذعان است کہ نامش ایمان است و عمل از مقتضیات آں نظر بریں ہر چیز یکہ مفسد ایں دو قوت باشد در حق ایمان حکم سم خواہد داشت۔ نافع و مال بودنش کجا ہمچنیں حیا شعبۂ عظیم است ازاں و حسن اخلاق و طہارت باطن کہ انشراح است از اکثار او۔ احادیث چند

حق میں، اس قسم کی چیزوں کی بیع جائز قرار دی ہے اس کی دوسری وجہ ہے یعنی اس لئے کہ یہ چیزیں مردار، خون، وغیرہ کفار کے حق میں مال ہیں، اور اتنی سی بات میں آپ جانتے ہیں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کوئی چیز کسی نوع یا صنف کیلئے نافع ہو اور کسی دوسری نوع یا صنف کیلئے مضر۔ پانی جس کا ایک ایک قطرہ مچھلیوں کیلئے آب حیات ہے اگر اس کو انسانوں اور صحرائی حیوانات کا مسکن بنا دیں تو وہ آب حیات موت کا باعث ہو جائیگا۔ اور سب موت کا شکار ہو جائیں گے اور ہوا جو کہ صحرائی جانوروں کیلئے روح افزا ہوتی ہے، اور ان کی روح کی غذا کو اگر مچھلیوں وغیرہ کا مسکن بنا دیں تو وہ ہوا ان کے لئے جان لیوا یا سموم سے کم نہ ہوگی۔ پھر پانی اور ہوا کو بھی دیکھئے کہ ایک قسم کی آب و ہوا ایک نوع یا ایک صنف کیلئے اگر مفید ہے تو دوسری کیلئے مضر ہے۔ شور دریا کی مچھلیوں کو اگر آب خوشگوار کہتے ہے تو دریائے شیریں کی مچھلیوں کے لئے کس قدر نقصان دہ ہے اور اسی طرح اس کے برعکس سمجھنا چاہئے۔

جب منافع اور نقصانات کا قصہ اس طرح ہے تو ممکن ہے کہ ایک چیز ایک صنف کیلئے مال ہو اور دوسری صنف کیلئے مال نہ ہو بلکہ وبال ہو پھر جب ہم نے غور سے دیکھا تو یہاں پر بھی ہم نے یہی انداز پایا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے:۔

اجمال کی تفصیل ایمان کیلئے قوت علمیہ کی صفائی اور قوت عملیہ کی چستی ضروری ہے کیونکہ علم اس یقین کے مبادی میں سے ہے جس کا نام ایمان ہے اور عمل ایمان کے مقتضیات میں سے ہے۔ نظر بریں جو چیز بھی ان دونوں قوتوں یعنی علمیہ اور عملیہ کی مفسد ہوگی تو وہ ایمان کیلئے زہر ہلاہل کا کام دیگی۔ اس کا نافع یا مال ہونا کہاں۔ اسی طرح حیا ایمان کا ایک بڑا شعبہ ہے اور حسن اخلاق اور باطنی پاکی جو کہ کام الشارع ایمان کے آثار ہیں۔ چند احادیث

لہ حدیث میں ہے کہ الحیاء شعبۃ من الایمان (مشکوٰۃ) مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

الحیاء شعبۃ من الایمان
والمومن حلو
والمومن لا ینجس

بریں دعاوی شاھد۔ و وجدان سلیم بعد ادراک حقیقت ایمانی ایں دعوی ہم زبان ایں ہیچداں بدیں وجہ مخالفات و مناقضات ایں صفات نیز از معارضات و مناقضات ایمان باشد و میدانی کہ از جسم تا روح علاقہ الیست پنہانی و رہی است وجدانی۔ چناں کہ ازاں طرف بایں طرف صدہا احکام و آثار تنزل می شوند و موجب صدور عمل میگردند۔ ازیں طرف نیز ہر دم محصولی جدا بدرگاہ بالائے روح میرسد ازدہ حواس و قوائے مدرکہ در خزانۂ علم ہر دم معلومات تازہ فراہم می آیند۔ و ازدہ قوائے عاملہ از غاذیہ و قابضہ و آخذہ وغیرہ ہر ساعت مصنوعات نو بنو از آثار و کیفیات بدرگاہ قوت عملیہ مجتمع شوند۔ و چناں کہ در جانب علم معلومات مذکورہ موجب تعلق علم بمعلومات دیگرے شوند ایں طرف ہر اثری و کیفیتی باعث صدور عمل تازہ مے شود۔

غرض اغذیہ و ادویہ نادر علم و عمل کہ دو عنصر روحانی است تاثیری است نمایاں۔ چنانچہ بعضی ازاں بسیطی است۔ منجملہ لذت و سرور و انبعاث قوائے شہوانی وغیرہ ہر کس بہ رای العین مشاہدہ می کند پس ہر غذائی کہ موروث اخلاق بد باشد یا حیاء و عبادت را بتاراج و بدر حق مزاج انسانی ہماں حکم ہم دارد۔ مگر چوں بمشاہدہ اجسام خاصہ باخلاق خاصہ پی می بریم اگر شکل انسانی است عادات و اخلاقش چنیں و چناں تصور کنیم۔ و اگر شکل خنزیری و کلبی و حماری را مشاہدہ کنیم عادات و اخلاق چنیں و چناں دانیم۔ توسل ایں استدلال

"حیا ایمان کے شعبوں میں سے ایک شعبہ ہے"
"اور مومن میٹھا ہوتا ہے"
"اور مومن ناپاک نہیں ہوتا"

ان دعووں پر گواہ ہیں اور وجدان سلیم ایمانی حقیقت کو ادراک کرنے کے بعد اس ناچیز کے دعوے کی تائید کرتا ہے۔ اس وجہ سے ان صفات کے خلاف مخالف امور ایمان کے خلاف اور مخالف امور میں سے ہونگے اور آپ جانتے ہیں کہ جسم سے لیکر روح تک ایک پوشیدہ علاقہ ہے اور ایک وجدانی راہ ہے جیسا کہ اس طرف سے اس طرف صدہا احکام اور آثار نازل ہوتے ہیں اور عمل کے صادر ہونے کا موجب ہوتے ہیں اس طرف سے بھی ہر دم کوئی جدا گانہ محصول روح کی بلند بارگاہ میں پہنچتا رہتا ہے اور قوائے مدرکہ اور حواس کے راستے سے علم کے خزانے میں ہر دم تازہ معلومات فراہم ہوتے ہیں اور قوائے عاملہ کی راہ سے غاذیہ۔ قابضہ۔ آخذہ وغیرہ وغیرہ قوتوں میں سے ہر ساعت نئی نئی مصنوعات آثار اور کیفیات سے قوت عملیہ کی درگاہ میں جمع ہوتی رہتی ہیں اور جیسا کہ علم کی جانب میں مذکورہ معلومات دوسری معلومات کے ساتھ علم کے تعلق کا موجب ہوتے ہیں اسی طرح ہر ایک اثر اور کیفیت تازہ عمل کے صدور کا باعث ہوتی ہے۔

غرض غذاؤں اور دواؤں کو علم و عمل میں جو کہ دو روحانی عنصر ہیں نمایاں تاثیر ہے چنانچہ ان میں سے بعض تو بداہۃً دلیل کے واضح ہیں ان میں سے لذت اور خوشی اور شہوانی قوتوں کا اٹھ کھڑا ہونا وغیرہ ہر شخص آنکھ کے ذریعہ دیکھتا ہے۔ الغرض وہ غذا جو بہت اخلاق پیدا کرتی ہے یا حیا اور پاکی کو تباہ کرتی ہے تو وہ ایمان کے لئے تباہی کا حکم رکھتی ہے۔ مگر جب ہم خاص اجسام کو خاص اخلاق کے ساتھ دیکھتے ہیں تو اگر وہ جسم انسانی شکل کا ہے تو اس کے عادات ہم ایسے اور ویسے تصور کرتے ہیں اور اگر خنزیر اور کتے کو اور گدھے کی شکل کو دیکھتے ہیں تو انکی عادتیں ویسی اور ویسی پاتے ہیں۔ اس استدلال کے ذریعے ہمیں معلوم

toobaa-elibrary.blogspot.com

دریافتیم کہ مابین ایں اجسام و آں اخلاق علاقہ علیت و معلولیت است۔ آں طرف علیت باشد و ایں طرف معلولیت یا برعکس۔ یا آنکہ ہر دو را بدرگاہ علتی روئی نیاز باشد۔ چہ استدلال را ازیں علاقہ چارہ ناگزیر است۔ مگر چوں تولد جسم بشہادت احادیث و ہم بحکم بداہت اول است۔ و نفخ روح پس ازاں ازیں قدر محقق شد کہ اگر خود نفخ معلول جسم نیست باری ازیں ہم چہ کم کہ در ہر جسم ہمچو آئینہ آنچنیں کہ قوت سبب اشعہ محرقہ دارد قوت ارواح خاصہ کہ عبارت از نشاط ہے۔ اخلاق حاصلہ باشد نہادہ اند۔

غرض علت فاعلی اگر نیست علت قابلی ضرور است اگرچہ نظر بتکوین خالق اکبر بسیبی از اسباب متداولہ مسببات نیست بلکہ ہر جا اتصال اتفاقی است۔

الغرض اغذیہ و ادویہ و مجاورت و مصاحبت را تاثیری است در ارواح۔ و اغذیہ محرمہ ہمہ موجب اخلاق بد اند۔ یا مزیل صفائی قوت علمیہ مثل مسکرات یا مزیل منشرح و نورانیت کہ از مطعومات پاکیزہ پیدا شود و مثل اغذیہ نجسہ و ناپاک و ہم انحداث یا مفسد اخلاق حمیدہ کہ نتیجہ علم صحیح و عمل مستقیم بود

ہؤ کہ ان اجسام اور ان اخلاق کے درمیان علیت[1] اور معلولیت کا تعلق ہے۔ اس طرف علیت ہو اور اس طرف معلولیت یا اسکے برعکس۔ یا یہ کہ دونوں کا رُخ کسی تیسری علت کی دہلیز پر جھکا ہوا ہو۔ کیونکہ استدلال کے لئے اس قسم کے تعلقات کا ہونا ضروری ہے۔ مگر چونکہ جسم کی پیدائش احادیث اور بداہت کی شہادت اور حکم کے مطابق اول ہے اور روح کا پھونکا جانا بعد میں تو اس سے اتنی بات تحقیق ہو گئی کہ اگر خود روح جسم کا معلول نہیں ہے۔ لیکن اس سے بھی کیا کم کہ آتشیں شیشے کی مانند کہ جلا ڈالنے والی شعاعوں کے جذب کی قوت رکھتا ہے۔ ہر جسم ہی خاص روحوں کے کھینچنے کی قوت جس کا مطلب خاص اخلاق کی نشوونما سے ہے، قدرت نے رکھی ہے

غرض علت فاعلی[2] اگر نہیں ہے تو وہی علت قابلی[3] تو ضرور ہے اگرچہ خالق اکبر کو تکوین[4] کی طرف نظر ڈالتے ہوئے اسباب میں سے کوئی سبب مسببات کیلئے موجب نہیں ہے بلکہ ہر جا اتفاقی اتصال ہے۔

غرض یہ کہ غذاؤں اور دواؤں اور قرب اور مصاحبت کو ارواح میں کوئی نہ کوئی تاثیر ہے اور حرام غذائیں تمام کی تمام برے اخلاق پیدا کرتی ہیں یا قوت عملیہ کی صفائی کو زائل کرتی ہیں جیسے نشہ آور چیزیں یا قوت علمیہ کی چستی کو دور کرتی ہیں مثلاً شکست پیدا کرنے والی چیزیں یا دل کے انشراح اور نور کو زائل کرتی ہیں جو انشراح اور نور پاکیزہ معلومات سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور

---

[1] علت سے علیت یعنی علت ہونا اور معلول سے معلولیت یعنی معلول ہونا ہے۔ واضح رہے کہ علت اور معلول میں علت کے ساتھ معلول کا ہونا ضروری ہے۔ معلول کے لئے سو فیصد علت ہے۔ جب سو فیصد علت ہوگی معلول یقیناً ضرور ہوگا۔ جیسے سبب اور مسبب میں لزوم ضروری ہے یعنی اگر سبب ہو تو مسبب کا ہونا ضروری ہے مثلاً بارش کا سبب ابر ہوتا ہے۔ یعنی ابر کے ہوتے ہوئے بارش کا ہونا ضروری ہے اور اگر ہو جائے تو یہ بھی ممکن ہے اس لئے اگر نشانی جسم ہوگا تو اسکے اخلاق بھی انسانی ہونگے اور اگر کتے کا جسم ہے تو اس سے اخلاق بھی کتے کے سے ظاہر ہونگے۔ مترجم۔ [2] کسی بنائی گئی چیز میں چار علتیں ہوتی ہیں مثلاً کرسی میں چار علتیں ہیں۔ ایک علت مادی جس سے وہ کرسی بنی یعنی لکڑی دوسری علت فاعلی جس نے کرسی بنائی تیسری علت صورتی جو کرسی کی صورت اور شکل بنانے کے لئے ضروری ہے چوتھی علت غائی یعنی کرسی بنانے کی غرض اس پر بیٹھنا علت غائی کہلائیگی۔ مترجم۔ [3] علت قابلی اسے کہتے ہیں جو کسی شے کو قبول کرنے والی علت ہو۔ کرسی کے مترجم۔ [4] تکوین۔ اللہ کی قدرت سے کسی چیز کا ہونا کائنات کو وجود میں لانا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

مثل گوشت درندگان یا خود مفسد مزاج و سرایۂ زندگانی مثل سمیات۔

نظر بریں اہل ایمان را ایں قسم اغذیہ مضر باشند نہ نافع پس مالیت کہ مدارش بر منافع بود کجا باشد۔ آری در حق کفار ہیچ مضرتی نیست۔ چہ باعتبار ظاہر منافع چند در چند دہ آغوش دارند۔ و باعتبار باطن اگر مضرتی متصور بود باعتبار معارضہ مبادی یا آثار ایمان بود۔ آں خود از پیشتر نصیب اعدا شد۔ نظر بریں در حق اوشاں اگر مال قرار دہند ہیچ ہرج۔ مگر ہمیں طور اگر چیزی در حق یکی نافع بود و در حق دیگراں احتمال نفع نداشتہ باشد قبضہ براں در حق آں موجب ملک نباید پنداشت مگر اختیار بیع آں بدیگراں نخواہد بود۔ چہ در حق دیگراں مال نیست تا ملک اوشاں بداں تعلق دہد تا عوض معاوضۃ الملک بالملک متحقق شود۔

سخن سوم

سخن سیوم اینکہ تحقق ملک مستلزم صحت بیع و خراء نیست۔ نیدانی کہ فرمودہ اند

مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ[1] فَهُوَ حُرٌّ

تحقق ملک اول خود از الفاظ حدیث ہویدا است۔ دوم حریت را کہ بعد تحقق ظہور فرماید زوال ملک ضروری است مگر در ہیچ صور تحقق حریت بزوال ملک بائع نتواں گفت۔

ناپاک اور نجس غذائیں یا ناپاکیاں پیدا کرنے والی اور اخلاق حمیدہ کو بگاڑنے والی چیزیں مثلاً درندوں کا گوشت یا خود مزاج اور سرمایۂ زندگی کو بگاڑنے والی چیزیں مثلاً سمیات (زہریلی چیزیں)

اس اصول کے پیش نظر ایمان والوں کیلئے بھی اس قسم کی غذائیں مضر ہیں نہ کہ نفع بخش۔ پس وہ مالیت کہ اس کا دارومدار منافع پر ہو کہاں ہوگی۔ ہاں کفار کے حق میں کوئی مضرت نہیں ہے کیونکہ ظاہر کے اعتبار سے چند در چند منافع اپنے پہلو میں وہ غذائیں رکھتی ہیں اور باطن کے اعتبار سے اگر کوئی نقصان خیال میں آسکتا ہے تو مبادی ایمان یا آثار ایمان کے مقابلے کے اعتبار سے ہوگا تو وہ ایمان کی خرابی پہلے ہی سے دشمنان اسلام کے حصے میں آچکی نظر بریں اگر (مردار جانور یا خون وغیرہ) کو اہل کتاب کے حق میں مال قرار دیں تو کیا مضائقہ ہے مگر اسی طرح اگر کوئی چیز ایک آدمی کے حق میں نفع بخش ہو اور دوسروں کے لئے نفع کا احتمال اس میں نہ ہو تو اس پر قبضہ اس شخص کے حق میں موجب ملک خیال کرنا چاہئے لیکن دوسروں کے ہاتھوں اس کے بیچنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ دوسروں کیلئے وہ مال نہیں ہے کہ انکی ملکیت اس سے تعلق کرکے اور عوض کے ادا کرنے سے ہو۔ کہ تبادلہ ملک کے ساتھ ہو جائے۔

تیسری بات

تیسری بات یہ ہے کہ ملک کا تحقق بیع اور شراء کی صحت کیلئے ضروری نہیں ہے آپ کو معلوم نہیں کہ فرمایا ہے:

"جو ذی رحم محرم[1] کا مالک ہوا تو وہ مملوک آزاد ہے"

ملک کا تحقق اول تو خود حدیث کے الفاظ سے واضح ہے۔ دوسرے حریت کے لئے جو کہ بر قیمت (غلامی) کے بعد ظاہر ہوتی ہے ملکیت کا زائل ہونا ضروری ہے مگر ان جیسی صورتوں میں بائع کی ملکیت کے

[1] ذی رحم محرم مثلاً بھائی بہن جو ایک ہی ماں کے پیٹ سے پیدا ہونے کی وجہ سے محرم بن جاتے ہیں مثلاً کسی کا بھائی کسی کا غلام تھا اور اس نے اپنے بھائی کو اس سے خرید لیا تو بھائی آزاد ہو جائے گا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

ورنہ ولاء وغیرہ ہمہ راجع بسوی او باشد۔ ناچار بزوال ملک مشتری گفتہ شود۔

چہارم چہارم اینکہ تحقق ملک را ضرور نیست کہ ملک را قدرت بر تسلیم چناں بود کہ موجبات بطلان و فساد بیع را گنجائش در اخلت نبود۔ اگرچہ مبیع متعین و ممتاز و موجود بود۔ نہ بینی کہ چوب مقطف موجود و متعین است، و بالضرور مملوک صاحب خانہ۔ مگر چوں تسلیم آں مستلزم موجبات بطلان است قبل از جدا کردن بیع صحیح نشود۔

سخن پنجم پنجم اینکہ چنانکہ قبل وجود قابض اضافت عقد متحقق نتواں شد بعد زوال و اعدام کلی یا ہر دو نیز عقدہ عقد مخل شود۔ وقت افلاس پول مشتری خالی دست ماند و مبیع موجود بود عقد بیع کان لم یکن شود۔ از بخاری و مسلم در مشکوٰۃ شریف وارد است۔

ایما رجل افلس فوجد رجل مالہ بعینہ فھو احق بہ من غیرہ او کما قال

ایں حدیث را بر عاریت و غصوبات فرود آوردن صریح مخالف سیاق است۔ در استحقاق مبیع و منصوب منہ کدام خفا بود کہ بایں طور آگاہ فرمودند فی محل ایں حدیث ہمیں معاملہ بیع است۔

باقی ماند اینکہ اندریں صورت می باید کہ غرماء دیگر شریک و سہیم بایع در مبیع موجود نباشند۔ امام ابو حنیفہ بکدام حجت مخالفت حدیث کردند۔

زوال سے حریت کا تحقق نہیں کر سکتے ورنہ ولایت وغیرہ تمام امور اسکی طرف راجع ہونگے ناچار خریدار کی ملکیت کے زائل ہونے پر حریت کا تحقق مانا جائے گا۔

چوتھی بات چوتھی بات یہ ہے کہ ملکیت کے تحقق کے لئے ضروری نہیں ہے کہ مالک کو سپرد کر دینے کی ایسی قدرت ہو کہ بیع کے فساد اور بطلان کے موجبات کو دخل کی گنجائش نہ رہے اگر بیع کی گئی چیز متعین اور ممتاز اور موجود ہو۔ دیکھتے نہیں کہ چھت کی لکڑی موجود اور متعین ہے اور یقیناً گھر کے مالک کی ملکیت میں بھی ہے لیکن چونکہ خریدار کو اس لکڑی کا سپرد کرنا موجبات بطلان کو مستلزم ہے اس لئے لکڑی کو چھت سے جدا کرنے سے پہلے بیع صحیح نہ ہوگی۔

پانچویں بات پانچویں بات یہ ہے کہ جیسا کہ مالک اور مشتری کے وجود سے پہلے عقد بیع کا تعلق تحقق نہیں ہو سکتا تو ان میں سے ایک یا دونوں کے زوال اور اعدام سے بھی بیع ہو گی افلاس کے وقت جب مشتری خالی ہاتھ رہ جائے اور مبیع موجود ہو تو بیع کا معاملہ ایسا ہو جاتا ہے جیسا کہ پہلے ہی حدیث بخاری اور مسلم سے مشکوٰۃ شریف میں وارد ہے۔ جو کوئی مفلس ہو گیا اور دوسرے شخص نے اپنا مال بعینہ اسکے پاس پایا تو وہ زیادہ حقدار ہوگا بنسبت کسی اور کے (واللہ تعالیٰ اعلم)

اس حدیث کو مالکی ہوئی چیز اور زبردستی چھینی ہوئی چیزوں پر وارد کرنا صاف طور پر سیاق کے مخالف ہے۔ عاریت پر دینے والے اور جس سے وہ چیز زبردستی چھینی گئی ہے ان دونوں کے استحقاق میں کونسی پوشیدگی کی بات تھی کہ اسکو اس طریقے سے آگاہ فرمایا۔ نہیں اس حدیث کا محمل بیع کا معاملہ ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ اس صورت میں چاہئے کہ دوسرے قرضدار بائع کے ساتھ مبیع میں شریک اور حصہ دار موجود نہ ہوں امام ابو حنیفہؒ نے کس دلیل سے حدیث کی مخالفت کی۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

جواب جوابش ایں است کہ لفظ احق خود بر تحقق حقوق دیگراں دلالت دارد و ورنہ صیغۂ افعل التفضیل را چسپاں کردن دشوار است و ازاں تکلف کہ افعل التفضیل را بمعنی فاعل گیرند ایں بہتر است کہ مخاطب ایں کلام غرما را قرار دہند و ایں حکم را حکم استحبابی دارند۔ و وجہ عدم وجوب خود تحقق حقوق اوشاں باشد۔ و وجہ استحباب اینکہ مال دیگراں فنا شد و ہلاک گردید۔ بدیں سبب عوض اینکہ قیمت باشد بذمہ مشتری لازم شد و بتوسط قیمت حقوق ایشاں نزول کردہ بمال موجود تعلق گرفت مگر ہمیں قدر حق صاحب مال نیز از قیمت نزول کردہ بمال موجود آویخت۔ و خواہی دانست انشاء اللہ کہ در ملک تجزی نیست بدیں سبب ملک ہمہ شرکاء محیط مال موجود بود۔ ہمیں قدر احاطہ ملک صاحب مال را تصور باید فرمود۔

اقالہ مگر دانی کہ از قیمت باز باصل مال آمدن اقالہ باشد۔ و در اقالہ زیادہ ازیں چہ باشد۔ آری ازاں جا کہ اقالہ در حق ثالث بیع بود مانع تعلق حقوق دیگراں نباشد و ایں را ہم بگذار۔ درصورت افلاس از دو امر چارہ نیست یا مال موجود ہمہ ازاں صاحب مال گویند و حدیث را بر ظاہر خود گذارند یا گویند کہ صاحب مال ہم اُسْوَۃٌ لِلْغُرَمَاءِ بود و ہیچ دیگر را بحقوق بقدر حق شریک و سہیم۔ اگر اول است فبہا ورنہ ازیں چہ کم کہ مدیوں را اکنوں اختیار مال خود نماند بالاضطرار بیع آں مال را لازم آمد و امکان ایں قسم بوجہ را اول ہمیں حدیث ماخذ باشد۔ دوم نظائر

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ احق خود دوسروں کے حقوق کے تحقق پر دلالت رکھتا ہے ورنہ افعل التفضیل کے صیغہ کو چسپاں کرنا دشوار ہے اور اس تکلف سے کہ افعل التفضیل فاعل کے معنی میں لیں یہ بہتر ہے کہ اس کلام کا مخاطب غرما کو قرار دیں اور اس حکم کو استحبابی[1] حکم رکھیں اور خود عدم وجود کی وجہ انکے حقوق کا تحقق ہے اور استحباب کی وجہ یہ ہے کہ دوسروں کا مال فنا اور ہلاک ہو گیا۔ اس سبب سے اس کا عوض جو کہ قیمت ہے مشتری کے ذمہ لازم ہو گیا اور قیمت کے ذریعہ انکے حقوق نیچے اتر کر موجود مال سے تعلق پیدا کر لیا مگر اسی طور صاحب مال کا حق بھی قیمت سے نیچے گر کر اس موجود کے ساتھ وابستہ ہو گیا اور آپ انشاء اللہ جان لیں گے کہ ملک میں تجزی تقسیم نہیں ہے۔ اس لئے تمام شرکا کی ملک موجود مال کو محیط ہو گی سی طریقے سے صاحبان کی ملکیت کے احاطہ کو تصور کرنا چاہئے۔

اقالہ مگر تمہیں معلوم ہے کہ قیمت سے پھر اصل مال کی طرف آنا اقالہ[2] ہے۔ اقالہ میں اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے۔ ہاں اس وجہ سے کہ اقالہ تیسرے شخص کے حق میں بیع ہوتا ہے اس لئے دوسروں کے حقوق کے تعلق کو مانع نہیں ہوگا۔ اور اسے بھی چھوڑیئے۔ افلاس کی صورت میں دو باتوں کے سوا چارہ نہیں ہے یا تو موجود تمام مال کو صاحب مال کی ملکیت کہیں اور حدیث کو اپنے ظاہر پر چھوڑ دیں یا کہیں کہ صاحب مال بھی دوسرے قرضخواہوں کے برابر ہے اور دوسرے حقداروں کی مانند بقدر حق خود شریک اور سہیم ہے۔ اگر پہلی صورت ہے تو ٹھیک ہے ورنہ اس سے کیا کم کہ مدیوں کو اب اپنے مال کا اختیار نہ رہا۔ مجبوراً اس مال کی بیع اسکو ضروری ہو گئی اور اس قسم کی بیع کے لئے

---

[1] استحبابی حکم ایسا حکم ہوتا ہے جس پر عمل نہ کرنے سے کوئی گناہ نہیں ہوتا۔ اس حکم کے ذریعہ کسی کام کا کرنا ضروری نہیں ہوتا۔ مترجم

[2] بیچنے والا خریدار سے خریدی ہوئی چیز کو واپس لیکر اس کی اصل قیمت واپس کر دینے کا نام اقالہ ہوتا ہے مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

دیگر انشاء اللہ خواہی شنید۔ مگر در صورتیکہ تنہا صاحب مال غریم او بود کسی دیگر مزاحم حالش نہ بود آں وقت بجز اینکہ بانفساخ عقد قائل شوند چارہ نیست وگرنہ ازیں ہم در یغ است تسلیم عقد ثانی بہماں قیمت ضروری است و اگر ہم نہ گویند بلکہ عقد ثانی بقیمت مناسب جدید باشد۔ آنچہ کمی و بیشی قیمت فائدہ نبخشد و نہ نقد ثانی گفتن سودے دہد تجشم ایں چنیں تکلفات زیادہ از بیہودہ سری چہ باشد۔ غرض ما را بہر طور گوارا است و ثمرہ ایں مقدمہ انشاء اللہ در آخر کلام خواہی دریافت۔

سخن ششم

ششم اینکہ در بعض مواقع بالاضطرار ہم بیع متحقق شود و ادائے قیمت بذمہ مشتری چارہ ناچار لازم آید۔ اگر ماخذ ہوں داری حدیث متحق بعض را یاد کن کہ باعتاق حصہ خود قیمت حصہ دیگراں بذمہ خود لازم آید و بایں ہمہ بالضرور تحقق بیع قبیل اعتاق قائل شدن لازم است تا بدل و مبدل منہ ہر دو بملک مالک واحد مجتمع شوند۔

سخن ہفتم

ہفتم اینکہ قبض چیزی دیگر است را یجاد و اکراہ چیز دیگر است۔ بسا اوقات، ایجاد و اکراہ متحقق شود و قبض تواں گفت و نہ بہ ثبوت ملک اعتراف تواں کرد ایجاد و اکراہ در احرار ہم باشد و قبض فقط در زنگار باشد نہ غیر بایں ہمہ گویم اگر کافراں را در قلعہ محصور کردہ از آب و دانہ تنگ گردانیم ہنوز ملک تواں گفت کہ احراز متحقق نشد و قبض نقش صورت نیافت۔ ممکن است کہ دروازہ قلعہ کشادہ

چھٹی بات

چھٹی بات یہ ہے کہ بعض مواقع میں مجبوراً بھی بیع متحقق ہو جاتی ہے اور خریدار کے ذمے قیمت کی ادائی چار و ناچار لازم آتی ہے۔ اگر تمہیں (ایسی جگہ کے) ماخذ ہونے کی ہوس ہے تو متحقق بعض کی حدیث کو یاد میں لاؤ کہ اپنے حصے کو آزاد کر دینے کی صورت میں دوسروں کے حصے کی قیمت اپنے ذمے لازم آتی ہے اور اس (قیمت کے) لازم آنے کے سبب سے ضروری طور پر آزاد کرنے سے ذرا پہلے بیع کے متحقق ہونے کا قائل ہونا ضروری ہے تاکہ بدل اور مبدل منہ (جس سے تبادلہ کیا گیا) دونوں ایک مالک کی ملکیت میں جمع ہو جائیں۔

ساتویں بات

ساتویں بات یہ ہے کہ قبضہ دوسری چیز ہے اور جبر اور زبردستی کرنا دوسری چیز ہے بسا اوقات زبردستی کرنا اور مجبور کرنا متحقق ہوتا ہے اور (اسکی) قبضہ نہیں کر سکتے اور نہ ہی ملکیت کے ثبوت کا اقرار کر سکتے ہیں ایجاد اور اکراہ احرار (آزاد لوگوں) میں بھی ہوتا ہے اور قبضہ صرف ارقاء (غلاموں) میں ہوتا ہے نہ غیر میں۔ بایں ہمہ میں کہتا ہوں کہ اگر کافروں کو قلعہ میں محصور کر کے آب و دانہ سے ہم انہیں تنگ کر دیں تو تب بھی ان پر ملکیت (کا ہونا) نہیں

toobaa-elibrary.blogspot.com

بگیرند و مال اسباب وزن و فرزند را همراه بمنند۔ چنانچہ بسا اوقات ہمیں سان باشد لیکن دریں ہم شک نیست کہ اکراہ متحقق شد و الجاء بوجود آمد پس اگر بہر ناری یا بہر مالی بر کسی اکراہ کنند مکرہ را مقبوض متوان پنداشت۔ تا بشرط قابلیت ملک مملوک پندارند و زیادہ توانیں اگر شرح ایں امری طلبی بشنو کہ

تعریف قبضہ

قبض بر چیزی بدست آوردن باشد خواہ حقیقت باشد چنانچہ در شیاء صغیرہ کہ مساست دست ما محیط او تواں شد ہی باشد یا حکماً یعنی تصرفات دست کاری ہا دراں کردن۔ مثلاً مکان و جانوراں و بنی آدم اگر پیش ما بطوری باشد کہ مکان را بنا کنیم یا منہدم توانیم ساخت و جانوراں را قطع و قتل و ذبح و راز جای بجای بردن توانیم آں وقت مصداق قبض متحقق شد۔ اگر مانعی و مزاحمی نیست ہمیں قبض مالکانہ باشد ورنہ قبض غصب یا ودیعت وغیرہ بالجملہ قبض نام ایں کیفیت است کہ بقرب معلوم متحقق شود۔ خواہ ایں قرب خود قابض را میسر آید بذات خود یا بواسطہ نواب و خلفاء و بطرف او منسوب باشد۔ باقی حرمت بعضی تصرفات مثل قطع اطراف ارقاء یا قتل اوشاں قادح امکان ایں تصرفات نیست۔ بلکہ خود مصحح آں است ورنہ ممانعت چہ معنی داشتی و در اکراہ ایں قسم قرب و احاطہ تصرف ضرور نیست۔

سخن ہشتم

ہشتم اینکہ بعض وقائع مبادی بعض افعال و متوجب بعض اعمال باشند مگر بوجہ خفائی کہ در ثبوت آنہا باشد بوجہ احتیاط بہ نسبت بعض کہ سکتے کیونکہ احراز و قبضے میں لے لینا متحقق نہیں ہوا اور قبضہ نے صحت اختیار نہیں کی۔ ممکن ہے کہ قفلے کا دروازہ کھول کر بھاگ جائیں اور مال و اسباب یوں ہی چھوڑ جائیں چنانچہ اکثر اوقات اس طرح ہوتا ہے لیکن اس میں بھی شک نہیں ہے کہ اس صورت میں اکراہ متحقق ہوا اور الجاء وجود میں آیا پس اگر کسی کام کے لئے یا کسی مال کیلئے کسی پر جبر کریں تو جبر کئے ہوئے کو مقبوضہ گماں نہیں کریں گے تا کہ بشرط قابلیت ملک اسے مملوک خیال کریں اور اگر اس سے زیادہ اس امر کی تشریح آپ کو مطلوب ہے تو سنئے:

تعریف قبض

کسی چیز پر قبضہ اس کو ہاتھ میں لانا ہوتا ہے خواہ حقیقت کے طور پر جیسا کہ چھوٹی چیزوں میں کہ ہمارے ہاتھ کی چوڑائی ان چیزوں کو اپنے اندر سمونے یا حکماً قبضہ ہو کہ ہمارے ہاتھوں کو ان کے تصرفات کا حق ہو۔ مثلاً مکان اور جانور اور انسان اگر ہمارے سامنے اس طرح ہو جائیں کہ ہم مکان کو بنا سکیں یا گرا سکیں اور جانوروں کو قطع و قتل و ذبح کر سکیں، اور ایک جگہ سے دوسری جگہ لیجا سکیں تو اس وقت قبضے کے معنے متحقق ہو گئے۔ اگر کوئی مانع اور مزاحم نہیں ہے تو یہی مالکانہ قبضہ ہوگا۔ ورنہ غصب کر کے قبضہ کرنا یا امانت وغیرہ کے طور پر بالجملہ قبضہ اس کیفیت کا نام ہے کہ قرب معلوم کے ذریعہ متحقق ہو۔ خواہ یہ قرب خود قبضہ کرنے والے کو بذات خود میسر آئے یا نائبین اور خلفاء کے ذریعہ اس کی طرف منسوب ہو باقی بعض تصرفات کا حرام ہونا مثلاً غلام کے ہاتھ پاؤں کا کاٹ ڈالنا یا ان کا قتل کرنا اس قسم کے تصرفات کے امکان کیلئے مانع نہیں ہے بلکہ اس کیلئے مصحح ہے ورنہ ممانعت کے کیا معنے ہیں اور جبر میں اس قسم کے قرب اور تسلط کا احاطہ ضروری نہیں ہے۔

آٹھویں بات

آٹھویں بات یہ ہے کہ بعض واقعات بعض افعال کے مبادی اور بعض اعمال کے متوجب ہوتے ہیں مگر اس پوشیدگی کی وجہ سے جو ان اعمال کے

toobaa-elibrary.blogspot.com

اعمال و افعال ثابت و محقق انگارند و بنسبت بعض دیگر معدوم و غیر ثابت۔ نظیر این کلیہ در احادیث قصہ منازعت و مخاصمت حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ و عبد بن زمعہ است در ابن ولیدہ زمعہ چہ طوق نطفہ کسی مسلم است نسب ولد باوست اگرچہ میراث و دیگر منافع بوجہ حرمت در زنا از و باز دارند لیکن انتساب واقعی ازیں قدر غلط نتواں شد چوں ثبوت کامل نبود و ایں طرف زنا خود امرے است کہ طبائع سلیمہ باور غبت کنند و مجتنب باشند۔

دعوئ حضرت سعد بن ابی وقاص دافع استحقاق فراش نشد۔ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرمودند۔

اَلْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ

مگر نظر بشباہت علیہ بعتبہ ابن ابی وقاص بنسبت حضرت سودہ رضی اللہ عنہ ارشاد رفت اِحْتَجِبِیْ مِنْهُ یَا سَوْدَةُ۔

ثبوت میں ہوتی ہے۔ بعض اعمال اور افعال کی نسبت ان مبادی کو ثابت اور متحقق مانتے ہیں اور بعض دوسروں کی بنسبت معدوم اور غیر ثابت مانتے ہیں۔ اس کلیہ کی نظیر حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ اور عبد بن زمعہ کے درمیان ابن ولیدہ زمعہ کے بارے میں نزاع اور جھگڑے کا قصہ احادیث میں ہے کیوں کہ کسی کے نطفے کا ٹھہر جانا لڑکے کے نسب کا اس باپ کی طرف منسوب کرنے کو لازم قرار دیتا ہے۔ اگرچہ میراث اور دوسرے منافع کو زنا کے سرانجام ہونے کی وجہ سے اس سے روکتے ہیں لیکن واقعی طور پر ازانی کیطرف منسوب کرنے کی بات غلط نہیں ہو سکتی لیکن چونکہ ثبوت مکمل نہ تھا اور اسطرف زنا خود ایک ایسا معاملہ ہے کہ سلیم طبیعتیں اس کی طرف رغبت نہیں کرتیں بلکہ پرہیز کرتی ہیں۔

حضرت سعد بن ابی وقاص کا دعوی فراش کے حقدار ہونے کا دافع ہونا حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

الولد للفراش

لیکن عتبہ بن ابی وقاص کیساتھ صورت کی مشابہت پر نظر رکھتے ہوئے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کے متعلق ارشاد ہوا کہ اے سودہ اس سے پردہ کر

لہ الولد للفراش ایک حدیث کا ٹکڑا ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بخاری اور مسلم دونوں نے روایت کی ہے۔ عتبہ کا فرمانا اس نے زمعہ کی لونڈی سے زنا کیا۔ عتبہ نے مرتے وقت اپنے بھائی سعد بن وقاص کو وصیت کی کہ زمعہ کی لونڈی سے جو لڑکا ہے وہ میرا ہے لہٰذا اس کو لے لینا۔ فتح مکہ کے سال صریح حیث عتبہ سعد بن ابی وقاص نے اس کو لے لیا کہ میرا بھتیجا ہے۔ زمعہ کا ایک لڑکا تھا عبد بن زمعہ اس نے کہا یہ میرا بھائی ہے اور میرے باپ کی لونڈی کا بیٹا ہے۔ دونوں آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے پاس یہ مقدمہ لے گئے۔ سعد بن وقاص نے اپنے بھائی کی وصیت بیان کی اور کہا کہ میرے بھائی نے کہا تھا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ عبد بن زمعہ نے کہا کہ یہ میرا بھائی ہے کیونکہ میرے باپ زمعہ نے اپنی لونڈی سے جنایا ہے۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے عبد بن زمعہ وہ لڑکا تیرے ہی سپرد ہے اور تیرا بھائی ہے کیونکہ الولد للفراش بچہ بچھونے والے کا ہے۔ جس کے بچھونے اور فرش پر پیدا ہوا ہے۔ وللعاهر الحجر اور زانی کے لئے پتھر یعنی محرومی ہے یعنی بچے اور وراثت سے۔ بخاری و مسلم مترجم۔

لہ زمعہ حضرت سودہ کے والد تھے جو آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زوجہ مطہرہ حضرت سودہ کے باپ زمعہ کا جب ٹھہرایا گیا تو حضرت سودہ کا بھائی ہونے کے باعث اس سے پردہ کرنے کی ضرورت نہ تھی مگر حضور نے حضرت سودہ کو فرمایا احتجبی منه لے سودا اس سے پردہ کر کیونکہ صورت میں وہ لڑکا عتبہ کا شکل پر تھا۔ چنانچہ اس لڑکے نے تا وفات حضرت سودہ کو نہیں دیکھا۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

غرض قرینۂ فراش مثبت انتساب نسب زمعہ شد، مگر دربارۂ بے تجاذبی حضرت سودہ مفید نگردید و قرینۂ مشابہت ظاہری اگرچہ موجب تورع از بے تجابی گردید۔ مگر دافع حقوق نسبی از میراث وغیرہ نہ شد۔ وہمچنیں شہادت عدل واحد در بارہ ثبوت حق اگر مفید نیست ایں ہم نیست کہ بوجہ عدم اثبات حق از پایۂ اعتبار ساقط شود و عدالت مبدل بفسق و فجور شدہ شود و در فروع مسئلہ است کہ در حق مال خود زندہ باشد و در حق دیگراں مردہ۔ مالش بخیال موت بمیراث نہ برند و مال دیگر اموات باحتمال حیات بمیراث باو ندہند۔

سخن نہم

نہم اینکہ حقائق ممکنہ کہ ہیئات حاصلہ از اقتران وجود و عدم باشند از اقسام کیف اند، کم و رنہ لازم بود کہ ہیئات و اشکال منقسم شدہ بر اقسام خود صادق آمدی۔ چہ وجود منقسم در اقسام و اطلاق آں بر اقسام خود ضروری است و میدانی کہ در ہیئات و اشکال خیال ایں امر خیال محال است، نمیدانی کہ اشکال ہندسی مثلاً مثلث و مربع و مخمس وغیرہ کہ ہیئتی است حاصل باقتران خطوط معلومہ کہ باقتران وجود مطلوب معلومہ و اعدام آں پیدا می شوند، قابل آں نیستند کہ تقسیم کردہ مثلث ہا و مربع ہا و مخمس ہا بر آرند و آنچہ در بادی النظر خلاف ایں دعویٰ بنظر می آید از تغالیط اطلاقات عرفی است۔ ایں تقسیم کہ می بینی بر سطوح معلومہ واقع می شود۔ نہ بر اں ہیئات و کلام ما در ہیئات است

غرض فراش کا قرینہ زمعہ کے نسب کے انتساب کا مثبت ہوا، مگر حضرت سودہ کی بے حجابی کے بارے میں مفید نہیں ہوا۔ اور ظاہری مشابہت کا قرینہ اگرچہ بے حجابی سے بچنے کا موجب ہوا مگر میراث وغیرہ کے متعلق حقوق نسبی کو روک نہ سکا اور اسی طرح ایک عادل شخص کی شہادت حق کے ثبوت کے بارے میں اگرچہ مفید نہیں ہے تو یہ بھی نہیں ہے کہ حق کو ثابت نہ کر سکنے کی وجہ سے اعتبار کے مقام سے گر جائے اور عدالت (عادل ہونا) فسق و فجور سے بدل جائے (چنانچہ) گم شدہ آدمی کے مسئلے کی جزئیات میں ہے کہ (وہ مفقود آدمی) اپنے مال کے حق میں زندہ ہوتا ہے اور دوسروں کے حق میں مردہ ہوتا ہے۔ اس کے مال کو موت کے خیال سے میراث سمجھ کر نہیں لیا سکتے اور دوسرے مردوں کا مال (میراث کے طور پر) مفقود کی زندگی کے احتمال پر گمشدہ شخص کو نہیں دے سکتے۔

نویں بات

نویں بات یہ ہے کہ حقائق ممکنہ جو کہ وجود اور عدم کے ملنے سے حاصل ہونے والی ہیئات (شکلوں) کا نام ہے، تو وہ حقائق ممکنہ اکیف کی قسم سے ہیں نہ کہ کم کی۔ ورنہ لازم آئے گا کہ ہیئتیں اور شکلیں تقسیم ہو کر اپنی قسموں پر صادق آئیں۔ کیونکہ مقسم (تقسیم کی گئی چیز) کا وجود اپنے اقسام میں اور اس کا اطلاق اپنے اقسام پر ضروری ہے۔ اور تمہیں معلوم ہے کہ ہیئتوں اور شکلوں میں اس بات کا خیال محال بات کا خیال کرنا ہے۔ آپکو معلوم نہیں کہ ہیئت مثلثی کی شکلیں مثلاً مثلث △ اور مربع □ اور مخمس ⬠ وغیرہ ایک ہیئت ہیں ہو کہ معلوم خطوط کے ملانے سے جو خطوط کہ معلوم سطحوں کے وجود اور ان کے عدم کے ملانے سے پیدا ہوتی ہیں اس قابل نہیں ہیں کہ ان کو تقسیم کر کے شکلوں اور مربعوں اور مخمسوں کو نکالیں اور جو کچھ ظاہر نظر میں اس دعوے کے خلاف نظر آتا ہے وہ عرفی اطلاقات کی تغلیط

لہ عدم سے وجود میں آنے والی اشیا حقائق ممکنہ کہلاتی ہیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

نہ در ذوی سیئات و معروضات بسیطات اعنی مسطوح۔ غرض آں ہیئت کہ بر سطوح مذکورہ عارض می شود و حقیقت آں جز خطوط متلاقیہ ہیچ نیست و نور آں نیت کہ منقسم شود و اقسام ہمنام خود از زیر پردۂ او بر آیند چوں ایں حقائق ممکنہ نیز چنیں است آنہا را نیز قابل قسمت نباید دانست۔ زیادہ اگر شرح می طلبی بشنو و خود بیشتر بارہا بشنیدہ کہ وجود و عدم از حقائق مذکورہ بر کراں است ورنہ ضرورت و امتناع ہر دو از ذاتیات آنہا بودی چہ۔

الشئی اذا ثبت ثبت بلوازمہ

و مبدا ای کہ حمل وجود بر وجود ضروری است کہ حمل اولی است و حمل وجود بر عدم ممتنع کہ اجتماع نقیضین است بایں ہمہ جنس کہ مادۂ انواع است در ہمہ انواع و نوع کہ مادہ افراد است در ہمہ افراد و اشخاص مشترک است بالاتیاز اگر باشد فصل باشد یا تشخص۔ پس اختلاف حقیقت لاجرم ثمرۂ فصل و تشخص باشد و نہ در مرتبہ جنس و نوع ہمہ انواع و افراد متحد باشد۔ نظر بریں حیوان در حقیقت انسانی کہ متاز از فرس وغیرہ انواع است و انسان از حقیقت زید کہ ممتاز از حقیقت عمرو بکر است خارج بود و نہ چنیں تا وجود کہ منقسم ہمہ انواع و اجناس است و ہمہ بنسبت او فصل قیاس کن و ایں دو نوع مشہور قادح و دعوی مانعیت ہر یکے را اصطلاحی دادہ ایم و حل مشہور است لا مشاحۃ فی الاصطلاحات حقیقت یعنی ما بہ الاتیاز نہ چنیں است کہ ما گفتیم۔ چوں امکان مقابل وجوب و امتناع افتادہ لاجرم وجود و عدم را از حقیقتش خارج باید انگاشت ورنہ از تقابل دست باید شست۔

کی وجہ سے ہے۔ یہ تقسیم جو تم دیکھتے ہو معلومہ سطحوں پر واقع ہوتی ہے نہ کہ ان شکلوں پر اور ہماری بحث شکلوں میں ہے نہ کہ شکل والوں میں اور سطحوں کی معروضات یعنی سطوح میں۔ غرض وہ ہیئت کہ مذکورہ سطحوں پر عارض ہوتی ہے اور انکی حقیقت باہم ملنے والے خطوط کے سوا اور کچھ نہیں ہے اس قابل نہیں ہے کہ جو تقسیم ہو جائے اور اپنے ہمنام اقسام لشکر دے۔ کہ نیچے سے نکلیں تو جب حقائق ممکنہ کا حال بھی اس طرح ہے ان کو بھی قابل تقسیم نہ جاننا چاہئے۔ اگر زیادہ تشریح چاہتے ہو تو سنئے اور پہلے بھی بارہا سن چکے ہو کہ وجود و عدم حقائق مذکورہ سے برطرف ہوتے ہیں۔ ورنہ ضروری اور ناممکن ہونا دونوں انکی ذاتیات میں سے ہوتے کیونکہ کوئی چیز جب ثابت ہوتی ہے تو اپنے لوازم کیساتھ ثابت ہوتی ہے اور آپ جانتے ہیں کہ وجود نامعلوم ہونا وجود پر ضروری ہے کہ حمل اولی ہے۔ اور وجود کا حمل عدم پر ناممکن ہے کہ اجتماع نقیضین ہے بایں ہمہ جنس جو کہ مادۂ انواع ہے تمام نوعوں میں اور نوع جو کہ افراد کا مادہ ہے تمام افراد و اشخاص میں مشترک ہے (اور) وہ چیز جس کے ذریعہ ایک چیز دوسری سے پہچانی جائے اگر ہوگی تو فصل ہوگی یا تشخص۔ کا نہ۔ غرض حقیقت کا اختلاف ضروری طور پر فصل اور تشخص کا نتیجہ ہوگا۔ نہ جنس اور نوع کے مرتبے میں تمام انواع اور افراد متحد ہونگے۔ نظر بریں حیوان انسانی حقیقت سے جو کہ فرس وغیرہ انواع سے ممتاز ہے اور انسان زید کی حقیقت سے جو کہ عمرو اور بکر کی حقیقت سے ممتاز ہے خارج ہونگے۔ اور اسی طرح وجود تک جو کہ تمام انواع و اجسام کا مقسم ہے اور باقی سب اس کی بہ نسبت فصل میں قیاس کرتے چلے جاؤ اور یہ مشہور دعوا جہاں دعوی کو نقصان نہیں پہنچاتا ہم نے ہر ایک کی اصلاح کر دی ہے اور حل مشہور ہے۔ اصطلاحات کا نام رکھنے میں کوئی جھگڑا نہیں لہٰذا حقیقت ما بہ الامتیاز کے معنی میں اس طرح کی ہے جو کہ ہمنے بیان کی جبکہ امکان وجوب و امتناع کے مقابلے میں آئے لہٰذا

toobaa-elibrary.blogspot.com

سخن دہم | دہم اینکہ ملک از اضافیات است۔ چہ یک طرفش مالکی ضرور است و یک طرفش مملوک و اوصاف انتزاعیہ اضافیہ قابل تقسیم نباشند آری اوصاف انضمامیہ گو بذات خود موردِ قسمت نباشند اما بتقسیم مقسم و انقسام آں منقسم شوند۔ آب را اگر تقسیم کنند حرارت و برودتش ہم بالتبع منقسم شود۔ اما فوقیت و تحتیہ وغیرہ اوصاف اضافیہ ازیں انقسام آب منقسم نشوند پس اگر آب زیرِ منقلی بود و نصف آب را از آوند گرفتہ آوند دیگر اندازند و بروں برند تا ہم تحتیت سابقہ بمانند تمامہا بنصف باقی منتسب شود و نصفیکہ بروں بردہ اند معری از وصف تحتیت بروں آید۔

دسویں بات | دسویں تمہید یہ ہے کہ ملک اضافی امور میں سے ہے اس کے ایک طرف ضروری طور پر مالک ہے اور ایک طرف مملوک ہے اور انتزاعیہ[1] اضافیہ اوصاف تقسیم کے قابل نہیں ہوتے ہیں ہاں انضمامیہ اوصاف گو بذات خود موردِ تقسیم نہیں ہوتے لیکن مقسم کے تقسیم کرنے اور اس کے تقسیم ہو جانے کی وجہ سے منقسم ہوتے ہیں۔ پانی کو اگر تقسیم کریں تو اسکی حرارت (اگر وہ گرم ہے) اور اسکی برودت بالطبع (اگر وہ ٹھنڈا ہے) تقسیم ہو جاتی ہے لیکن فوقیت اور تحتیت وغیرہ اضافی اوصاف اس پانی کی تقسیم سے تقسیم نہیں ہوتے لہٰذا اگر پانی چھت کے نیچے ہو اور آدھے پانی کو برتن سے لے کر دوسرے برتن میں ڈالدیں اور باہر لے جائیں تو پھر پہلی تحتیت اسی طرح پوری کی پوری باقی نصف پانی کے ساتھ منتسب ہو جائیگی اور نصف پانی جو باہر لے گئے میں تحتیت کی صفت سے بالکل خالی ہو جائیگا

الغرض اگر کوئی تغیر موصوف کی جانب ظاہر ہوگا تو انتزاعی اور اضافی اوصاف اسی طرح اپنے حال پر ہونگے اور انضمامی اوصاف موصوفات کو لاحق ہونے اور ان سے متغیر ہو جائیں گے تحت کی حرکت سے تحتیت منتقل نہیں ہوتی اور گرنے چیز کے منتقل ہونے سے حرارت منتقل ہو جاتی ہے اس بارے میں انضمامی اوصاف زمانہ اور زمانہ والی چیزوں یعنی حرکات کے مشابہ ہیں کہ طرف یعنی زمانہ کی حرکت اور انتقال سے ظروف یعنی وکیلیں متنقل اور متحرک ہو جاتی ہیں اور انتزاعی اوصاف مکان اور مکان والی چیزوں کے مانند ہوتے ہیں۔ کیونکہ مظروف کے انتقال کی وجہ سے ظرف ایک جگہ سے دوسری جگہ نہیں چلا جاتا ہے اور اس بات میں

الغرض اگر تغیری بجانب موصوف پدید آید اوصاف اضافیہ انتزاعیہ ہمانسان بحال خود باشند و اوصاف انضمامیہ از تغیر لاحق بموصوفات متغیر شوند۔ از حرکت تحت تحتیت منتقل نشود و از انتقال حار حرارت منتقل گردد۔ دریں پارہ اوصاف انضمامیہ مشابہ زمان و زمانیات اعنی حرکات اند کہ بانتقال و حرکت طرف اعنی زمانہ مظروف اعنی حرکات منتقل و متحرک شود۔ و اوصاف انتزاعیہ مشابہ مکان و مکانیت کہ بانتقال مظروف ظرف از جائے بجائے نرود۔ و سر دلیل سخن ایں است کہ حقیقت

---

[1] انتزاعیہ سے مصنف کے متعلق پہلے کسی خط کے حاشیہ میں بیان کیا گیا ہے وہ امور ہوتے ہیں جو دو باکی چیزوں کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً فرش اور چھت کے ذریعہ بلندی اور اسپ کا پیدا ہونا اسراعتزاعی ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

اوصاف انضمامیہ اوصاف حال و قائم و ذو مرتبہ فوقیت و تحتیت اولاً بالذات بعد لحاظ ظرف ثانی صفت حیز سقف و فرش و زمین و آسمان است نہ صفت سقف وغیرہ۔ تا از حرکت و انتقال آں حرکت و انتقال آں حرکت و انتقال اوصاف و از تغیر آں تغیر اوصاف لازم آید۔ و غرض از حیز فرش وغیرہ بعد مجرد است نہ سطح حاوی کہ آں خود در تغیر و حرکت تابع حاوی است و بدیں سبب نتواں گفت کہ ایں قسم اوصاف از اوصاف ذاتیہ یا لوازم وجود اوست۔ لیکن با ایں ہمہ ایں قدر باید داشت کہ بعد مذکور را نیز موصوف ایں اوصاف بحیثیت ذات نتواں گفت۔ بلکہ در اصل ایں قسم اوصاف بتوسط چیزی کہ حیز را حاوی باشد لاحق می شود۔ و مفاد حس بعد تجرید نظر ہماں سطح حاوی می برآید اگر فرق است ہمیں قدر است کہ دیگراں جسم را حاوی گویند و ما مکان جسم حاوی را در اصل حاوی دانیم کہ احتواء و حواء کہ مرادف ظرفیت است صفت مکان باشد نہ مکین۔ گو در بادی النظر صفت مکین ہم معلوم شود۔

چوں عدم انقسام حقائق ممکنہ و اوصاف انتزاعیہ اضافیہ بوضوح پیوست ایں ہم واضح شدہ باشد کہ موصوفات اوصاف انتزاعیہ اضافیہ اگر از قسم ہیاکل ممکنہ باشد لا جرم ہر وصف بہمہ موصوف منتسب شود۔ الّا ایں صورت اگر چیزی ایں قسم باعتبار ہای مختلفین موصوف اوصاف متضائفہ باشد مثل فوقیت و تحتیت چنانکہ ما باعتبار زمین فوقیم و باعتبار آسمان تحت ہر دو وصف

ماذ یہ ہے کہ حقیقت میں انضمامیہ اوصاف حالّ[1] اور قائم ہوتے ہیں اور انتزاعیہ اوصاف محل اور مقام اور مرتبہ ہوتے ہیں نہ کہ حال اور قائم ہوتے ہیں، اور انتزاعیہ اوصاف محل اور مقام اور مرتبہ ہوتے ہیں نہ کہ حال اور قائم اور مرتبے والے کا وصف۔ اولاً فوقیت اور تحتیت بالذات ظرف ثانی کے لحاظ کے بعد زمین آسمان فرش اور سقف کے حیز کی صفت ہیں نہ کہ سقف وغیرہ کی صفت کہ اسکے منتقل ہونے اور حرکت کرنے سے اوصاف کا انتقال اور حرکت اور اسکے تغیر سے اوصاف کا تغیر لازم آئے اور حیز سے غرض فرش وغیرہ کے حیز سے بُعد مجرد ہے نہ کہ سطح حاوی کہ وہ خود تغیر اور حرکت میں تابع حاوی ہے اور اس سبب سے نہیں کہہ سکتے کہ اس قسم کے اوصاف ذاتی اوصاف یا اسکے وجود کے لوازم میں سے ہیں۔ لیکن ان سب باتوں کے باوجود اس قدر یاد رکھنا چاہئے کہ بُعد مذکور کو بھی ذات کی حیثیت سے ان اوصاف سے موصوف نہیں کر سکتے بلکہ اصل میں اس قسم کے اوصاف اس چیز کے ذریعے جو کہ حیز کو حاوی ہوتی ہے لاحق ہوتے ہیں اور اس کا مفاد اور چیزوں سے نظر ہٹا کر یہی حاوی سطح نکلتا ہے۔ اگر فرق ہے تو صرف اتنا ہے کہ دوسرے لوگ جسم کو حاوی کہتے ہیں اور ہم جسم حاوی کے مکان کو اصل میں حاوی جانتے ہیں، کیونکہ احتواء اور حواء جو کہ ظرفیت کے مرادف ہے مکان کی صفت ہے نہ کہ مکین کی۔ گو ظاہر نظر میں مکین کی صفت بھی معلوم ہوتی ہو۔

جب حقائق ممکنہ اور اوصاف انتزاعیہ اضافیہ کا تقسیم نہ ہونا واضح ہو گیا تو یہ بھی واضح ہو گیا کہ اوصاف انتزاعیہ اضافیہ کے موصوفات اگر ممکنہ اجسام و اشکال کی قسم سے ہیں گے تو ضروری طور پر ہر وصف پورے موصوف کے ساتھ متعلق ہوگا۔ اس صورت میں اگر اس قسم کی کوئی چیز دو مختلف اعتبارات سے فوقیت اور تحتیت جیسے متضائف[2] اوصاف سے موصوف ہوگی جیسا کہ ہم زمین کے اعتبار سے اوپر ہیں اور آسمان کے اعتبار سے نیچے تو دونوں متضائف اوصاف تمام کے تمام اس تمام موصوف

---

[1] کسی چیز میں حلول کرنے والی چیز کو حال کہتے ہیں۔ [2] متضائفہ ایسے دو مفہوم کہ جن میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو جیسے باپ کا سمجھنا بیٹے پر اور بیٹے کا سمجھنا باپ پر موقوف ہے۔ اسی طرح اوپر کا سمجھنا نیچے پر اور نیچے کا سمجھنا اوپر پر موقوف ہے۔ مترجم

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

متضائف بتما بها بهم آ، موصوف لاحق شود۔ این نیست کہ یکی بیک نصف و دیگری بیک نصف۔ چوں از مشاہدۂ احوال خویش خود ظاہر است کہ ما اگر فوقیم ہمہ تن فوقیم و اگر تحتیم ہمہ تن تحت۔ حاجت زیادہ قلم فرسائی نیست۔

الغرض یک موضوع بہر ہزار قضیہ موضوع تواں شد وہمچنیں یک محمول بہر ہزار قضیہ محمول تواں شد۔ وحدت موضوع مانع تعدد محمول نیست۔ و وحدت محمول مانع تعدد موضوع نی۔ الگو ہمچنیں در یک قضیہ زیادہ از یک نسبت نباشد چنانچہ بدیہی است۔

اعتراض واگر کسی را کلیہ[1] را بدل آید کہ قضیہ کلیہ یک قضیہ باشد۔ باز افراد موضوع نسب متعددہ از ہماں یک نسبت زینند اگر داں تو زیادہ از یک نسبت نباشد ایں تعدد نسبت را وجہی نیست۔ و اگر نسب متعددہ دراں کلیہ بودند دعوئی وحدت نسبت سراسر غلط باشد۔ در جوابش اگرچہ امثال معترض را می رسد کہ گوید نمی پذیریم کہ قضیہ کلیہ چنانکہ بظاہر واحد است ہمچناں بالمعنی ہم واحد است۔ واعبرت للعاقل۔

جواب مگر آنکہ جواب است ایں است کہ موصوف باوصاف اضافیہ انتزاعیہ ہیاکل وہیئات باشد نہ ذوہیئت و نہ لازم آید کہ بانقسام موصوف منقسم شود کہ اتصاف را جز جہت موصوف چارۂ دگر نیست۔ الغرض لازم است کہ وصف تابع موصوف باشد۔ اگر او واحد است ایں ہم واحد باشد و اگر او متعدد و منقسم است ایں ہم

کیساتھ لاحق ہونگے۔ یہ نہیں ہے کہ ایک ایک نصف کیساتھ اور دوسرا ایک نصف کیساتھ لاحق ہو یہ بات خود اپنے مشاہدے سے ظاہر ہے کہ ہم اگر فوق میں تو تمام جسم کے اعتبار سے فوق ہیں اور اگر تحت میں تو جسم تحت ہیں۔ زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔

الغرض ہزار قضیوں کے لئے ایک موضوع، موضوع ہو سکتا ہے اور اسی طرح ایک محمول ہزاروں قضیوں کے لئے محمول ہو سکتا ہے۔ موضوع کا ایک ہونا محمول کے کئی ہونے کو مانع نہیں ہے اور محمول کا ایک ہونا کئی موضوع ہونے کو مانع نہیں۔ مگر اسی طرح ایک قضیہ میں ایک نسبت سے زیادہ نسبت نہ ہوگی جیسا کہ واضح ہے

اعتراض اور اگر کسی کی طبیعت ہوشیار آدمی کے دل میں یہ بات پیدا ہو کہ قضیہ کلیہ ایک قضیہ ہوتا ہے اور پھر موضوع کے افراد کے بقدر متعدد نسبتیں اسی ایک نسبت سے پیدا ہوتی ہیں اگر اس قضیے میں ایک سے زیادہ نسبت نہ ہو تو اس نسبت کے کئی ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور اگر متعدد نسبتیں اس کلیہ میں ہیں تو نسبت کے ایک ہونے کا دعوئی سراسر غلط ہوگا اس کے جواب میں اگر یہ معترض جیسے لوگوں کو سمجھ پہنچتا ہے کہ وہ کہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ قضیہ کلیہ جیسا کہ ظاہر ہو ایک ہے اسی طرح معنی میں بھی ایک ہے اور اعتبار معانی کا ہے۔

جواب مگر جواب ہے وہ یہ ہے کہ اضافیہ انتزاعیہ اوصاف کا موضوع تو مختلف اور متعدد ہوتی ہیں ذکر شکل والا وہ نہ لازم آئیگا کہ موصوف کے تقسیم ہونے سے وہ اوصاف بھی تقسیم ہو جائیں۔ کیونکہ اتصاف کیلئے موصوف کے تابع ہونے کے سوا کوئی اور چارہ نہیں ہے۔ الغرض ضروری ہے کہ صفت موصوف کے تابع ہو اگر موصوف واحد ہے تو یہ بھی واحد ہوگی اور اگر موصوف کئی اور

---

[1] قضیہ کلیہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں موضوع کے تمام افراد پر حکم لگایا جاتا ہے۔ جیسے کل انسان حیوان کہ یہ قضیہ کلیہ ہے اس میں انسان موضوع ہے جس پر حیوان ہونے کا اطلاق ہے۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

متعدد و منقسم باشد۔ ورنہ موصوف گفتن و دعوئ اتصاف غلط باشد۔ آری اگر مورد اوصاف اضافیہ انتزاعیہ فقط ہیاکل باشند و محل اوصاف انضمامیہ فقط ذوہیئت کہ در آغوش ہیاکل و ہیئت باشد۔ قصہ تبعیت اوصاف و متبوعیت موصوفات ہمہ صحیح گردد۔ چہ ذوہیئت کہ ہمانا کل طبعی است قابل انقسام است بحصص متباینہ کثیرہ کہ در افراد باشند۔ ثمرہ ہمیں انقسام است۔ پس می باید کہ اوصاف ایں قسم موصوفات بالتبع منقسم شوند۔

تکثر ہیاکل دیگر ہیاکل را دانی کہ مدیں قسم تکثر اعنی تکثر انقسامی برکراں داشتہ اند۔ اوصافش نیز ایں قسم تکثر و تعدد بہرہ ندارند۔

تکثر انطباعی آری تکثری است دیگر کہ آنرا (مطلق) خود بہ تکثر انطباعی و تعدد انعکاسی و کثرت جلوہ تعبیر کنیم۔ آں چیست تعدد مرایا و مظاہر شی۔ پس اگر چیزی واحد در مظاہر کثیرہ منطبع شود ایں تعدد یکہ بوجہ کثرت انطباعات بنام آوردہ اند تعددی دیگر باشد ایں قسم تعدد در جزئیات ہم باشد۔ شکل من و تو دراں واحد بآئین ہائے کثیرہ منطبع تواں شد۔ بلکہ سواد جزئیات در چیزی دیگر خود۔ ایں تکثر خود دلیل آنست کہ ایں بانگنجائش تکثر انقسامی نیست۔ ورنہ ہماں آش و کاسہ باشد چہ اگر مورد تکثر انطباعی مورد تکثر انقسامی ہم بود لازم آید کہ اوصاف انتزاعیہ اضافیہ با نقسام اضافیہ بانقسام موصوف منقسم شوند ورنہ قصہ اتصاف غلط باشد۔ چناں چہ شنیدی مگر مقابل کل طبعی مشارالیہ کہ جزئی باشد آں دگر است۔ آں غیر قابل التقسیم است کہ بحساب کل طبعی جزء لایتجزی باشد دایں جزئیت کہ از اوصاف ہیاکل و ہیئات است ایں منقسم ہیں تو صفات بھی متعدد اور منقسم ہوں گی ورنہ موصوف کو موصوف کہنا اور متصف کرنے کا دعوی غلط ہوگا۔ ہاں اگر اضافیہ انتزاعیہ کے اوصاف کے وارد ہونے کی جگہ فقط شکلیں ہوں اور انضمامیہ اوصاف کا محل فقط شکل والا ہو جو کہ شکلوں اور ہیئتوں کے آغوش میں ہو تو پھر اوصاف کے تابع ہونے اور موصوفات کے متبوع ہونے کا حصر صحیح ہوگا کیونکہ ہیئت والی کروی کلی طبعی ہے انقسام کے قابل ہے ایک دوسرے کے مغائر حصے جو کہ افراد میں ہوتے ہیں وہ اسی انقسام کا نتیجہ ہیں لہٰذا چاہئے کہ اس قسم کے موصوفات کے اوصاف تابع ہو کر منقسم ہو جائیں۔

اور شکلوں کے متعلق آپ جانتے ہی ہیں کہ اس قسم کے تکثر یعنی تقسیم کی وجہ سے تکثر سے ان شکلوں کو علیحدہ رکھا ہے ان کے اوصاف بھی اس قسم کے تکثر اور تعدد سے کوئی حصہ نہیں رکھتے

تکثر انطباعی ہاں ایک اور تکثر ہے کہ اس کو اپنی اصطلاح میں تکثر انطباعی اور تعدد انعکاسی اور کثرت جلوہ کے نام سے ہم تعبیر کرتے ہیں۔ وہ (تکثر انطباعی) کیا ہے تعدد مرایا اور مظاہر شی ہے پس اگر ایک چیز مظاہر کثیرہ میں منعکس ہوگی تو یہ تعدد جو انطباعات کی کثرت کی وجہ سے جس کا ہم نے نام تجویز کیا ہے ایک دوسرا تعدد ہوگا اس قسم کا تعدد جزئیات میں بھی ہوتا ہے۔ ہماری اور تمہاری شکلیں بہت سے آئینوں میں آن واحد میں منعکس ہو سکتی ہیں بلکہ جزئیات کے سوا کسی دوسری چیز میں نہیں ہو سکتیں۔ یہ تکثر خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں پر تکثر انقسامی کی گنجائش نہیں ہے۔ ورنہ معاملہ یوں کا توں رہیگا کیونکہ اگر تکثر انطباعی کا محل تکثر انقسامی کا محل بھی ہو تو لازم آتا ہے کہ اوصاف انتزاعیہ اضافیہ موصوف کے منقسم ہونے کے ساتھ تقسیم ہو جائیں ورنہ اتصاف کا قصہ غلط ہوگا جیسا کہ تم نے سن لیا لیکن فی طبعی مذکورہ کی مقابل جو کہ جزئی ہے وہ اور ہے۔ وہ ناقابل تقسیم حصہ ہے جو کہ کل طبعی کے حساب

toobaa-elibrary.blogspot.com

دگر است۔ مگر از انجا کہ سواء وجود مطلق ہمہ را تحدید ی ضرور است کہ باقتران وجود وعدم پیدا شود و مراد از ہیئت در ہیاکل ہمیں است۔ از زیر تا بالا سواء وجود مطلق ہمہ در آغوش ہیکل باشند اما چوں بالا از وجود مطلق نیز محدود است۔ زیرا کہ از تحدید لازم آید کہ بالائش مفہومی و مصداقی است کہ پارہ ازاں تراشیدہ تاش وجود نہادہ اند۔ و ایں عموم مفہوم از وجود کہ در بادی النظر قادح دریں دعوی است جوابش خود گفتہ ام۔

غرضم، مصداق متحقق احتراز از ہمیں قسم مفہومات است عقل انتزاع پیشہ وہم مغرض است۔ چہ دریں عموم حکم بکار رفتہ عموم حقیقی نیست۔ مثل ایں است کہ چیزی موجود در جملہ افراد ساری باشد۔ پس خود بفرمایند کہ آں کدام موجود است کہ در وجود و عدم ہمہ سرایت کردہ باشد۔

بالجملہ اطلاق حقیقی نصیب وجود مطلق است باقی جملہ حقائق و مفہومات ازیں اطلاق بے بہرہ اند۔ اگر باعتبار حقائق چند عام اند باعتبار حقیقی دگر خاص ہم باشند گو ظاہر است کہ دریں چنیں مواضع خصوص از آثار آں ہیئت و تحدید باشد و عموم از آثار ذو ہیئت و محدود وقتیکہ قطع نظر از حد مذکور کنند۔

پس از استماع ایں تقریر معماء گذشتہ یعنی اینکہ اوصاف انتزاعیہ اضافیہ اوصاف محل و مقام اند مگر

سے جزء لا یتجزی ہوگا اور یہ جزئیت ہو کہ ہیاکل اور ہیئات کا اوصاف سے ہے یہ دوسری جزئیت ہے گو چونکہ وجود مطلق کے سوا سب کیلئے حد بندی ضروری ہے جو وجود اور عدم کے ملنے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور میری مراد ہیئات اور اشکال سے یہی ہے نیچے سے لیکر اوپر تک وجود مطلق کے سوا تمام کے تمام ہیکل کی آغوش میں ہیں لیکن چونکہ وجود مطلق سے اوپر کوئی ایسا مفہوم جسکا مصداق متحقق ہو نہیں ہے اس لئے نہیں کہا جا سکتا کہ وجود مطلق بھی محدود ہے کیونکہ اس کی حد بندی سے لازم آتا ہے کہ اس کے اوپر کوئی مفہوم اور مصداق ہے کہ اس کی ایک حصہ تراش کر اسکا نام وجود رکھدیا ہے اور وجود کا یہ عام مفہوم ہو کہ بظاہر نظر میں اس دعوی کیلئے صادق ہے اس کا جواب میں نے خود دیدیا ہے۔

میری غرض متحقق ہونے والے مصداق سے انہی مفہومات سے بچنا ہے جو فرض کرنے والے وہم اور انتزاع کرنے والی عقل کے مرہون منت ہوتے ہیں کیونکہ اس عموم میں محکم کا عمل ہونے کی وجہ سے عموم حقیقی نہیں ہے اور وہ یہ ہے کہ کوئی موجود چیز تمام افراد میں نہیں سایت کر رہی ہو۔ آپ خود فرمائیں۔ کہ وہ کونسا موجود ہے کہ وجود و عدم تمام میں سرایت کئے ہوئے ہو۔

بالجملہ (وجود کا) حقیقی اطلاق (وجود مطلق (خداوند تعالیٰ) کے حصے میں ہے باقی تمام حقائق اور مفہومات اس اطلاق سے بے بہرہ ہیں اگرچہ حقائق کے اعتبار سے عام ہیں تو دوسری حقیقت کے اعتبار سے خاص بھی ہیں۔ مگر ظاہر ہے کہ ان جیسے تعلقات میں خصوصیت اس ہیئت اور تحدید کے آثار میں سے ہوگی اور عمومیت تمکن فی الامکان وجود کے آثار میں سے ہوگی۔ مگر اس وقت جبکہ مذکورہ حد سے قطع نظر کریں۔

اس تقریر کو سننے کے بعد گذشتہ معما بھی یعنی یہ کہ اوصاف انتزاعیہ اضافیہ ہیئت و ہیکل کے اسطے سے محل اور مقام کے اوصاف

لہ جزء لا یتجزی اس جسم کو کہتے ہیں کہ جس کے چھوٹے ٹکڑے نہ ہو سکیں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

بواسطہ ہیئت و ہیکل نیز متحل شدہ باشد، یا مجملاً از ہر ہر پہلو مطلب ما واضح است۔

اکنوں میگوئیم کہ در آغوش ہیئت مذکور کہ جزئیتش خوب دانستی گاہی مادہ کلاں باشد گاہی خرد و نہایت خردی تا بایں است کہ انقسام را قبول نکند پس اگر در ہیئت جزئی مادہ ہم جزئی است آں را از ہر طرف کہ بینند جزئی باشد۔ آری تکثر انطباعی در نظر ظاہر بینان و ہم کلیت افگند۔ مگر ما را چہ زیاں۔ اگر ایں تکثر انطباعی را نیز یکی انانخا کلیت قرار دہند ما نیز بسر و چشم نہیم۔ چہ آں را کہ جنس گویند یعنی الطائش بر قلیل و کثیر روا داشتہ اند و الفاظ کلیت گردیدہ اند ما از ہمیں قسم است زیرا کہ مظہر ما صغیر گردد اند ما ایں ہیئت و شکل ہماں باشد کہ بود و ازیں جا است کہ تصویر مرد دراز بالا اگر بر کاغذ کوتاہ کشند صورت ہماں باشد۔

غرض ایں تکثر اگرچہ در بادی النظر لاحق ہیئت باشد اما نظر بازاں معانی دانستہ باشند کہ صورت ہماں یک است ع ورنہ شناختن ذی تصویر از تصویر محال بود۔ البتہ ذی صورت متعدد شد۔ والعاقل یکفیہ الاشارہ۔

خلش دیگر

ازیں تقریر شاید خلشی دیگر بدل کسی زائیدہ باشد و آں ایست کہ اضافات را بحضرت رفیع الدرجات ہم رسائی است۔ اگر مورد آں ہمیں ہیئات باشند بہر آں ذات پاک ہیئت از کجا باید آورد۔ مگر آں کہ برابری عقل مے رود خود دانستہ باشد کہ ذات بحت از اضافات و انتزاعات ورلو الوہاء ثم وراء الوراء است وچوں نباشد و غنی عن العالمین است و اضافت رامدخل[1]

دوسری خلش

اس تقریر سے شاید کسی کے دل میں دوسری خلش پیدا ہوئی ہو اور وہ یہ ہے کہ اضافتوں کی رفیع الدرجات (خدا) کی بارگاہ میں بھی رسائی ہے تو اگر ان اضافتوں کا محل یہ ہیئتیں ہوں تو اس خدا کی پاک ذات کے لئے ہیئت کہاں سے آئیگی لیکن جو شخص عقل کو ساتھ لیکر چلتا ہے وہ خود جان لیگا کہ ذات خداوندی اضافات اور انتزاعات سے وراء الوراء اور وراء الوراء ہے اور کیوں نہ ہو وہ تمام جہانوں

---

[1] یعنی شکل رزق دینے کی نسبت رازق کے ساتھ اور خلق کی نسبت خالق کے ساتھ وغیرہ وغیرہ۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

باضافت الیہ باید و ہر یکی ازیں روئے احتیاج سوئے دیگر دارد۔ غرض او فرد محض است۔ اضافت کہ از آثار ترکیب است تا بذات او تعالیٰ چہ یارا کہ برسد۔ زیادہ ازیں چہ گویم و ازیں قدر ہم می ترسم۔ مگر معاملہ بآں عزیز است باد دگراں چہ کار۔

خلاصۂ مطلب

اکنوں وقت آنست کہ از خلاصۂ مطلب کہ نہ از نتیجۂ ایں تطویل لاطائل آگاہ باشیم۔

اینکہ کلی بر افراد خود صادق می آید ایں از ہماں تکثر بالقوہ می آں ہیئت است کہ گرد کلی طبعی می گردید۔ و بر ہر ہر حصہ ازاں جان خود نثار می کند و از بالا بزیر می افتد۔ کلی طبعی اگرچہ در خارج موجود باشد چنانچہ متحقق افراد در خارج نشانی ازاں است مگر نہ بایں معنی کہ ہمہ آں در ہمہ افراد است۔ ورنہ تعدد و تباین را علت از کجا آرند و نہ بایں معنی کہ منحصر در افراد خارجی است ورنہ افراد مقدرہ را گنجائش نباشد بلکہ حصص چند بقدر تعداد در افراد باشد و باز ہم ہیچ قاعدہ زاویہ غیر متناہی باشد۔ حصص غیر متناہیہ باقی باشند وازیں وجہ گنجائش افراد غیر متناہیہ ہماں سماں باشد کہ بود۔ اندریں صورت اطلاق کلی بر جزئیات باعتبار کلی طبعی نباشد ورنہ ہمہ نہی در کلی و افراد او وحدت بود بے تخیص از افراد ہم تباین بر خاستی پس مفاد عمل ھُوَ ھُوَ کہ در اطلاق باشد و قلت ما ایں ممکن نیست کہ باعتبار کلی طبعی وحدت باشد و باعتبار ہیئت اعنی کلی جنسی اختلاف و تباین بود۔ زیرا کہ ہیئت در لفظ وجود از ضروریات کلی طبعی است ہر جا کہ او ست ہیئت نیز بود ست و تا وجود مختلف ہیئت را رسائی نیست پس جائیکہ وجود باشد ہماں

خلاصۂ مطلب

سے بے پروا ہے اور اضافت کے لئے مضاف اور مضاف الیہ درکار ہیں اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہے۔ وہ خداوند تعالیٰ تو صرف فرد ہے اور اضافت جو کہ ترکیب کے آثار میں سے ہے اس کی خداوند تعالیٰ کی بارگاہ میں پہنچنے کی مجال۔ اس سے زیادہ میں اور کیا کہوں اور اتنا کہنے سے بھی میں ڈرتا ہوں مگر مجھے تو آپ کے ساتھ معاملہ پڑا ہے دوستوں سے کیا مطلب (لہٰذا بے وقوف ہو کر لکھ دیا ہے)

اب ہم اس مقام پر پہنچ چکے ہیں کہ مطلب کا خلاصہ بتا کر اس تطویل لاطائل کے نتیجے سے آپ کو آگاہ کریں۔

یہ بات کہ کلی اپنے افراد پر صادق آتی ہے تو یہ اس ہیئت کے اسی تکثر انطباعی کی وجہ سے ہے جو کہ کلی طبعی کے گرد گھومتا ہے اور اس کے ہر ہر حصے پر جان چھڑکتا ہے اور اوپر سے نیچے گرتا ہے۔ کلی طبعی اگرچہ خارج میں موجود ہوتی ہے چنانچہ افراد کا متحقق خارج اسکی نشانی ہے مگر نہ اس معنی میں موجود ہے کہ تمام کی تمام کلی طبعی تمام افراد میں ہے ورنہ تعدد اور تباین کے لئے علت کہاں سے لائیں گے اور نہ اس معنی میں کہ کلی طبعی، افراد خارجی میں منحصر ہے ورنہ افراد مقدرہ کے لئے گنجائش نہ ہوگی بلکہ جیسے افراد کی تعداد کے بقدر افراد ہیں ہوئے اور پھر بھی غیر متناہی الصاعین اویہ کی طرح کہ دو طرف سے حد بندی کے باوجود تیسری طرف سے غیر متناہی ہوتا ہے غیر متناہی حصے باقی رہتے ہیں اور اس وجہ سے غیر متناہی افراد کی گنجائش کی وجہ اسی طرح رہیگی جیسے کہ تھی اس صورت میں کلی کا جزئیات پر اطلاق کلی طبعی کے اعتبار سے نہ ہوگا ورنہ ہر صورت میں کلی اور اس کے افراد میں وحدت ہوتی۔ اسی طرح افراد سے بھی تباین اٹھ جاتا کیونکہ ھو ھو کے مثل کا مفاد ہوتا کہ اطلاق میں ہوتا ہے وحدت ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ کلی طبعی کے اعتبار سے وحدت ہو اور ہیئت یعنی کلی جنسی کے اعتبار سے اختلاف اور تباین ہو کیونکہ وجود کے علاوہ چیزوں میں ہیئت کلی طبعی کی مرضیات

toobaa-elibrary.blogspot.com

اطلاق باشد و ازیں جاست کہ او انسان نوع گویند و زید
نوع نتواں گفت۔ زیرا کہ نوعیت از عوارض مجموعہ حصص کلی طبیعی
است۔ جائیکہ فقط یک حصہ باشد اطلاق ایں قسم القاب
درست نبود۔ آری اگر گویند کہ اطلاق کلی بر جزئیات باعتبار
کلی جنسی اعنی ہیئت کلی طبیعی است روا باشد چہ آنرا از قلیل
و کثیر بحث نیست۔ و نیز کمی حصہ کہ مادہ و مظہر او ست در وی کمی نیارد
بالجملہ چارہ بجز ایں نیست کہ تکثر انقسامی و اوصاف انضمامی
را بہر کلی طبیعی و اجزاء آں دہند و تکثر انطباعی و اوصاف
انتزاعی اضافی را بہر ہیئت و کلی جنسی و تنزلات او گذارند
و ازیں جا فہمیدہ باشی کہ اگر مجموعہ مادہ و صورت را گیرند باز
ہر دو تکثر ممتنع خواہد بود مادہ مانع تکثر انطباعی بود و صورت
مانع تکثر انقسامی باشد لیکن دانی کہ ایں اجتماع بزبان نسبت
اتصاف یکی بدیگری متصور نیست۔ اندریں صورت ایں تعین
و ھذیۃ کہ اصلاً تعدد را مجال و گنجائش نماند در نظر
باریک بیں ثمرہ ایں نسبت فیما بین بود کہ اشارہ بداں کردیم
نظر بریں ضرور است کہ نسبت نسبت بعدم تکثر و امتناع
آں از ہر قسم کہ باشد اقرار کنیم و گوئیم کہ بذات خود نسبت نہ
قابل ایں است نہ قابل آں۔ و ایں قول مخالف آں نیست
کہ نسبت را اگر ارتباط است با ہیولیٰ است کہ تعلق
بعنوان است نہ بمعنون اعنی بحیثیت مجموعی گرفتہ اند و تعلق
بعنوان است نہ بمعنون اعنی بحیثیت مجموعی گرفتہ اند ورنہ تعلق
یک نسبت بحیثیت تکثر محال بود دیگر اگر نسبت فیما بین محال
بود چنانکہ در صورت وحدت موضوع و محمول وحدت
نسبت ضروری است ہمچنیں از تکثر انطباعی موضوع و
محمول تکثر انطباعی آں و از تکثر انطباعی یکی تکثر انطباعی
یک طرفش ضرور است یعنی مادہ و ہیئت موضوع را مثلاً
اگر تقسیم کنند یا انضمام ہیئت بالائی برا جزاء وہم نزول خواہد

سے ہے۔ جہاں وحدت ہے ہیئت بھی اس پر ہے اور وجود مطلق تک
ہیئت کی رسائی نہیں ہے پس جس جگہ وجود ہوگا اسی اطلاق پر ہوگا اور
یہی وجہ ہے کہ او انسان نوع کہتے ہیں اور زید نوع نہیں کہہ سکتے
کیونکہ نوعیت کلی طبیعی کے حصوں کے مجموعے کے عوارض سے ہیں جس جگہ
فقط ایک حصہ ہوگا وہاں اس قسم کے القاب کا اطلاق درست نہ ہوگا۔ ہاں
اگر کہیں کہ جزئیات پر کلی کا بولا جانا کلی جنسی یعنی کلی طبیعی کی ہیئت کے
اعتبار سے ہے تو درست ہوگا کیونکہ اسکو قلیل و کثیر سے بحث نہیں ہے
حصہ کی کمی سے جو کہ اسکا مادہ اور مظہر ہے اس میں کمی نہیں آتی ہے
بالجملہ اسکے سوا چارہ نہیں ہے کہ تکثر انقسامی اور اوصاف انضمامی
کو کلی طبیعی اور اس کے اجزاء کے لئے رکھیں اور تکثر انطباعی اور اوصاف
انضمامی کو کلی طبیعی اور اس کے اجزاء کے لئے رکھیں اور تکثر انطباعی
اور اوصاف انتزاعی اضافی کو ہیئت اور کلی جنسی اور اس کے تنزلات
کیلئے چھوڑ دیں اور یہیں سے آپ نے سمجھ لیا ہوگا کہ اگر مادے اور صورت کے
مجموعے کو لیں تو پھر دونوں تکثر ممتنع ہو جائیں گے مادہ تکثر انطباعی کیلئے
مانع ہوگا اور صورت تکثر انقسامی کے لئے مانع ہوگی لیکن آپ جانتے
ہیں کہ یہ اجتماع ایک کی دوسرے کیساتھ نسبت اتصاف کے واسطے
کے بغیر متصور نہیں ہے اس صورت میں یہ تعین اور ھذیۃ کہ تعدد
کو اس میں بالکل مجال اور گنجائش نہیں ہے دقیق بین کی نظر میں اس فیما
بین نسبت کا ثمرہ ہوگا جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے اسکے پیش نظر ضروری
ہے کہ عدم تکثر اور اسکے ہر قسم کے امتناع کی نسبت سے متعلق ہم اقرار کریں اور
کہیں کہ بذات خود نسبت نہ اسکے قابل ہے اور نہ اسکے قابل اور یہ قول
اس کے مخالف نہیں ہے کہ نسبت کا اگر ارتباط ہے تو وہ شکلوں کے
ساتھ ہے کیونکہ عنوان کیساتھ تعلق ہے نہ کہ معنون کیساتھ یعنی مجموعی
حیثیت سے لیا ہے ورنہ تکثر کی حیثیت سے ایک نسبت کا تعلق محال ہوگا لیکن
اگر شکلوں کے درمیان نسبت ہو گی جیسے کہ وحدت موضوع اور محمول
کی صورت میں وحدت نسبت ضروری ہے اسی طرح موضوع و محمول
کے تکثر انطباعی سے اس نسبت کا تکثر انطباعی ضروری ہوا ایک

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

فرمود۔ بدیں سبب دریک جانب نسبت تکثر نمایان خواہد گردید۔ مگر طرف ثانی ہماں ساں بر وحدت خود باشد۔ وایں ضیق وحدت یک طرف و وسعت تکثر جانب دیگر بضیق وحدت راس مخروط و وسعت قاعدہ مخروط ماند نظر بریں اگر از طرفی کہ وحدت است بر کنند و قطع نمایند باعتبار ہمہ اجزاء متکثرہ منقطع و منقطع گردد و ایں بداں ماند کہ دہ کس چوبی را از یک طرف گرفتہ طرف ثانیش بر زمین نصب کنند یا بدیواری چسپانیدہ باشند و بازاناں جدا کنند۔ آں چوب بحساب ہمہ گیرندگاں جدا قسمہ جدا کنندہ اش یک کس از دشماں باشد یا ہمہ کساں باشند یا کس دیگر۔ اکنوں وقت آنست کہ از نتیجۂ ایں تقریر ہم آگاہ شوی۔

پس از مقدمات دبرگانہ

عزیز من چوں ایں مقدمات دہ گانہ ممہد شد نشو

کہ ملک بر مالی اگر عارض شود دفعۃً عارض شود۔ ایں نیست کہ مثل سفیدی و سیاہی و حرارت و برودت شیئاً فشیئاً مالی را در گیرد۔ البتہ ایں چنیں باشد کہ مالی گرفتہ و باز مالی دگر را زیر تصرف آورد و ند۔ ہمچنیں اموال کثیرہ را تجدد و تدریج مالک شوند۔ اما مال واحد وقتیکہ مملوک شود دفعۃً واحدۃً مملوک شود و وجہش ہماں است کہ ایں وصف از اوصاف انتزاعی است و اوصاف انتزاعی اضافی را تجسس کردہ بنگر کہ ہمہ را ہمیں شان است۔ اگر عارض شوند یک دفعہ عارض شوند و اگر زائل شوند یک دفعہ زائل شوند۔ فوقیت، تحتیت، قدامیت، خلفیت ہمہ را ہمیں حال است و سرش ہمیں است کہ ایں اوصاف انطباعی تکثر سے اس کے ایک طرف کا انطباعی تکثر ضروری ہے یعنی موضوع کی نسبت کے ادے کو اگر ہم تقسیم کریں تو ضروری ہے کہ اجزاء پر بالائی نسبت نزول کریگی۔ اس سبب سے نسبت کی ایک جانب میں تکثر نمایاں ہوگا۔ مگر دوسری طرف اسی طرح اپنی وحدت پر رہیگی اور یہ وحدت کی تنگی ایک طرف اور تکثر کی وسعت دوسری جانب مخروطی شکل کے سر کی وحدت کی تنگی اور مخروط چیز کی بڑی وسعت کے مشابہ ہوگی اس کے پیش نظر اگر ایک عارف سے کہ رجوع طرف وحدت ہے اسکو اکھاڑ ڈالیں اور کاٹ دیں تو تمام کثیر اجزا کے اعتبار سے (وحدت، اکٹھا جائیگی اور کٹ جائیگی۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ دس آدمی ایک لکڑی کو ایک طرف سے پکڑ کر اس کی دوسری نوک کو زمین میں گاڑ دیں یا دیوار پر چسپاں کر دیں اور پھر اس سے جدا کریں تو وہ لکڑی تمام پکڑنے والوں کے حساب سے جدا گردیگی حالانکہ اس کا جدا کرنے والا ان میں سے ایک ہوگا یا تمام ہونگے یا اور کوئی شخص۔ بالجملہ آپ پر ہے کہ اس تقریر کے نتیجے سے آپ کو آگاہی حاصل ہو۔

دس مقدمات کے بعد

میرے عزیز جب یہ دس مقدمات تمہیدی طور پر طے ہو گئے تو سنئے کہ اگر کسی مال پر ملکیت عارض ہوگی تو اچانک عارض ہوگی یہ نہیں کہ سفیدی و سیاہی اور حرارت و برودت کی طرح تقوش تقوش کر کے مال کا احاطہ کرے بلکہ اس طرح ہو کہ ایک مال کو لیا اور پھر دوسرے مال کو تصرف میں لائے اسی طرح بہت سے اموال کے نو نو طور پر درجہ بدرجہ مالک بنیں لیکن ایک مال جس وقت کہ مملوک بنے گا تو ایک ہی فوج مملوک بنیگا اور اس کی وجہ یہی ہے کہ یہ وصف انتزاعی اوصاف میں سے ہے اور انتزاعی اوصاف کو تجسس کر کے دیکھئے کہ تمام کی یہی پوزیشن ہے اگر وہ اوصاف انتزاعی عارض ہوتے ہیں تو دفعۃً عارض ہوتے ہیں اور اگر زائل ہوتے ہیں تو ایک دفعہ ہو زائل ہوتے ہیں۔ فوقیت، تحتیت، قدامیت، خلفیت ہمہ را ہمیں حال است و سرش ہمیں است کہ ایں اوصاف

www.kitaabghar.com

toobaa-elibrary.blogspot.com

قابل انقسام نبوند وازیں جاست کہ پس از عروض یک ملک گنجائش عروض مثل او ملک دگر نبود اگرچہ باشد ملک بالا تر ازاں یا کمتر ازاں یا کمتر ازاں بود۔ مثلاً ملک باری تعالیٰ و ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ املاک دیگراں تحلال ملک باری جل مجدہ و ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اند۔ ملک او تعالیٰ و نبی او صلی اللہ علیہ وسلم بملک دیگراں و ملک دیگراں بملک او تعالیٰ و ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجتمع است۔ آری ہیں امر ممکن است کہ دہ کس کم و زیادہ یک دفعہ بر ملائی دست انداز چنانچہ در غنیمت باشد لیکن اندریں صورت مجموعہ ہمہ زور باموجب ملک بود نہ ہر ہر زور و میدانیم کہ اندریں انتساب ملک بکل مجموعہ نہ کل افرادی تا متعدد لازم آید۔ باقی ماند تکثر املاک در تکثیر سبب از موت مورث۔ آں خود ظاہر است کہ ایں ہمہ قائم مقام آں یک ملک اند۔ ہچنیں مشتریان متعدد را کہ از یک بائع سجر نہ قائم مقام آں یک داں۔ و از آنجا کہ دانستہ کہ اوصاف انتزاعیہ را دست بدامان محل و مقام و ہیئت آں است زمان و قائم۔ اگر محل و مقام بحال خود است اوصاف مذکورہ نیز بحال خود باشند؛ در حال و قائم وحدت ماند یا کثرت پیدا آید خود ہمچنیں باشد اگر سنگی زیر سائبانی پرورش یافتہ باشد و او را بردارند و بجائش سنگ دیگر نہند تحقیت و فوقیت باعتبار فرش و سائبان ہماں باشد اگرچہ بعروضش دگر است۔ ہچنیں اگر فرش مذکور را از زیر سنگ چناں بکشند کہ سنگ را از جز خود حرکتی لائق نشود و فرشی دگر زیر او گذارند یا سائبان را از بالا بکشند و نہادہ سائبانی دگر بہر سایہ آرند فوقیت سائبان و تحتیت فرش ہماں است کہ بود۔ ہچنیں اگر سائبان و فرش اول یک پارچہ عریض و طویل بود و سائبان و فرش ثانی را از ہر پہلو

کہ یا اوصاف تقسیم ہونے کو قبول نہیں کرتے ..... اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ ایک ملکیت کے عارض ہونے کے بعد اس جیسی دوسری ملک کے عارض ہونے کی گنجائش نہیں رہتی۔ اگر ہوتی ہے تو اس سے بالاتر یا اس سے کمتر درجے کی ہوگی۔ مثلاً باری تعالیٰ کی ملکیت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت پر غور کرو کہ دوسروں کی ملکیتیں باری تعالیٰ جل مجدہ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیتوں کے ساتھ ہیں۔ اس اللہ تعالیٰ اور اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیتوں کے ساتھ دوسروں کی ملک اس خدا تعالیٰ کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملک کے ساتھ آگئی ہیں۔ ہاں یہ بات ممکن ہے کہ اگر دس آدمی یا کم اور زیادہ ایک ہی دفعہ میں کسی مال پر دست اندازی کریں جیسا کہ غنیمت میں ہوتا ہے لیکن اس صورت میں تمام زوروں کا مجموعہ ملک کے موجب ہوگا نہ کہ ہر ہر زور الگ الگ اور آپکو معلوم ہے کہ اس صورت میں ملک کا تعلق مجموعی کل کی طرف ہوگا نہ کہ افرادی کل کی طرف کہ اس سے ملک کا تکثر لازم آجائے باقی رہا موت کے مرنے کے بعد کثیر وارثوں کے املاک کا کثیر ہونا تو وہ خود ظاہر ہے کہ یہ تمام ورثہ اس ایک ملک کے قائم مقام ہیں اور اسی طرح متعدد خریدار کہ ایک بیچنے والے سے خریدتے ہیں اس ایک بائع کے قائم مقام سمجھئے اور گذشتہ بیان سے آپکو معلوم ہو چکا ہے کہ انتزاعیہ اوصاف کا ہاتھ محل اور مقام اور اسکی ہیئت کے دامن پر ہے نہ کہ حال اور قائم کے۔ اگر محل اور مقام اپنے حال پر ہے تو اوصاف مذکورہ بھی اپنے حال پر ہونگے۔ حال اور قائم میں وحدت رہے یا کثرت ظہور میں آئے یہ تو خود تم نے سمجھ لیا ہوگا اگر ایک پتھر کسی شیشانے کے نیچے کسی فرش پر ہو اور اسکو اٹھا لیں اور اسکی جگہ دوسرا پتھر رکھیں تو تحتیت اور فوقیت فرش اور سائبان کے اعتبار سے وہی ہوگی اگرچہ اس کا معروض و پتھر دوسرا ہو گیا ہے اور اسی طرح اگر فرش مذکور کو پتھر کے نیچے سے اس طرح کھینچ لیں کہ پتھر کو اپنی جگہ سے کوئی حرکت پیش نہ آئے اور اس کے نیچے دوسرا فرش بچھا دیں

toobaa-elibrary.blogspot.com

چند ساختہ باں مقدار رسانیدہ باشند یا برعکس تاہم اوصاف معلومہ بوجہ بقائے جزو کل بحال خود ہمچناں باشند کہ بودند۔ چوں وجہ ایں بقائے اوصاف ہمیں است کہ اوصاف انتزاعیہ اعنی اضافیہ را ربط بمحل و مقام است نہ ہمچو اوصاف انضمامیہ بحال وقائم در ملک نیز ہمیں قاعدہ ملحوظ خاطر باید داشت۔ از تبدل مالکاں ملک متبدل نشود۔ آرے تبدل مرایا و مظاہر موجب غلط کاریہا می شود۔ ہمچنیں از تعدد مالکاں کہ در صورت میراث و اشتراء کثیر الوقوع است ملک متعدد نشود پیشتر در مقام واحد قائم نیز واحد بود۔ واکنوں مقام واحد است، اما قائماں چند ہم پیوستہ آں مقام را پر کردہ اند۔ و وقت تقسیم باعتبار تنزل تکثر انطباعی تہمت ملک بہر ہر قائم می بندند۔ ورنہ قصہ دگرگوں است پس اگر کے از مالکاں طرف ثانی نسبت و اضافت ملک را کہ جانب وے واقع است از مملوک بہ مردود یا گوئیم مملوک را از محل مملوکیت براند یا نسبت ملک واشکند یا محل مالکیت را برہم زند بہر طوریکہ خواہی بگو۔ و ایں طرف مملوک قابل تنزل افرادی و تکثر انطباعی آں در افراد و اجزاء آں نبود لاجرم محل مملوک خالی از نسبت ملک ہمہ مالکاں شود۔ چنانچہ ہویدا است۔ چوں ند مالکیت و مملوکیت بنی آدم بنسبت بنی آدم قصہ ہمیں است از عتق شریکی از شرکاء عتق جملہ حصص لازم آید چہ تعدد حصص در واقع بجانب مالکان در محل مالکیت بود نہ محل مملوکیت۔ زیرا کہ قائم بمحل مملوکیت چناں واحد است کہ وہم تعدد ہم درآں بے جا است و ہمیں است کہ تقسیم نتواں کرد۔

یا سائبان کو اوپر سے اتار کر دوسرا سائبان رکھ دیں لیکن تو سائبان کی فوقیت اور فرش کی تحتیت زائل نہ ہوگی اسی طرح اگر پہلا سائبان اور فرش ایک پارچہ بعرض وطول ہو جائے اور دوسرے سائبان اور فرش کو چند پارچوں سے بنا کر اس جگہ کو چھپا دیا جائے یا اس کے برعکس کر دیں تو پھر بھی اوصاف معلومہ جزء اور کل کے باقی رہنے کی وجہ سے اپنے حال پر اسی طرح رہیں گے جیسے کہ پہلے تھے چونکہ ان اوصاف کے باقی رہنے کی وجہ یہ ہے کہ اوصاف انتزاعیہ کی یعنی اوصاف اضافیہ کا محل اور مقام کے ساتھ ربط ہے نہ کہ اوصاف انضمامیہ کی طرح ان کا قائم ربط احوال و قائم کے ساتھ ہے ملک میں بھی یہی قاعدہ ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے۔ مالکوں کے بدلنے سے ملک نہیں بدلتی ہے۔ ہاں مرایا اور مظاہر کا تبدل غلط کاریوں کا موجب بنتا ہے اور اسی طرح مالکوں کے کئی ہونے سے جو کہ ایک آدمی سے بہت سے خریداروں یا ورثا کی میراث اور خرید کی صورت میں متحمل ہے ملک متعدد نہیں ہو جاتی پہلے ایک مقام میں قائم بھی واحد تھی اب بھی مقام تو ایک ہے لیکن کئی قائم نے آپس میں مل کر اس مقام کو بھر دیا ہے اور تقسیم کے وقت تنزل اور تکثر انطباعی کے اعتبار سے ملک کی تہمت ہر ہر قائم پر لگا دیتے ہیں۔ ورنہ قصہ اور ہی ہے پس اگر طرف ثانی کے مالکوں میں سے ملک کے تعلق اور نسبت کو جو وقف کی جانب سے مملوک سے کوئی ایک مالک منقطع کر دے یا یوں کہیں کہ مملوک کو مملوکیت کے مرتبہ سے نکال دے یا مالکیت کے تعلق کو توڑ دے یا مالکیت کے مقام کو برہم کر دے جس طرح سے چاہو کہو اور اسی طرف مملوک تنزل افرادی[1] کے قابل ہو اور اس کا تکثر انطباعی اس کے اجزاء اور افراد میں نہ ہو تو ضروری طور پر مملوک کا محل تمام مالکوں کی ملک کی نسبت سے خالی ہو جائیگا چنانچہ ظاہر ہے جب بنی آدم کی بنسبت بنی آدم کی مالکیت اور مملوکیت کے بارے میں صورت یہ ہے تو حصہ داروں میں سے ایک کے آزاد کر دینے سے تمام حصوں کا آزاد ہونا لازم ہے کیونکہ حقیقت میں حصوں کا تعدد تو غنیں کی جانب میں مالکیت کا محل ہوتا ہے نہ کہ مملوکیت کا محل کیونکہ مملوکیت کی جگہ میں کھڑا ہونے والا ایسا واحد ہے کہ تعدد کا وہم بھی اس میں بے جا

---

[1] جس کے افراد مختلف درجے کے ہوں۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

دو شبہات

اکنوں دو شبہ قابل لحاظ باقی است یکی آنکہ ایں چہ حکم است کہ از احتمال خاص چشم پوشیدہ میروی اگر کسی گوید کہ در حق یک حصہ از حصص چند مالک حصہ مذکور از آں مقام ملکی خیزد نہ طرف نسبت را از مملوک جدای سازد و نہ نسبت را می شکند و نہ مقام مالکیت یا مملوکیت را برہم می زند و نہ مملوک را از مقامش می راند۔ جوابش چہ باشد۔

دیگر اینکہ در انقسام حصر در اقسام نیست۔ می دیگر در مقام نیز قابل تقسیم نباشند یا الاقتیاز نیست کہ ایں حکم خصوص بہر دو قسم ماند۔ و تا بہ دیگر مقام سرایت نکرد۔

جواب اول

جواب اول ایں است کہ قیام مالک از مقام مالکیت خود مستلزم احتمالات باقی است۔ چنانکہ احتمالات باقیہ باہم مستلزم یکدیگر اند۔ اگر فرق است ہمیں قدر است کہ در احتمالات مذکورہ ثبوت عتق بجملہ حصص بعد یکی میاید و در احتمال خاص بیک بار استلزام عتق جملہ حصص بعد یکی نمی آید۔

شرح معما

شرح ایں معما بطرز مختصر ایں است کہ حقیقت مقام چناں کہ دانستی ہماں حیثیات و ہیات اول است کہ مذکور شد و ثابت دانی کہ حیثیت را در وجود خود ذہنی باشد یا خارجی از ذو حیثیت چارہ نیست مگر آں ذو حیثیت گاہی از اقسام قوابل باشد گاہی از اقسام مقبول اگر از قوابل است و بار او در خارج ثبات و تحقق باشد چناں کہ تحرک و انتقال و تغیر را نپذیرد۔ انجا واں گفت کرنیم از آں مقام موجب زوال آثار آں

ہے اور یہی مطلب ہے کہ اس کو تقسیم نہیں کر سکتے۔

دو شبہے

اب دو شبہات قابل غور باقی ہیں۔ اول۔ ایک تو یہ کہ یہ کیا ضد و حکم ہے کہ پانچویں احتمال سے آنکھ بند کئے جاتے ہو اگر کوئی کہے کہ چند مالکوں کے حصوں میں سے ایک حصے کے آزاد کرنے میں حصہ مذکور سے مقام ہٹ اٹھتا ہے نہ کہ نسبت کی طرف کو مملوک سے جدا کرتا ہے اور نہ نسبت کو توڑتا ہے اور نہ مالکیت یا مملوکیت کے مقام کو منتشر کرتا ہے اور نہ مملوک کو اس کے مقام سے ہٹاتا ہے تو اس کا جواب کیا ہے

دوسرا شبہ۔ دوسرا شبہ یہ ہے کہ تقسیم ان تو قاعدوں میں منحصر نہیں ہے یعنی کتنوں اور مقام بھی قابل تقسیم نہیں ہوتے تو پھر کیا بالاقتیاز کیا ہے کہ یہ خاص حکم فرق اور مقام کیلئے ہوتا ہے اور یہ یکی فرق اور مقام پر لاگو نہیں ہوتا۔

پہلا جواب

اول کا جواب تو یہ ہے کہ مقام مالکیت سے مالک کا کھڑے ہو جانا باقی احتمالات کو مستلزم ہے جیسا کہ باقی احتمالات آپس میں ایک دوسرے کو مستلزم ہیں۔ مگر فرق ہے تو صرف اتنا ہے کہ مذکورہ احتمالات میں تمام حصوں کے آزاد ہونے کا ثبوت واضح دکھائی دیتا ہے اور پانچویں احتمال میں یک بار ہی تو تمام حصوں کا آزاد ہو جانا ذہن میں لازم نہیں آتا ہے۔

معمے کا حل

اس معمے کی شرح مختصر طور پر یہ ہے کہ مقام کی حقیقت جیسا کہ آپکو معلوم ہو چکا ہے وہی ہیئتیں اور ہیکلیں ہیں جن کا ذکر ہو چکا اور آپ جانتے ہی ہیں کہ حیثیت کے لئے اپنے وجود میں خواہ وہ وجود ذہن میں ہو یا ذہن سے باہر حیثیت والے کا ہونا ضروری ہے مگر وہ حیثیت والا کبھی تو قوابل کی قسموں میں سے ہوتا ہے اور کبھی اقسام مقبول میں سے۔ اگر اقسام قوابل میں سے ہے تو پھر اس کیلئے خارج میں ثبات اور تحقق اس طرح کا ہو کہ وہ حرکت اور انتقال ہونے اور تبدیلی کو قبول نہیں کرتے اس جگہ

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

مقام است از وجود نه علت بطلان و انعدام آن مقام۔
و اگر از اقسام مقبولات است یا از اقسام قوابل است معروض تحرک است قیام از آن مقام موجب بطلان و انعدام آن مقام باشد اول و مثل این اقسام عرض کرده به تجزیه این تیره خط خواهیم کرد۔ باقی سبو وغیره آوند یا ذو هیئت است مگر قابل و قابل تحرک و یا زمان بعد نمانی بشرطیکه جمله وجودی باشد در خارج یا در وهم ذو هیئت است از اقسام قوابل غیر متحرک و زمان و اوانات نیز از اقسام قوابل است و متحرک۔ باقی آب وغیره که در آوند ها باشد ذو هیئت است مگر از اقسام مقبول۔

اکنون تصور کرد قابل قار الذات غیر متحرک یعنی مکان بود غیر قار الذات متحرک یعنی زمان انفصال اجزاء خود مصداق آن ممکن نیست۔ اگر بالفرض یک جزو را معدوم یا خارج از مقام تصور کنی نمی باید که همه را معدوم یا خارج تصور کنی زیرا که یکی را جدا کنی از اجزاء این قسم چنان که نداده اند که بکشاید۔ و دیگر وجود آنها چنان سر ز هیئت نگسلد۔ باقی مانند مقبول قابل متحرک قار الذات مثل آوند ها وغیره در این قسم انفصال اجزاء یکی از دیگری خود مشهور است

و این هم تحقیق که بخروج جزوی از اجزاء و هیئت اجتماعی از وجود بعدم رود۔ و از تحقق ببطلان منقلب شود۔ شکل انسانی و دیگر اشکال را بنگر که از انعدام یک جزو یا انفصال آن هیئت اول بالکلیه سر بعدم نهد و رخت بطلان کشد و چون بکشد که تحقق و بطلان آن همه موقوف بر تحقق و بطلان مادهٔ معین است۔ غرض تحقق و بطلان اشکال

جا سکتا ہے کہ اس مقام سے نکل جانا اپنے سے اس مقام کے کہ اتار کے زوال کا موجب ہے نہ کہ اس مقام کے معدوم اور باطل ہو جانے کی علت ہے اور اگر مقبولات کے اقسام میں سے ہے یا قوابل کی اقسام میں سے ہے مگر حرکت کی جگہ نہیں ہے تو اس مقام سے علیحدہ ہو جانا اس مقام کے معدوم اور باطل ہونے کا موجب ہوگا۔ اول ان قسموں کی مثالیں عرض کر کے اس تقسیم کے نتیجے سے اطلاع دوں گا۔
صراحی وغیرہ برتنوں کے اندر کی جگہ ایک شکل رکھتی ہے مگر قوابل اور قابل حرکت ہے اور ہیئت سے خالی بعد کے لئے بشرطیکہ بعد کا خارج یا وہم میں وجود ہو ذو ہیئت ہیں اور اقسام قوابل غیر متحرک میں سے ہیں اور زمانے کے اجزاء بھی قسم قوابل سے ہیں اور متحرک ہیں باقی پانی وغیرہ چیزیں جو کہ برتنوں میں ہوتی ہیں وہ بھی ذو ہیئت ہیں مگر اقسام مقبولات سے ہیں

اب سمجھئے کہ قابل قار الذات جو غیر متحرک یعنی مکان ہیں اور غیر قار الذات متحرک یعنی زمان ہیں ان میں اپنے اجزاء کے جدا ہونے آپ کو جانتے ہیں کو ممکن نہیں ہے۔ اگر بالفرض ایک جزو کو معدوم یا اپنے مقام سے خارج تصور کریں گے تو پھر چاہئے کہ تمام کو معدوم یا خارج تصور کرو کیونکہ ایک کا اجزاء میں سے دوسرے کے ساتھ اس طرح سے نہیں باندھا ہے کہ نکل جائے اور ان کا تانا بانا ایسا نہیں ہے کہ ٹوٹ جائے۔ باقی رہے برتن وغیرہ کی طرح متحرک قار الذات مقبول اور قوابل تو اس قسم میں ایک کے اجزاء کا دوسرے سے جدا ہونا خود آنکھوں کے سامنے ہے۔

اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ اجزاء میں سے ایک جزو کے نکل جانے سے وجود کی مجموعی شکل ختم ہو جاتی ہے اور وجود ہست سے نیست میں بدل جاتا ہے انسان کی شکل اور دوسری شکلوں کو دیکھئے کہ ان شکلوں کے ایک جزو کے معدوم ہو جانے یا علیحدہ ہو جانے سے شکل کی وہ حالت بالکل ختم ہو جاتی ہے اور کچھ بھی نہیں رہتی اور کیونکہ شکل برباد ہو جاتی ہے اس لئے کہ ان سب شکلوں کا وجود

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

را از تحقق و بطلان ماده چاره نیست، تحقق آں دفعۃ واحدۃ تحقق شود و بطلان یکی ہم از اجزاء ماده دفعۃ واحدۃ منعدم گردد۔ ازیں تحقق و بطلان دفعی کہ صریح بر توقف مذکور دلالت دارد خوبی پی بردہ باشی کہ حال مالکیت بنی آدم و مملوکیت اوشاں چیست۔

چوں مالک و مملوک کہ معروض مقام مالکیت و مملوکیت ہستند از اقسام مقبول اند نہ از اقسام قابل، ورنہ مقبول بہر ایشاں می بایست، و باز انفصال یک جزء از ماده مالکیت و مملوکیت اعنی عتق یک حصہ مسلم ورنہ اعتراض را چہ مقام بود۔ خود ہر کس را اقرار ایں امر ضروری است کہ از عتق یک حصہ از حصص متعددہ مقام مالکیت و مملوکیت برہم خوردہ رخت بطلان کشید۔ غرض بطلان مقام مالکیت و مملوکیت بطوریکہ باشد و ہمچنیں انقطاع و انتقاض نسبت فیما بین و سلب بہر طوریکہ باشد و خروج یکی زیں دو از مقام خود موجب تحقق جملہ اجزاء است و ایں بداں ماند کہ خس و خاشاک فرش را بہ روبند و جاروب کشیدہ بروں افگنند، ازیں جاروب کشی ہرچند مقصود صفائی فرش و ازالۂ نسبت فوقیت آں از فرش باشد لیکن نسبت تحتیت کہ با سائبان داشت آں ہم ہمراہ او بعدم می رود، و با بطلان نسبت اولی باطل می شود۔

خلش خطرہ و اگر ازیں تقریر بدست ایں خطرہ خلجان کند کہ دریں صورت می بایست کہ در اشیاء قابل تقسیم ہم گنجائش تقسیم نبودی زیرا کہ فرد قابل تجزی نیست۔

اور باطل ہونا متقررہ مادہ کے باطل ہونے اور وجود میں آنے پر موقوف ہے۔ غرض ان کے ٹکڑوں کے بگڑنے اور بننے کے لئے مادے کے باطل ہو جانے اور اس کے تحقق کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے مادے کے پائے جانے پر فوری شکل آموجود ہوتی ہے اور اس مادے کے اجزاء میں سے ایک جزء کے ختم ہو جانے سے شکل بیچاری ختم ہو جاتی ہے مادے کے اس فوری باطل ہونے اور وجود میں آنے سے کہ صاف طور پر مذکورہ توقف پر دلالت رکھتا ہے آپ اس نتیجہ پر پہنچ گئے ہوں گے کہ انسانوں کی مالکیت اور مملوکیت کا کیا حال ہے۔

جب مالک اور مملوک جن کو مالکیت اور مملوکیت کا مقام عارض ہے اور وہ مالک و مملوک معروض ہیں مقبول کی اقسام سے ہیں نہ کہ قابل کی ورنہ ان کے لئے کوئی مقبول ہونا بھی چاہئے تھا اور پھر مالکیت اور مملوکیت کے مادے سے ایک جزء کا جدا ہو جانا یعنی ایک حصے کا آزاد ہونا مسلم ہوگی ورنہ اعتراض کا کیا موقع ہو سکتا ہے تو پھر ہر شخص کو اس بات کا اقرار ضروری ہے کہ کئی حصوں میں سے ایک حصے کے آزاد ہونے سے مالکیت اور مملوکیت کا مقام درہم برہم ہو کر نیست و نابود ہو گیا۔ غرض یہ کہ مالک اور مملوک ہونے کا مقام جس طریقے سے بھی باطل ہو جائے اور دونوں کے بیچ میں ملکیت کے کسی طرح بھی تعلق ختم ہو جاتے رہنے اور ان دونوں مالک اور مملوک کا اپنے مقام سے نکل جانا تمام اجزاء کے آزاد ہونے کا موجب ہے یہ ایسی بات ہے جیسا کہ فرش کے کوڑے کرکٹ کو صاف کریں اور جھاڑو دے کر باہر پھینکیں تو اس جھاڑو دینے سے ہرچند فرش کی صفائی مقصود ہے اور فرش کے اوپر کوڑے کی فوقیت کے تعلق کو دور کرنا ہے اس کے ساتھ کوڑے کی سائبان کے نیچے کی تحتیت بھی ساتھ میں ختم ہو جاتی ہے اور کوڑے کی پہلی نسبت یعنی فوقیت کے ساتھ دوسری نسبت یعنی تحتیت بھی ختم ہو جاتی ہے۔

خطرے کا کھٹکا اور اگر اس تقریر سے آپ کے دل میں یہ شبہ کھٹکے کہ اس صورت میں چاہئے تھا کہ قابل تقسیم اشیاء میں بھی تقسیم کی گنجائش نہ ہو کیونکہ ہر فرد خود

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

واز انقسام یا یک جزو بطلان ہمہ یعنی بطلان مقام مالکیت و مملوکیت ضروری است۔

جواب جوابش این است کہ ملک و بیع کل را بدلائل قطعیہ دانستی کہ قابل انقسام نیست۔ اگر از طرف خود بے گفتیم الزام بذمہ ما بود۔ ایں سخن از خانۂ خود نیاوردہ ایم زادہ وہم ایں ہمہ خیالات براہین بینہ است نہ اوہام و تخمینات من و ایں طرف تعلق ملک بجز ہیاکل متصور نیست و حال آں ایں است باقی ماند ایں انقسام بظاہر اگرچہ انقسام ملک و مقام مذکور است اما آنکہ دیدۂ انصاف و در دل انصاف دارد بعونت تقریر گذشتہ خود خواہد گفت کہ ایں انقسام مادہ مقام مالکیت و مقام مملوکیت باشد نہ انقسام عین محل و مقام چوں اجزاء مادہ قابل انطباع ہیئت گردد مادہ باشد چنانکہ اطلاق جنس بر قلیل و کثیر درہیں قسم باشد تکثر انطباعی پدید آید لیکن مے دانی کہ در تکثر انطباعی انقسام و انفصال اجزاء از یک دیگر نباشد چہ تکثر انطباعی مقابل تکثر انقسامی است۔ در یک مادہ اجتماع آں محال باشد۔ اندریں صورت ہر ضرور است کہ ہمہ اجزائے آں ہیئت نے ارکان آنہا فراہم باشد۔ باز چوں غور بکار بردیم در تقسیم ہمیں سہ سالہ یافتیم۔

شرح معما شرح ایں معما ایں است کہ قبل تقسیم ہمہ اجزاء یعنی ہر ہر جزو مکان وغیرہ اشیاء قابل تقسیم مملوک ہر ہر کس از ارکان بود ایں چنیں گفت کہ ایں زمان ایں است و آں زمان آں کہ ایں خود تقسیم باشد۔ باز حاجت تقسیم نیست و نزد ایں احتمال را مجال است کہ مملوک ہر شریک جدا است اما معلوم نیست کہ حصہ او کدام است و حصہ ایں کدام۔ چہ ایں را نیز موجبی بکار است۔ آں کدام امر است کہ باعث انقسام گردیدہ۔ اما جہل یا نسیان وذہول یا غلط

کے قابل نہیں ہے اور ایک جزو کے علیحدہ ہونے سے تمام کا بطلان یعنی مالکیت اور مملوکیت کے مرتبے کا ضروری ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ ملکیت اور بیعتوں کے متعلق تعلقی دلائل سے آپ نے جان لیا ہے کہ وہ تقسیم ہونے کے قابل نہیں ہیں اگر یہ بات ہم اپنی طرف سے کہتے تو ہم کا الزام ہم پر تھا مگر ہم یہ بات اپنے گھر سے نہیں لائے ہیں۔ ان تمام خیالات کے پیدا ہونے کی جگہ روشن دلائل ہیں نہ کہ میرے تخمینے اور اوہام۔ اور اس طرف ملک کا تعلق اور اس کا حال یہ ہے کہ ملک شکلوں کے سوا متصور نہیں ہوتی ہے باقی رہا یہ تقسیم ہونا تو بدیہی ہے۔ اگرچہ ملک اور مذکورہ مقام کی تقسیم ہے لیکن جو شخص آنکھ صاف اور دل میں انصاف رکھتا ہے وہ گذشتہ تقریر کی روشنی میں خود پکار اٹھیگا کہ مادے کا یہ منتشر ہونا مالکیت اور مملوکیت کا مقام ہے نہ کہ بعینہٖ ملک اور مقام کا انقسام۔ جب مادے کے اجزاء تمام مادے کی شکل سے منتشر ہونے کے قابل ہو جیسا کہ جنس کا قلیل و کثیر پر بولا جانا اسی قسم میں داخل ہے تو تکثر انطباعی ظاہر ہوگا لیکن معلوم ہے کہ تکثر انطباعی میں اجزاء کا ایک دوسرے سے جدا اور تقسیم ہونا نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ تکثر انطباعی تکثر انقسامی کے مقابلے میں ہے۔ ایک مادے میں جمع ہونا محال ہوتا ہے اس صورت میں یہ بات ضروری ہے کہ ہیئت کے تمام اجزاء نہیں بلکہ ان کے ارکان فراہم ہوں۔ پھر جب ہم نے غور کیا تو ہم نے تقسیم کے موانع نہیں پایا۔

معمے کی تفصیل اس معمے کی تشریح یہ ہے کہ تقسیم سے پہلے تمام اجزاء یعنی مکان وغیرہ اشیاء قابل تقسیم کا ہر ہر جزو مالکوں میں سے ہر ہر آدمی مملوک تھا۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ اسکی ملکیت ہے اور وہ اسکی ملکیت ہے کیونکہ ایسا کہنا خود تقسیم ہے پھر تقسیم کی ضرورت ہی نہیں اور نہ اس احتمال کی گنجائش ہے کہ ہر حصہ دار کی مملوک چیز جدا ہے۔ لیکن معلوم نہیں ہے کہ اس کا حصہ کونسا ہے اور اس کا حصہ کونسا کیونکہ اس رشتے کے تشخص کیلئے کوئی سبب درکار ہے تو وہ کونسا امر ہے جو تقسیم ہونے کا باعث ہوا

toobaa-elibrary.blogspot.com

تقسیم ثانی است۔ نے بلکہ اشتراک راجع بہ صورت است

۱۔ یکی احراز یا تحصیل جملہ مشترکہ یک مال را

۲۔ دوم اشتراء چند کس از یک بائع

۳۔ سوم استحقاق ورثہ چند از یک مورث

در جملہ صورتہا رابا ہمہ نسبت برابر باشد اندریں صورت خواہیم یا نخواہیم اقرار ایں امر ضرور است کہ فیمابین شرکاء مبادلہ وبیع وقت تقسیم واقع می شود۔ یک شریک مالکیت خود را کہ بالنسبت یک جزو مذکور مالکیت شریک ثانی کہ در جزو دیگر بود بخرید وایں سبب ہر دو شریک را در ہر جزو دو قسم مالکیت فراہم آمد یکی مالکیت خود کہ از پیشتر بود دوم مالکیت شریک ثانی کہ اکنون بخرید۔ نظر بریں مقام مالکیت و مملوکیت بجمیع اجزاء فراہم آمد۔ آری مادہ مالکیت و مملوکیت پیشتر کان بود و اکنوں کوتاہ تر۔ لیکن پیشتر گفتیم کہ ایں مقدور کہ در کثرت اطراف حاصل می شود در نظر ما ہیچ است۔ ہر دو پیہ چقدر کوتاہ است و یا زنجبہ صورت ہماں است۔

غرض حق را بر تقسیم و تقسیم را بر حق قیاس نتواں کرد

اکنوں جواب شبہ ثانی ہم بشنو۔

جواب شبہ ثانی

رحی وحمام و بیر را حق کردن نتوانیم چہ حقیقت حق ایں است کہ متعلق بصیغہ مفعول بطور خود بر بدن خود تصرف کند وایں جائی متصور است کہ ملک تصرف و مالکیت ہم داشتہ باشد۔ پس چیزے کہ از اصل ملک مالکیت داشت و بوجہی مملوکیت بروچناں عارض شد کہ آب از اصل بارد است، اما بوجہی معروض حرارت گردد قابلیت حق واری دگیر اشیاء قابل الملک قابلیت حق ندارند تا گویم کہ فلاں

لیکن جہالت یا بھول اور غفلت دوسری تقسیم کا باعث ہیں، نہیں بلکہ شرکت کی کل تین صورتیں ہیں۔

۱۔ ایک تو تمام شرکاء کا ایک مال کر حاصل کرنا اور جمع کرنا۔

۲۔ دوسرے ایک بیچنے والے سے چند آدمیوں کا خریدنا۔

۳۔ تیسرے ایک مرنے والے کے چند وارثوں کا حق دار ہونا۔

تمام تینوں صورتوں میں تمام کی آپس میں نسبت جا بجا ہوگی۔

اس صورت میں ہم چاہیں یا نہ چاہیں اس بات کا اقرار ضروری ہے کہ حصہ داروں میں مبادلہ اور بیع تقسیم کے وقت واقع ہوتا ہے ایک حصہ دار اپنی مالکیت کو جزو کل اب جزو کی نسبت سے کہ تھا دوسرے شریک کی مالکیت کو جو کہ دوسرے جزو میں رکھتا تھا خریدی اور اس سبب سے دونوں حصہ داروں کو ہر جزو میں دو قسم کی مالکیت حاصل ہوئی۔ ایک اپنی مالکیت جو پہلے سے رکھتا تھا دوسرے شریک ثانی کی مالکیت جو کہ اب خرید لیا۔ اس مقام کو نظر میں رکھنے سے مالکیت اور مملوکیت اس کے تمام اجزاء بحیث حاصل ہو گئی یاں مالکیت اور مملوکیت کا مادہ پہلے بڑھتا اب چھوٹا ہو گیا لیکن ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ یہ چھوٹائی اور بڑائی اطراف حق کو نقصان نہیں پہنچاتی۔ اگر دکھنا یا کسی کو دیکھنے کا روپیہ پر کتنی چھوٹی ہے لیکن اسکے باوجود صورت وہی ہے۔

غرض یہ ہے کہ حق (غلام) کو تقسیم پیدا و تقسیم کو حق پر قیاس نہیں کر سکتے۔ اب دوسرے شبہ کا جواب بھی سنئے۔

دوسرے شبہ کا جواب

پن چکی اور حمام اور کنوئیں کو ہم آزاد نہیں کر سکتے کیونکہ حق کی حقیقت یہ ہے کہ متحق مفعول کے ضیغے کے ساتھ اپنے طور پر اپنے جسم پر تصرف کرتا ہے اور اس جگہ یہ متصور ہے کہ تصرف اور مالکیت کا ملکہ بھی رکھتا ہو۔ پس جو چیز کہ اصل سے مالکیت کا ملکہ رکھتی تھی اور کسی وجہ سے اس پر مملوکیت ایسی عارض ہوئی جیسے کہ پانی میں ٹھنڈا لیکن کسی وجہ سے حرارت اس پر عارض ہو جائے تو پس کیا حق کو قابلیت رکھتی ہے اور دوسری قابل ملکیت چیزیں حق کی قابلیت

toobaa-elibrary.blogspot.com

چیز را اگر یک کس از شرکاء از ملک خود بروں خواہد کرد و آزاد خواہد نمود از ملک شرکاء دیگر ہم بروں خواہد شد و آزاد خواہد گردید۔

غرض ایں جا خروج از ملک بطریقہ مشابہ ملک باشد خود متصور نیست تا خروج از ملک بسبب شرکاء بخروج از ملک یک شریک لازم آید و اگر بالفرض تسلیم ہم کنیم تا وقتیکہ شرکاء باقی دست ازاں باز نداشتہ اند نتواں گفت کہ آں ہمہ آزاد شد۔ بلکہ اندریں صورت آں چیز یک بار از ملک ہمہ شرکاء خارج شدہ باز بملک جدید در ملک متصرفاں کہ دست باز نداشتہ اند آمد زیرا کہ علت ملک کہ قبضہ بود موجود است و مانعی ہمیاں نے۔ اگر مملوک لا شاں نگوئیم چہ گوئیم۔ مگر حدوث ملک ارقاء را بجز یک صورت اعنی اخذ کافر از دار الحرب صورت دیگر نیست تا گوئیم کہ یکبار از ملک خارج شدہ بود۔ اما بملک ثانی باز بتصرف دیگراں آمد۔

چوں ازیں خرخشہ دامن بسلامت بردیم و عدم تجزی ملک بحق متحقق شد و تجزی اعتاق نیز واضح گردید چہ قصد معتق متعلق بحصہ خود ہی خود و تصرف فقط دراں میکند گرچہ باقی حق ہمہ لازم آید۔ لازم آں است کہ پیشتر رویم و ازیں جا قدم برداریم۔

تعریف عتق عزیز من انجام کتابت دیگر صور عتق اگرچہ برابر باشد مگر اگر در مبدا و آغاز بنگری ابتداء عتق اخراج است از مقام مملوکیت یا امری دیگر کہ قریب ایں باشد چنانکہ دانستی و آغاز کتابت بیع و شراء نہ بیں کہ کتابت سے زاد مکاتب غلام سے طے شدہ روپیہ کوئی چیز ہے کہ آزاد کر دینے کا نام ہے۔ مترجم

نہ بیں کہ گفتیں کہ ہم کہنے لگیں کہ اگر فلاں چیز کو شرکاء میں سے ایک شریک اپنی ملکیت سے علیحدہ کر دیگا اور آزاد کر دیگا تو وہ چیز دوسرے حصے داروں کی ملکیت سے بھی نکل جائیگی اور آزاد ہو جائے گی۔

غرض یہاں پر ملکیت سے اس طرح نکل جانا کہ ملک کے مشابہ ہو جائے خود متصور نہیں ہے تا آنکہ ایک شریک کی ملکیت سے نکل جانے کی وجہ سے تمام شرکاء کی ملکیت سے نکل جانا لازم آجائے۔ اور اگر بالفرض ہم تسلیم بھی کریں لیکن پھر بھی جب تک کہ دوسرے حصے دار اس سے ہاتھ نہ اٹھا لیں نہیں کہہ سکتے کہ وہ تمام آزاد ہو گیا۔ بلکہ اس صورت میں وہ چیز ایک دفعہ تمام حصے داروں کی ملکیت سے نکل کر پھر جدید ملکیت ہو کر ان تصرف کرنے والوں کی ملکیت میں آگئی ہے جنہوں نے اسکی ملکیت سے ہاتھ نہیں اٹھایا ہے کیونکہ ملکیت کی علت مع حکم قبضہ ابتدا موجود ہے اور کوئی مانع درمیان میں نہیں ہے اگر ہم ان کی مملوک نہ کہیں تو کیا کہیں۔ مگر غلاموں کی ملکیت کے پیدا ہونے کی صرف یک صورت یعنی دار الحرب سے کافر کو حاصل کرنے کے سوا اور کوئی دوسری صورت نہیں ہے تاہم یہ کہ یکبار ملکیت سے خارج ہو گیا تھا لیکن پھر دوسروں کے تصرف کی وجہ سے ملک ثانی میں آگیا۔

جب اس خرخشے سے سلامتی کے ساتھ ہم دامن بچا کر لے گئے اور ملک اور حق میں تقسیم نہ ہونا ثابت ہو گیا اور احسان کی تجزی بھی واضح ہو گئی کیونکہ آزاد کرنے والے کا ارادہ اپنے حصے سے متعلق ہوتا ہے اور وہ صرف اپنے حصے میں کرتا ہے۔ اگرچہ بالتبع تمام حصے کا عتق لازم آتا ہے اس لئے ضروری ہے کہ ہم آگے چلیں اور یہاں سے قدم اٹھائیں۔

عتق کی تعریف میرے عزیز کہ کتابت اور عتق کی دوسری صورتیں انجام کے اعتبار سے اگرچہ برابر ہیں لیکن اگر ابتداء اور آغاز میں غور کرو تو عتق کی ابتداء مملوکیت یا اور کسی دوسرے امر جو مملوکیت کے قریب ہو خارج کر دینے سے تمام

toobaa-elibrary.blogspot.com

است۔ اینجا بوجہ شراء غلام مکاتب ابدا داعو بدل کتابت بدن وجسم خود می گردد و تصرفات مالکانہ خاطر خود میکند و آنجا محل خالی یافتہ قابض می شود و مالک می گردد۔ این سخن را اگرچہ در اول امر کسی باور ندارد مگر بعض از مقدمات بہمین غرض عرض کردہ بودیم قبضہ روح بر بدن بدیں است و باز نافع بودن بدن ہم ہویدا است۔ چہ منافع بدن انسانی اول از ہمہ منافع بالا است۔ دوم ثبوت رقیت ارقاء بہر آنقدر دلیل است روشن۔ آری انتفاع از قبیل عروض حیات از طرف روح متصور نیست۔ مگر زین قدر قبضہ بر روح ثابت نشود تا گویند کہ کل رقیت روح است نہ بدن۔ چہ بار ارواح جز خالق او دمن کسی را رسائی نیست تصرفات و دستکاری ہا بجز خدا تعالیٰ از کسی در ارواح متصور نیست۔ آری الجاء و اکراہ می باشد۔ بحبسۃ بدن روح را ذلیل می گرداند۔ از تکلیف جسمانی بدرد آید و از دور ایشار شرارت حیوانی جسم را از تعذیب و تعذیر باز دارد۔

مختصر جسم در حق روح نافع تمام است و در حق دیگران بوجہ اگر نافع نباشد۔ خود از قبضہ بنی آدم دور است و جسم او در قید اوشان ماسور خود مملوک اوشان نیست مالک خود نتواں شمار کہ قضیہ ضرورت تغائر حاشیتین اضافت مالک نافع الا تسلیم آں ست دستش از جسم کوتاہ نیست تا ہم عدم ملک رہ زند بلکہ قبضہ دیگراں نیز بطور یکہ نفع دہد موقوف بر قبضہ اوست۔ نظر بریں مالکیت او بنسبت جسم بدرجہ اولیٰ باشد چنانچہ در کلام اللہ نیز

"لا أملك إلا نفسي و أخي"

ہے جیسا کہ بگو معلوم ہو چکا ہے اور کتابت کا آغاز خرید و فروخت ہے کتابت میں خریدنے کی وجہ سے مکاتب غلام کتابت کا روپیہ ادا کرنے کے بعد اپنے بدن و جسم کا خود مالک بن جاتا ہے اور خاطر خواہ ارکان تصرفات کرتا ہے اور وہاں محل کو خالی یا کرتہ بس ہو جاتا ہے اور مالک بن جاتا ہے اس بات کو گرچہ ابتدائی امر میں کوئی باور نہیں کرتا مگر بعض مقدمات ہم نے (آغاز کتاب میں) اسی غرض سے عرض کرتے تھے۔ روح کا جسم پر قبضہ واضح ہے و پھر جسم کا نافع ہونا بھی ظاہر ہے کیونکہ انسانی جسم کے منافع اول قسم منافع سے ہا ہیں۔ دوئم سے غلاموں کی غذائی کا ثبوت اتنا بات کیلئے روشن دلیل ہے۔ ہاں روح کی طرف سے زندگی کے حاصل ہونے سے پہلے نفع حاصل کرنے کا تصور بھی نہیں ہو سکتا مگر روح پر اتنی سی بات سے قبضہ ثابت نہیں ہوتا تاکہ کہیں کہ غلامی کا محل روح ہے کہ جسم کیونکہ روحوں تک خلق روح کے سوا کسی کو رسائی حاصل نہیں ہے خدا تعالیٰ کے سوا روحوں پر کسی کیلئے تصرفات اور دستکاریاں متصور نہیں ہیں۔ ہاں جبر و زبردستی ہو سکتی ہے جسم کو تو دلیل کر سکتی ہے جسم کی تکلیف سے روح کو بھی دکھ ہوتا ہے اور دور سے جسمانی تعلقات کے اشارہ کو دیکھ جسم کو سزا اور تکلیف دینے سے روکتی ہے۔

الغرض روح کے حق میں جسم مکمل طور پر نفع بخش ہے اور دوسروں کے حق میں زندگی کی وجہ سے نافع ہو تا ہے خود روح بنی آدم کے قبضے سے دور ہے۔ بنی آدم کا جسم کی قید میں ہونے سے خود ان کا مملوک نہیں بنتا اپنا مالک بھی نہیں ہو سکتے مگر کہ کوئی منافع کی دونوں جانبوں کا ضرورت کے باعث متغائر ہونے کا معاملہ اس کے مان پینے سے نافع ہے اس کا ہاتھ جسم سے کٹا ہوا نہیں ہے تاکہ غلام ملکیت ہو جسم راستے میں آڑے آئے بلکہ دوسروں کا قبضہ بھی اس طور پر کہ نفع دے سکے قبضے پر موقوف ہے۔ اس پر نظر کرتے ہوئے اسی ملکیت جسم کی بنسبت اولاد کے ہے ہوگی۔ چنانچہ کلام الٰہی میں بھی

"نہیں مالک ہوں میں مگر اپنے نفس اور اپنے بھائی کا"

toobaa-elibrary.blogspot.com

اشارہ بدیں جانب کردہ اند

باقی از اقتران و تعلق اخی از جانب یدرفت کہ

اینجا مثل

اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَ
الْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطٰنِ

چوں نوشیدن فعلی است بذات خود میان او منع ازاں مبنی بر وصفی از اوصاف خمر است، در خمر مشاء رجسیت خود در خمر نہ فہمیدند و نجاست ظاہری او حکم فرمودند۔ و در انصاب و ازلام و میسر باعتبار ذات نجاستی نیست بالبداہت۔ چہ این ہمہ اجسام اند پاک و صاف مثل دیگر اجسام۔ منشائے نجاست آں فعلی باشد کہ ایں اشیاء آلۂ آں باشند و میدانی کہ افعال و منشاء آں از اخلاق و عقائد و سائر نجاست نتوانند شد۔ نظر بریں نجاست انصاب وغیرہ مشابہ نجاست بول و براز نشد۔ ہمچنیں وجہ ملکیت خویش قبضہ بر تن خویشتن است و وجہ مالکیت برادر اطاعت او شاں بوجہ معلوم۔

باقی اخی کے عطف اور اتصال کی وجہ سے پائے ثبات میں لغزش نہیں ہونی چاہیے کہ اس جگہ

سوائے اس کے نہیں کہ شراب، جوا اور بتوں کے تھان اور پانسے کے تیر ناپاک ہیں شیطان کے عمل سے ہیں۔

چونکہ پینا بذات خود ایک بیجا فعل ہے اور اس سے منع کرنا خمر کے اوصاف میں سے ایک وصف پر مبنی ہے اس لئے خمر (شراب) میں اسکی ناپاکی کا خمر میں منشا خود خمر کی ذات میں نہ تھا اور اسکی ظاہری نجاست کا حکم فرما دیا اور بتوں کے تھان اور پانسے کے تیر اور جوئے میں (انکی اپنی) ذات کے اعتبار سے بظاہر کوئی نجاست نہیں ہے کیونکہ یہ تمام اجسام دوسرے جسموں کی طرح پاک اور صاف ہیں۔ انکی نجاست کا منشا کوئی ایسا فعل ہے کہ یہ چیزیں اس فعل کا ذریعہ ہیں اور آپ جانتے ہیں کہ افعال اور ان کا منشا یعنی اخلاق و عقائد ظاہری نجاست کے لائق نہیں ہو سکتے۔ اس بنا پر انصاب وغیرہ کی نجاست بیشاب پاخانے کی نجاست کی طرح نہ ہوئی۔ اس طرح اپنی مالکیت کی وجہ اپنے جسم پر قبضہ ہے اور بھائی (ہارون پر موسیٰ علیہ السلام) کی مالکیت کسی وجہ معلوم کے سبب ان کے بھائی کی اطاعت ہے۔

بالجملہ روح کا اپنے بدن پر قبضہ تمام قبضوں سے بالا ہے ہمیں گھاس پھونس اور دوسرے جمادات اور نباتات پر بھی اس جیسا قبضہ حاصل نہیں ہے جیسا کہ روح کو بدن پر حاصل ہے۔ بلکہ جیسا کہ روحوں کا قبضہ اپنے جسموں پر تمام قبضوں سے برتر ہے دوسروں کا ان جسموں پر قبضہ تمام قبضوں سے کمتر ہے۔ چونکہ قبضے کی کمی اور ان کے قبضے کے تعارض کی وجہ سے ہے کیونکہ ہر چیز اپنی ضد کے تقابل کی وجہ سے ضعیف ہو جاتی ہے جیسا کہ حرارت اور برودت

لہ جو ہے کرنے اور نہ کرنے دونوں کا اختیار ہو۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

هویدا است بحسن عقل پی برده باشی و اگر این تضاد هنوز نفهمیده باشی تضاد حرکت صاعده و هابطه پیش نظر کرده مطابق فرما

چون این قدر متحقق شد که جسم مقبوض و مملوک است و شئ مقبوض و مملوک نیست بلکه خود بهمین وجوه بر بدن خود قابض و مالک است ارواح بنسبت ابدان شبه مانده باشد۔ آری این وجه که جسم بدون برگران یعنی بے مدد روح ازان منتفع نتوانستند شد بے توان بود که قطع نظر از تعلق روح بابدان و تحریک ابدان عنصری جیفه مردار است که مالیت را نفرسوده همین است که بیع میته ممنوع شد و بیع خود روح را ازان هم ممنوع تر چه بیع معنی است اضافی که بے تحقق متبایعین متحقق نتواند شد و حاصل بطلان همین عدم تحقق است بیع میته اگر باطل بود باین معنی باطل بود یعنی بوجه فقدان مالیت مبادله المال بالمال که حقیقت بیع است متحقق نمی شود۔ باعتبار ظاهر باطل نبود چه بظاهر نسبت متبایعین او همه موجود بودند و در بیع خود ظاهر است که بظاهر نیز اطراف مفقود اند۔ باقی ماند اینکه بیع خود نباشد بلکه بیع بدن بشرط اعانت روح باشد۔

جواب جوابش این است که بیع بالشرط انتفاع لاحد المتعاقدین اگر مبطل یا باطل نباشد در افساد او کلام نتوان کرد یا عجب در بیع بدن بشرط اعانت روح صحت بیع کجا۔ یا این همه شرط اعانت خود بعینه شرط اذلال خود است۔ پیش نظر دیگران که یا یقین حرام است و ازین جا است که سوال هم حرام شد۔ غرض تعبد که حقیقت

اور نور اور ظلمت کے ایک دوسرے کے تقابل کی وجہ سے ظاہر ہے۔ آزادی کی اچھائی کو آپ نے سمجھ لیا ہوگا اور اگر اس تضاد کو ابھی نہیں سمجھا تو صاعدہ (اوپر کو بلند ہونے والی) اور ہابطہ (نیچے کو جانے والی) حرکت کے تضاد کو پیش نظر رکھ کر مطابقت کیجئے

جب اتنی بات ثابت ہو گئی کہ جسم مقبوض اور مملوک ہے اور روح مقبوض اور مملوک نہیں ہے بلکہ خود انہی وجوہ کے ساتھ اپنے بدن پر قابض ہے تو روحوں کے جسموں کی بہ نسبت مالک ہونے میں شبہ باقی نہ رہ گیا ہوگا۔ ہاں اس وجہ سے جسم کو دوسروں کو اس طرح سپرد کر دینا کہ روح کی مدد کے بغیر اس سے نفع حاصل کر سکیں تو نہیں کر سکتے کیونکہ آپ جانتے ہیں کہ روح کے بدن سے تعلق اور روح کے جسم کو حرکت میں لانے سے قطع نظر بدن جسم بیکار مردار ہے جو مالیت کے لائق نہیں اور یہی وجہ ہے کہ مردار جانور کی بیع ممنوع ٹھہری اور روح کی بیع تو وہ بھی اس سے بھی زیادہ ممنوع ہے کیونکہ بیع کے معنی اضافی ہیں کہ بائع اور خریدار کے تحقق کے بغیر ثابت نہیں اور بطلان بیع کا نتیجہ یہی عدم تحقق ہے۔ مردار کی بیع اگر باطل ہوتی ہے تو اس معنی کی وجہ سے باطل ہوتی ہے یعنی مال کے بدلے مال کی مالیت کے نہ ہونے کی وجہ سے جو کہ بیع کی حقیقت ہے ثابت نہیں ہوتی۔ ہاں ظاہر کے اعتبار سے باطل نہیں ہوتی کیونکہ ظاہری بیع اور بائع اور مشتری سب موجود تھے اور بیع میں تو خود ظاہر ہے کہ ظاہری طور پر اطراف (بائع مشتری) موجود نہیں ہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ بیع خود نہیں ہوگی، بلکہ جسم کی بیع روح کی اعانت کی شرط پر ہو۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں میں سے ایک کیلئے نافع ہونے کی شرط کے ساتھ بیع اگر باطل کرنے والی یا باطل نہ ہو تو بھی لیکن اس کے فساد میں کلام نہیں۔ یا عجب روح کی مدد کی شرط کے ساتھ جسم کی بیع میں بیع کا صحیح ہونا کہاں ہے یا ایں ہمہ اپنی اعانت کی شرط بعینہ اپنے ذلیل کرنے کی شرط ہے۔ دوسروں کے پیش نظر یقیناً حرام ہے

toobaa-elibrary.blogspot.com

زیادہ از تذلل نباشد حق خداوند حق است حق دیگراں نیست و نہ اجازت صرف آں بہ دیگراں۔ آری نماء دیگر را اگر بکار دگراں کنند موجب مرضات الٰہی باشد ازیں جا دانستہ باشی کہ آبرو فقط بہر خدا است باقی ہر چہ ہست بہر عباد در چوں صرف آبروگاہی بخدمت جسمانی باشد وگاہی بصرف مال یا بعرض امور دیگر ہم معروض عبادت می شوند مگر چوں اذلال خویشتن پیش نظر دیگراں بہر دنیا حرام باشد بیع بدن خود بشرط اعانت خود روح حرام بود باطل۔ آری در خرید بدن خود از دیگراں مذوری نیست لیکن چنانکہ در دیگر عقود تسلیم ثمن اول مستحب است در سلم واجب ہمچنیں تقدیم تسلیم مبیع در عقود کہ موجل باشد اگر واجب نیست در اصل بودن آں کلام ہم نباشد۔ ایں جا نیز معاملہ بہ تاجیل ثمن می باشد۔ باایں ہمہ ادا مثمن بر تسلیم مبیع موقوف۔ اگر تسلیم مبیع نکنند خلاف موجب عقد باشد زیرا کہ اقتضاء عقد آں است کہ بین المملوکین مبادلہ متحقق شود و ایں جا یک طرف چیزی موجود نیست آری اگر تسلیم مبیع کنند کسب کردہ زر ثمن ادا می تواں کرد۔ لہٰذا ضرور افتاد کہ اول مبیع را تسلیم کنند۔ پس ازاں ایں تفویض اگر موجب ملک مشتری اعنی مکاتب شد فبہا جملہ مکاسب اول مملوک او باشند و پس از ادا و آں بحساب نجوم کتابت مملوک مولی شوند غرض حدوث ملک مکاسب در دست مکاتب باشد بریں مذہب تصحیح معاملہ کتابت بوجہ احسن بظہور پیوست آری بطور حنفیہ وغیرہم یک شبہ قوی بدل می خلد وآں اینست کہ:۔

اور یہیں سے یہ سوال بھی حرام ٹھہرا کہ اسمیں فرق ہے یا غرض عبادت کرنا کہ اسکی حقیقت تذلل سے زیادہ نہیں جلانے حق کا حق ہے دوسروں کا حق نہیں ہے اور نہ دوسروں کیلئے اسکے صرف کی اجازت ہے ہاں اگر دوسری نعمتوں کو دوسروں کے کام میں خرچ کریں تو وہ اللہ کی خوشنودیوں کا باعث ہونگی یہاں سے آپ نے جان لیا ہوگا کہ آبرو فقط اللہ کے لئے ہے باقی جو کچھ ہے وہ بندوں کیلئے ہے مگر چوں کہ کبھی جسم کی خدمت میں بھی صرف ہوتی ہے اور کبھی مال میں بھی تو واسطے کے طور پر دوسرے امور بھی عبادت کے معروض ہوتے ہیں مگر چونکہ اپنے آپکو دنیا کی خاطر دوسروں کی نظروں کے سامنے ذلیل کرنا حرام ہے اس لئے اپنے جسم کی بیع روح کے لئے اپنی اعانت کی شرط کیساتھ حرام اور باطل ہے۔ ہاں اپنے جسم کو دوسروں سے خریدنے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن جیسا کہ دوسرے خرید وفروخت کے معاملوں میں پہلے قیمت کا بائع کو سپرد کر دینا مستحب ہے اور بیع سلم میں واجب ہے اسی طرح ان عقود میں جو دست بدست ہوتے ہیں۔ بیچی گئی چیز کا خریدار کے سپرد کر دینا اگر واجب نہیں ہے تو اسکے اصل جواز میں کلام بھی نہیں ہے۔ یہاں بھی معاملہ قیمت کی مدت مقرر پر ہوتا ہے یا ایں ہمہ قیمت کا ادا کرنا مبیع کے سپرد کرنے پر موقوف ہے اگر مبیع کو خریدار کے سپرد نہ کریں تو عقد کے تقاضے کے خلاف ہوگا کیونکہ بیع کے منعقد ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں مملوکہ چیزوں میں تبادلہ متحقق ہو جائے اور یہاں پر ایک طرف چیز موجود نہیں ہے ہاں اگر مبیع کو حوالے کر دیں تو قیمت کا روپیہ کما کر ادا کر سکتے ہیں لہٰذا ضروری طور پر یہ بات آن پڑی کہ پہلے مبیع کو سونپ دیں اسکے بعد یہ سپردگی اگر خریدار یعنی مکاتب کی ملکیت کا موجب ہوگئی تو خوب ہے تمام مکاسب اول اسکی مملوک ہونگے اور اسکے ادا کرنے کے بعد کتابت کے قسطوں کے حساب سے آقا کے مملوک ہونگے غرض کمائیوں کے ملک کا پیدا ہونا مکاتب کے ہاتھ میں ہے اس مذہب پر کتابت کے معاملے کی تصحیح احسن طریقت ظاہر ہوگی ہاں مذہب حنفیہ وغیرہم کے مطابق ایک بڑی دست شبہ دل میں کھٹکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ:۔

toobaa-elibrary.blogspot.com

شبہ قوی عقد کتابت و تفویض بمقتضاء آں اگر موجب ملک مکاتب است لازم آید کہ بمجرد تفویض و تسلیم مکاتب آزاد شود و اینکہ فقہاء نوشتہ اند کہ بہ کتابت مکاتب زائل شود اما ملک رقبہ زائل نشود غلط باشد و اگر ایں تفویض سرمایہ ملک او نشد واجب است کہ مکاتب پس از کتابت نیز ہمچو سابق و ہمچو وقت عجز مملوک مولیٰ باشند و من ایں عقد ادا شدن نتواند۔

جواب شبہ مجیب ایں شبہ موافق ایں تقریر اولاً اینست کہ دریں معاملہ ہمچناں کردہ اند کہ در قصہ ولیدہ زمعہ و بن او یعنی نظر بر تسلیم ظاہر و قرار اکتساب بایں خیال کہ ذومرہ سوی زنا در بارہ اخذ صدقہ حکم افتیا دادہ اند و ایں قرار نیز ہمچو مال شمردہ اشارہ متحقق تسلم مبادلہ کردہ اند۔ قبض را در حق مکاتب موجب ملک دانند و انجام کار موجب حق شمرند و باعتبار اعتمال عجز و عدم ادا ہنوز صحت مبادلہ در محل توقف است خصوصاً نظر بافلاس مکاتب می باید کہ انتظار ادا کنند و بالفعل معاملہ را تمام دانند اگر ادا کرد وقت ادا تمام شد و مبادلہ الملک بالملک متحقق شد ورنہ منفسخ شمارند۔

الغرض مراعات جانب مکاتب آں است کہ او را آزاد شمارند و مراعات جانب مولیٰ آں است کہ قبض او را غلام پندارند مگریں جوابی است کہ خود نمی پسندم اگرچہ بلیہ از قواعد شرع نباشد۔

جواب دیگر جواب دیگر کہ ازیں ابتہ است کہ ملک رقبہ

شبہ قوی کتابت اور تفویض کا معاہدہ اسکے مقتضا کے مطابق اگر مکاتب کے ملک کا موجب ہے۔ تو لازم آتا ہے کہ سپردگی اور تسلیم کے ہوتے ہی مکاتب آزاد ہو جائے اور یہ جو فقہاء نے لکھا ہے کہ کتابت سے ہاتھ کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے لیکن گردن کی ملکیت زائل نہیں ہوتی غلط ہے۔ اور اگر یہ تفویض اسکی ملک کا سامان نہ ہوئی تو واجب ہے کہ مکاتب کو آمدنیاں کتابت کے بعد بھی پہلے کی طرح اور عجز کے وقت کی طرح آقا کی مملوک رہیں۔ اور اس معاہدے کا روپیہ ادا نہ ہو سکے۔

جواب شبہ اس تقریر کے مطابق اس شبہ کا اول جواب تو یہ ہے کہ اس خلط میں، اس طرح کیا ہے جیسا کہ ولیدہ زمعہ اور اسکے بیٹے کے قصے میں بعض ظاہر بینوں کے صحیح سلامت ہونے اور کمانے کی قوتوں پر نظر کر کے اس خیال سے کہ طاقتور تندرست کو صدقہ لینے کے بارے میں سائلوں کا حکم دیا ہے اور ان قوتوں کو بھی مال کی طرح خیال کیا ہے۔ مبادلہ کے حکم کے متحقق کی طرف اشارہ کیا ہے قبضے کو مکاتب کے حق میں موجب ملک جانتے ہیں اور آخر کار آزادی کا موجب شمار کرتے ہیں اور عاجز ہونے اور ادا نہ کر سکنے کے احتمال کی وجہ سے ابھی مبادلے کی صحت محل توقف میں ہے۔ خاص کر مکاتب کے افلاس پر نظر رکھتے ہوئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ادا کرنے کا انتظار کریں اور اس وقت معاملہ کو مکمل سمجھیں مگر مکاتب غلام نے روپیہ ادا کر دیا تو ادا کرنے کے وقت معاملہ مکمل ہو گیا اور ملک کا بدلہ ملک کے ساتھ متحقق ہو گیا اور اگر ادا نہ کیا تو معاملے کو منسوخ سمجھیں۔

الغرض مکاتب کے حق میں رعایت یہ ہے کہ اس کو آزاد سمجھیں اور مالک کی رعایت یہ ہے کہ روپیہ ادا کرنے سے پہلے اسکو غلام سمجھیں مگر یہ ایسا جواب ہے جس کو میں خود پسند نہیں کرتا ہوں اگرچہ شرع کے اصول کے خلاف نہیں ہے۔

دوسرا جواب دوسرا جواب جو کہ اس سے بہتر ہے یہ ہے کہ

لہ مراد قدوری مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

نیز بالا مستلزم مرکب منافع و ثمرات و منفعات آن نیست علت ملک و منافع نسبت احداث و رابطہ فاعلیت مالک است ورنہ اشجار زمین مغصوب و زمین ودیعہ ہمہ مملوک مالک زمین بودے و ہمچنیں صورت اجارہ و امثال آن ہیچ نمی بود و علی ہذا القیاس ثمرۂ درخت موبر کہ حق باغ داشتند نیز ہمیں جانب مشیر است و دریں طرف مردما از زوجین مولود نہ گفتن کہ خبر از ضائعہ مالکیت او بہ نسبت اولاد می دہد، نیز از ہمیں جا است۔ آری جائیکہ جہت فاعلیت درخور مالکیت نباشد از جہت قابلیہ علت ملک باشد و ازینجا است کہ صاحب فرس مالک کرہ شود بلکہ بجانب مادہ انتساب داشتن بود و ہمچنیں اولاد امہات منکوحہ مملوک موالی امہات باشند چہ مالکیت پدر نسبت اولاد از مالکیت موالی بہ نسبت امہات بدرجہا ضعیف است۔ موالی اختیار بیع و ہبہ دارد و پدر را ایں اختیار نباشد الغرض صورت تعلق حق موالی بجزو نطفہ از تعلق حق پدری قوی تر بود و میلاد کہ در حکم کسب انسانی فاعلیت بجانب روح است بدن را زیادہ زیں تواں گفت کہ آں از اوست

جواب دیگر جواب دیگر باریک تر ازیں است و آں است کہ روح را با بدن خود رشتۂ مالکیت در عین حالت غلامی حاصل است چہ قبض و تصرف کہ دلیل مالکیت است بوجہ اتم پیدا و ثابت موجود بود۔ غایت الامر ایں باب بدن مذکور ہم مملوک بود [illegible]

[illegible]

وَلَا تُكَلِّفُوهُمْ مِنَ الْعَمَلِ مَا لَا يُطِيقُونَ

اصل چیز کا مالک ہونا اس کے مفادات، منافع اور فوائد کے مالک ہونے کا موجب نہیں ہے بلکہ مالک اور منافع کی علت مالک کے فاعل ہونے کا تعلق اور مالک ہونے کی نسبت کا پیدا کرنا ہے ورنہ غصب کی گئی اور امانت رکھی گئی زمین کے درخت تمام زمین کے مالک کی مملوک ہو جاتے اور اسی طرح زمینوں کے ٹھیکے پر دینے کی صورت بالکل نہ ہوتی۔ علیٰ ہذا القیاس نخل موبر¹ کا پھل جس کو باغ کا حق رکھا ہے وہ بھی اسی جانب اشارہ کرتا ہے اور اس طرف خاوند بیوی دونوں سے مولود کے بیٹے کو کہنا (کہ اس کا باپ نہ کہ بیوی ہے) والد کے متعلق مالک ہونے کے نتائج خبر دیتا ہے وہ بھی یہیں سے نکلتا ہے ہاں جس جگہ فاعلیت کا پہلو مالکیت کے قابل نہ ہو وہاں پر جہت قابلیہ ملک کی علت ہوگی اور یہیں سے یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ مادہ گھوڑی کا مالک بچہ کا مالک نہیں ہوتا بلکہ مادہ کے مالک کی جانب اس بچے کی مالکیت کی نسبت ہوگی اسی طرح منکوحہ باندیوں کی اولاد باندیوں کے مالک کی مملوک ہوگی کیونکہ اولاد کی نسبت باپ کی مالکیت باندیوں کی نسبت آقا کی مالکیت سے بدرجہا کمزور ہے مولیٰ بیچنے کا اختیار رکھتا ہے اور باپ کو اولاد بیچنے کا بالکل اختیار نہیں ہے اس صورت میں نطفہ کے جزو کے ساتھ آقا کے حق کا تعلق باپ ہونے کے حق کے تعلق سے زیادہ طاقتور ہوگا اور پیدا ہونے کو انسان کے افعال میں [illegible] تعلق روح کی جانب ہے بدن کو اس سے زیادہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اس کا ہے۔

دوسرا جواب دوسرا جواب کہ اس کے گزشتہ جواب سے زیادہ دقیق ہے یہ ہے کہ روح کو اپنے بدن کے ساتھ مالکیت ہونے کا تعلق عین غلامی کی حالت میں بھی حاصل ہے کیونکہ جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا کہ قبضہ اور تصرف جو کہ مالکیت کی دلیل ہے بوجہ اتم موجود رہتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ اس باب میں مذکورہ جسم روح کا بھی مملوک ہوتا ہے چنانچہ حسب ذیل حکم یعنی غلاموں کو ایسے کام کرنے کی تکلیف مت دو کہ جو وہ [illegible]

---

¹ نخل موبر: نر کھجور کو مادہ کھجور کے درخت کے ساتھ ملانے کو تابیر کہا جاتا ہے۔ جس کی تابیر ہو گئی ہو اسے موبر درخت کہتے ہیں۔ مترجم

www.kitabghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com

او کما قال ازیں خبر ہم میدہد۔ اگر حق روحانی ہم بآں ابدان تعلق نداشت ہیچو جمادات در موالی ہم بہ طور ما مختار بودیم و آنکہ در حق بہائم وارد است۔

بادر وابہا نقیہا

و ازیں ارشاد حق بہائم ہم ہمیں طور بہ ثبوت پیوست مخالفت مانیست ما کے گفتیم کہ در بہائم شائبہ مالکیت نیست اما ضعیف تر در بنی آدم اصل مالکیت است اما بوجہ شبہ بہائم چنانکہ فرمودہ اند۔

اُولٰئِکَ کَالْاَنْعَامِ بَلْ ھُمْ اَضَلُّ

مورد مملوکیت شدہ۔ مالکیت اوشاں بہر طور برابر مالکیت اہل اسلام است۔ اما شبہ مذکور عارض حال اوشاں شدہ مالکیت اوشاں را پنہاں می پوشد کہ بردوت آب را حرارت عارضہ یا ظلمت ارض را نور عارض۔ بالجملہ بوجہ قوت مالکیت اوشاں و مساوات آں بمالکیت اہل اسلام و نور مساوات شدہ در بہائم اُیں قوت و قابلیت مفقود است و چوں نباشد عقل کہ اصل متصرف است و عاقد اگر می باشد ہمساں می باشد در بہائم مفقود است و شاید بمطالعہ آب حیات دریافتہ باشی کہ مالک بمعنی مالہ الملک۔ ہماں قوت عاقلہ است بشرطیکہ قوت عاملہ آلہ او باشد۔

الغرض روح را بربدن در عین حالت غلامی ہم تصرف حاصل است و آں تصرف ہم چنانکہ دانستی زیادہ از تصرف و قبض دیگراں است، بروجہ نہایت و دیگراں را در قبض بربدن مساوی روح معلوم باشد۔ بہر حال خالی ازیں نباشد کہ ملک مشترک باشد و میدانی کہ استخدام شریک، یا جیسا آنحضرتؐ نے فرمایا اس بات کی خبر بھی دیتا ہے اگر روحانی چیز بھی ان جسموں کے ساتھ تعلق نہ رکھتا تو جمادات کی طرح غلاموں کے مالکوں کے بارے میں بھی بہر صورت ہم متنبہ ہوتے وہ وہ جو چوپاؤں کے حق میں (حدیث میں) آیا ہے۔

اونٹنیوں کو اتنا مت تھکاؤ کہ وہ دُبلی ہو جائیں

اور اس ارشاد سے چوپاؤں کا حق بھی اسی طرح ثابت ہو گیا ہمارے مخالف نہیں ہے ہم نے کب کہا ہے کہ بہائم میں مالک ہونے کا شائبہ نہیں ہے مگر بہت زیادہ ضعیف (درجے میں) بنی آدم میں اصل مالکیت ہے لیکن بہائم کے مشابہ ہونے کی وجہ سے جیسا کہ (اللہ تعالیٰ نے) فرمایا ہے۔

کافر لوگ چوپاؤں کی مانند ہیں بلکہ وہ ان سے بھی زیادہ گمراہ ہیں

مملوکیت کا محل بن گئے ہیں۔ انکی مالکیت بہر صورت مسلمانوں کی مالکیت کے برابر ہے۔ لیکن مذکورہ مشابہت ان کے حال کو عارض ہو کر انکی مالکیت کو اس طرح چھپا لیتی ہے جیسی کہ عارضی حرارت پانی کی برودت کو یا زمین کی تاریکی کو عارض ہونے والا نور چھپا لیتا ہے فی الجملہ انکی مالکیت کی قوت کی وجہ سے اور مسلمانوں کی مالکیت کے ساتھ اسکی مساوات بمبادلہ کے لائق ہوگئی اور چوپاؤں میں یہ قوت اور مساوات مفقود ہے اور مفقود کیوں نہ ہو عقل جو کہ اصل تصرف کرنے والی ہے اور عاقد اگر ہوتی ہے تو وہی ہوتی ہے وہ عقل چوپاؤں میں مفقود ہے اور شاید آب حیات (مصنف مولانا محمد قاسم) کے مطالعہ سے تم نے پتہ چلا لیا ہوگا کہ ملک بمعنی الملک کے معنی میں وہی عاقد قوت ہے بشرطیکہ قوت عاملہ اسکی آلہ کار ہو۔

الغرض روح کو جسم پر عین غلامی کی حالت میں بھی تصرف حاصل ہے اور وہ تصرف جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا دوسروں کے اس پر تصرف اور قبضے سے زیادہ ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ دخل جسم پر قبضے کے بارے میں روح کے برابر معلوم ہوتا ہے بہر حال اس بات سے خالی نہیں کہ ملک مشترک ہو اور آپ جانتے

toobaa-elibrary.blogspot.com

مملوک مشترک را باجماع و ملک خود باشد اندریں صورت منافع و مکاسب حالت کتابت اگرچہ ملک مولیٰ بحالی خود باشد ہمہ از آن مکاتب باشد۔

اجتہاد بمقابلہ فقہا

غرض دریں صورت ملک رقبہ مستلزم ملک مکاسب نباشد پس اگر فقہا ایں چنیں گفتہ اند ما نیز ہمچنیں می گوئیم مگر بہر تسکین خاطر ناقراں اینقدر زیادہ می گوئیم کہ در تہائی و تناوب شرکاء ہم ہر شریک در نوبت شریک دیگر معطل می ماند ہمچنیں در کتابت نیز مولیٰ کہ شریک روح در ملک بدن است از حق خود محروم ماند۔ فرق اگر ہست ایں است کہ غلام مشترک بوجہ احترام مشرکاء نوبت بنوبت بکار رجلہ شرکاء دگر خدمت بندد و ایں جا روح غلام را احترام نیست تا نوبتی برای او مقرر کنند۔ مگر اگر گوئیم کہ نوبت بہر اوشاں مقرر است بے جا نباشد۔ آخر ایں ہمہ مراعات اوشاں کہ کلام اللہ و حدیث ازاں پُر است اگر نوبت اعنی حق اوشاں نیست دگر چیست۔ اندریں صورت ایں ممانعت باز پرس از مکاتب کہ تجر حریت بدے و بد تسلیم حق خود نبود بلکہ نسبت تصرف در حصہ حق روحانی باشد اگرچہ تصرف دراں حصہ وحق مانع از تصرف مولیٰ و حق خود بود مگر دانی کہ ایں استیعاب و منع نہ تنہا مخصوص بایں مقام است در استخدام و انتفاع جملہ اشیاء مشترکہ خصوصاً غیر قابل التقسیم ہمچنیں باشد۔

اکنوں فہمیدہ باشی کہ

المکاتب عبد ما بقی علیہ درھم

ہی کہ شریک کا مشترک مملوک سے خدمت لینا اپنی ملک کے اعتبار پر ہوتا ہے اس صورت میں کتابت کے زمانے کی آمدنیاں تمام مکاتب کی ملکیت ہونگی اگرچہ اس پر آقا کی ملکیت اپنے محل پر قائم رہے۔

فقہا کے مقابلے کی اجتہادی قوت اور مولانا محمد قاسم

غرض اس صورت میں ملک رقبہ آقا کو مکاتب کی ملکیت کو موجب نہیں ہے۔ پس اگر فقہاء نے یہ کہا ہے تو ہم بھی یہی کہتے ہیں لیکن ناظرین کی تسکین خاطر کے لئے اتنا زیادہ کہتے ہیں کہ شرکاء کی کسی چیز میں باری باری میں ہر شریک دوسرے شریک کی باری میں معطل رہتا ہے۔ اسی طرح کتابت میں بھی آقا جو کہ ملکیت بدن میں روح کا شریک ہے اپنے حق سے محروم رہ جائیگا۔ فرق اگر ہے تو یہ ہے کہ مشترک غلام تو شرکاء کے احترام کی وجہ سے باری باری تمام شرکاء کے کام میں کم خدمت باندھے گا اور یہاں غلام کی روح کا کوئی احترام نہیں ہے کہ اس کے لئے کوئی باری مقرر کریں بلکہ یوں اگر ہیں یہ کہوں کہ ان کے لئے بھی باری مقرر ہے تو بے جا نہ ہوگا۔ آخر یہ سب انکی رعایتیں کہ کلام اللہ اور حدیث ان سے بھری پڑی ہے اگر نوبت یعنی ان کا حق نہیں ہے تو پھر کیا ہے۔ اس صورت میں مکاتب سے جو اب طلبی کی یہ ممانعت کہ ہاتھ کی آزادی کی خبر دیتی ہے اپنے حق کو چھوڑنا نہیں ہے بلکہ روح کے حق اور حصے میں تصرف کی اجازت ہے۔ اگرچہ اس حصے اور حق میں تصرف کرنا آقا کے اپنے حق میں تصرف کرنے سے مانع ہو جائے۔ مگر آپ جانتے ہیں کہ یہ حق لینا اور ممانعت زصرف اس مقام کے لئے مخصوص ہے بلکہ تمام مشترکہ چیزوں سے نفع حاصل کرنے اور خدمت لینے میں خلوص طور پر ناقابل تقسیم چیزوں میں اسی طرح ہوتا ہے اب آپ نے سمجھ لیا ہوگا کہ

مکاتب غلام ہی رہتا ہے جب تک اس کے ذمے ایک درہم بھی باقی ہے

toobaa-elibrary.blogspot.com

(یعنی بجہت آنکہ نہ ملک قابل تقسیم است و نہ حقیقت رقیق قابل انقسام چنانکہ رقیق مشترک ہمہ مملوک بر ہر کس از شرکاء باشد مکاتب نیز قبل ادا و بدل کتابت ہمچناں بر اشتراک سابق بود چنانکہ تمامہ مملوک روح است، ہمچناں تمامہ مملوک مولیٰ باشد و ازیں جا دانستہ باشی کہ بایں تفویض ملک رقانی قائم مقام ملک مولیٰ نشدہ۔ و دوم آنکہ ایں است کہ تسلیم علی الاطلاق موجب ملک نباشد بلکہ اگر عوض ثانی حقیقۃً یا حکماً بملک بائع یا مشتری باشد در مال مفوض ملک قابض متعلق شود۔ و جائیکہ عوض ثانی بملک قابض نیست نہ حقیقۃً و نہ حکماً ملک او با و متعلق نشود چناں چہ پیشتر بآں اشارہ کردہ ام۔ و ایں جا میدانی کہ حال ہمیں است۔ قبل کتابت غلام ملک چیزی یا پیشہ نبود تا مالک حقیقی بنسبت بدل کتابت و انیم یا ملک حکمی شناسیم۔ یعنی اگر اموال مملوکہ او از جنس بدل کتابت بودی مے گفتیم کہ ملک حقیقی است و دگر اموال مملوکہ مکاتب از جنس و گر بودی ملک حکمی مے دانستیم اکنوں کہ نہ ایں است نہ آں مبادلۃ الملک بالملک متحقق نشد تا ایں قبض موجب ملک شدی و مے دانی کہ انتقال ملک، از مالکی بمالکی دگر در عقد معاوضہ بعد تحقق و وجود عوضین باشد حقیقۃً اگر نباشد حکماً نباشد۔ اندریں صورت ایں قبض مودع و مستعیر باشد۔

سخن باریک | و سخن کہ باریک است ایں است کہ اینجا در حقیقت تسلیم حق خود نمی باشد بلکہ مقصود بالذات بگذاشتن و واگذاشتن حق مکاتب باشد چناں کہ دانستی آری واگذاشتن حق مکاتب مستلزم رفتن در حق مولیٰ بالاضطرار یعنی اس سبب سے کہ نہ ملک قابل تقسیم ہے اور نہ رقیق (غلام) کی حقیقت تقسیم کے قابل ہے۔ اور جیسا کہ مشترک غلام حضرات میں سے ہر ہر شریک کا مملوک ہوتا ہے مکاتب بھی کتابت کے بدلے کو ادا کرنے سے پہلے اسی طرح سابق شرکت پر ہے اور جیسا کہ تمام کا تمام روح کا مملوک ہے، اسی طرح تمام کا تمام مولیٰ کا مملوک ہوگا اور یہیں سے آپکو معلوم ہو گیا ہوگا کہ اس سپردگی سے رقانی ملک مولیٰ کی ملک کے قائم مقام نہیں ہو گئی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مطلقاً سپردگی ملکیت کی موجب نہیں ہو جاتی بلکہ اگر عوض ثانی حقیقی یا حکمی طور پر بائع یا مشتری کی ملک میں ہو تو سپرد کئے گئے مال میں ملک قابض سے متعلق ہوتی ہے۔ اور جس جگہ عوض ثانی قابض کی ملک میں نہیں ہے۔ نہ حقیقی طور پر اور نہ حکمی طور پر تو اس کی ملک اس سے متعلق نہیں ہوتی چنانچہ اس سے پہلے میں نے اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے اور یہاں آپ کو معلوم ہے کہ حال یہی ہے کتابت سے پہلے غلام کسی چیز یا شے کا مالک نہ تھا تا کہ بدل کتابت کی نسبت سے اسکو حقیقی یا حکمی مالک پہچانیں یعنی اگر اسکے مملوکہ اموال بدل کتابت کی جنس سے ہوتے تو ہم کہتے کہ مالک حقیقی ہے اور اگر مکاتب کے مملوکہ اموال دوسری جنس سے ہوتے تو ہم اسکو حکمی مالک جانتے اب جبکہ زندہ ہے نہ تو مالک کے ساتھ ملاک کا تبادلہ متحقق ہوا تا آنکہ یہ قبضہ ملکیت کا موجب ہوتا اور آپ کو معلوم ہے کہ ایک مالک سے دوسرے مالک کی طرف عقد معاوضہ میں ملک کا انتقال عوضین کے وجود اور تحقق کے بعد ہوتا ہے اگر حقیقی طور پر نہ ہو تو حکمی طور پر انتقال ہوگا۔ اس صورت میں یہ قبضہ مُودَع (جسکے پاس امانت ہو) اور مستعیر (عاریت پر لینے والے) کے قبضے کے مشابہ ہوگا

دقیق بات | اور وہ بات جو دقیق ہے یہ ہے کہ اس جگہ حقیقت میں اپنا حق چھوڑ دینا نہیں ہوتا بلکہ مقصود بالذات اپنے حق کے چھوڑنے سے مکاتب کے حق کو واگذار کر دینا ہے جیسا کہ آپکو معلوم ہو چکا ہے۔ ہاں مکاتب کا حق اضطراری

toobaa-elibrary.blogspot.com

میگردد۔ پس نہ مولیٰ را داد ش مقصود است و نہ مکاتب ہنوز گرفتنش منظور او فقط۔ برحق خویشتن قابض شدہ البتہ حق مولیٰ از دست او بدیں سبب بدر رفتہ۔ آری اگر مکاتب زیادہ از حق خود گرفتی آنگہ ایں شبہ بجائی خود بود۔ وخود دانستہ کہ حق مکاتب ہم مثل حق مولیٰ ہمہ جہتہ است کہ قابل انقسام نیست کہ حصص اوشاں متعین شوند چوں ہمہ غلام مکاتب حق روح مکاتب بود و او زیادہ ازاں نگرفتہ چگونہ گوئیم کہ حق مولیٰ را گرفتہ۔ دامثال ایں قسم افعال وامور مدار کار بر نیت باشد و ازیں جہت ایں جاں ماند کہ چہار رکعت نماز گذاری۔ اگر نیت نفل کنی فرض ادا نشود و اگر نیت فرض کنی نفل نباشد چوں وجہش اینست کہ یک نماز قابل انقسام ہا یں دو وصف نیست۔ اگر یکے را موجود انگاریم دیگر را معدوم محض انگاریم مگر وجود ایں دو مفہوم در ذات چنانکہ باعتبار نیت است ہمچنیں تحقق قبض حق روحانی یا قبض حق مولے باعتبار نیت باشد وے دانی کہ ایں جا خود مختاری مکاتب قبل ادا و بدل کتابت است و بدل کتابت را دانی کہ برحق روحانی لازم آید نہ برحق مولیٰ۔ نظر بریں ایں قبض نیز بغرض اکتساب از حق خود باشد نہ از حق مولیٰ تا ملک مولیٰ در مکاسب لازم آید و شبہ مذکور را گنجائش نماند۔ اندریں صورت تسلیم بیمین از طرف بائع وقتی باشد کہ بدل کتابت ادا شود۔ واز نجا دانستہ باشی کہ دریں معاملہ نیز برخلاف آں اصل نرفتہ اند کہ گفتہ اند کہ اول تسلیم ثمن می باید کرد اگرچہ جوابش باعتبار ظاہر نیز شنیدہ۔ بالجملہ بوجہ تضاد جہتین وقت اکتساب نظر بریک جہت باشد وبحکم

انما الاعمال بالنیات

طور پر مولیٰ کے حق کے چلے جانے کو لازم ہو جاتا ہے پس نہ تو مولیٰ کو اس کا دینا مقصود ہے اور نہ مکاتب کو ابھی تک اس کا لینا منظور ہے۔ وہ فقط اپنے حق پر قابض ہوا ہے البتہ مولیٰ کا حق اس کے ہاتھ سے اس سبب سے نکل گیا۔ ہاں اگر مکاتب اپنے حق سے زیادہ لیتا تو اس وقت یہ شبہ برمحل تھا۔ اب آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ مکاتب کا حق بھی مولیٰ کے حق کی مانند اس کا تمام جسم ہے جو قابل تقسیم نہیں ہے کہ ان کے حصے مقرر ہو سکیں۔ چونکہ مکاتب غلام پورے کا پورا مکاتب کی روح کا حق ہوتا ہے اور اس نے اس سے زیادہ نہیں لیا تو پھر ہم کس طرح کہیں کہ مولیٰ کے حق کو لے لیا اس قسم کے افعال اور امور میں دارومدار نیت پر ہوگا اور اس سبب سے یہ اس طرح کی بات ہے کہ آپ چار رکعت نماز ادا کریں۔ اگر نفل کی نیت کر دگے تو فرض ادا نہیں ہوتا اور اگر فرض کی نیت کرو گے تو نفل ادا نہ ہوگا چونکہ اسکی وجہ یہ ہے کہ ایک مکان دو وصفوں کے ساتھ تقسیم کے قابل نہیں ہے۔ اگر ایک کو ہم موجود خیال کریں تو دوسری کو لامحالہ معدوم خیال کریں گے۔ مگر ان دو مفہوموں کا وجودات میں جیسا کہ نیت کے اعتبار سے ہے اسی طرح روحانی حق کے قبضہ کا تحقق یا مولیٰ کے حق کا قبضہ نیت کے اعتبار سے ہوگا اور آپ کو معلوم ہے کہ یہاں مکاتب کی خود مختاری بدل کتابت کے ادا کرنے سے پہلے بدل کتابت کے ادا کرنے کی غرض سے ہے اور بدل کتابت کو آپ جانتے ہی ہیں کہ روحانی حق پر لازم آتا ہے نہ کہ مولیٰ کے حق پر نظر بریں یہ قبضہ بھی اپنے حق کے حاصل کرنے کی غرض سے ہے نہ کہ مولیٰ کے حق کی غرض سے کہ کسب کی ہوئی چیزوں میں مولیٰ کی ملکیت لازم آئے۔ اور مذکور شبہ کو تعلق کی گنجائش ہے اس صورت میں یمین کی سپردگی بائع کی طرف سے اس وقت ہوگی جبکہ بدل کتابت ادا ہو جائیگا اور یہیں سے آپنے جان لیا ہوگا کہ اس مسئلے میں بھی اس قاعدے کے خلاف نہیں گئے ہیں جو کہ فقہاء نے بیان کیا ہے کہ پہلے قیمت ادا کر دینی چاہئے۔ اگرچہ اس کا جواب بھی ظاہر کے اعتبار سے

toobaa-elibrary.blogspot.com

بگو قصہ صلوٰۃ بشہادت قرینہ غرض الکتاب بہ نیت اداء بدل کتابت ایں نوبت در حساب مکاتب شمردیم۔

چوں ازیں قدر فراغت یافتیم بمضمون دیگر اشارہ کنم

اشارہ بمضمون دیگر باداء نجوم کتابت اگر بقدر مؤدیٰ حصہ مکاتب در بدن خود قائم نے شود بمعنی

المکاتب عبد ما بقی علیہ درھم

ایں باشد کہ مکاتب اگرچہ باداء نجوم کتابت شریک و سہیم مولیٰ در بدن خود شد مگر چوں مالک کل حصص و مالک ہزار حصہ ہم مالک ہم مملوک باشند۔ زیرا کہ در ملک و ہم مملوک چنانکہ دانستی تجزی نباشد بمالکیت تدریجی کہ مکاتب را بدست می آید، اورا آزاد نباید فہمید و بر عتق بعض قیاس نباید کرد۔ زیرا کہ آنجا قطع نسبت مالکیت و مملوکیت و بر ہمزنی ایں مقامات بود و لاجرم دریں صورت از عتق بعض عتق کل لازم آید و اینجا خود بتصحیح و تحقیق آں مقتضا است و استحکام آں نسبت و اطراف آں است چہ بیع و شرا است کہ بی بقاء نسبت ملک و مقام مالکیت و مملوکیت متحقق نشود۔ نظر بریں چنانکہ در عتق از عتق یک حصہ عتق جملہ حصص لازم می آید ہمچنیں اینجا از بقائے یک حصہ از ملک ہم کہ شراء مکاتب مصحح آں است بقائے جملہ حصص لازم خواہد آمد و بقاء ہزارم حصہ نیز از ہزار حصہ بنا بعدہ لہذا می تواں گفت۔ الغرض اندریں صورت در حدیث

المکاتب عبد ما بقی علیہ درھم

آپ سن چکے ہیں ہم دونوں حدیثوں کے تضاد کی توجیہ سے اکتساب کے وقت نظر ایک جہت پر ہونے اور بحکم انما الاعمال بالنیات نماز کے قصے کی طرح قرض کی تہمت کو جو سے بدل کتابت ادا کرنے کی نیت سے اکتساب کا مقصد اس مرتبہ مکاتب کے مقاصد سے ہم شمار کریں گے۔

اتنی بات سے جب ہم نے فراغت پائی تو دوسرے مضمون کی طرف اشارہ کرتا ہوں۔

دوسرے مضمون کی طرف اشارہ کتابت کی قسطوں کی ادائی کی وجہ سے ادا کی گئی قسط کے بقدر مکاتب کا حصہ اپنے جسم میں قائم ہو جاتا ہے۔

مکاتب غلام رہتا ہے جب تک کہ اسکا کوئی ایک جزء بھی آزاد ہوتا ہے کے معنی یہ ہوئے کہ مکاتب اگرچہ کتابت کی قسطیں ادا کرنے میں اپنے جسم میں مولیٰ کا شریک اور حصہ دار ہو گیا مگر چونکہ تمام اصول کا مالک اور ہزار دوں حصہ کا مالک بھی سب کے سب ایسے مملوک کے مالک ہونے میں اس لئے کہ ملک میں ہی اور مملوک میں بھی جیسا کہ تم نے جان لیا تجزی نہیں ہے، تدریجی مالکیت کی وجہ جو کہ مکاتب کو حاصل ہو رہی ہے اس کو آزاد نہیں سمجھنا چاہئے بعض حصے کے عتق پر قیاس نہ کرنا چاہئے کیونکہ وہاں پر مالکیت اور مملوکیت کے تعلق کا خاتمہ اور ان مقامات کا برہم ہو جانا پایا جاتا ہے اور لازمی طور پر ان صورتوں میں بعض حصے کی آزادی سے تمام جسم کی آزادی لازم آتی ہے اور اس جگہ خود ان مقامات کو قائم رکھنا اور صحیح رکھنا ہے اور اس نسبت اور اسکے اطراف کو مستحکم بنانا ہے کیونکہ یہ بیع و شراء ہے کہ ملک کی نسبت اور مالکیت اور مملوکیت کے مقام کے بغیر متحقق نہیں ہوتی۔ نظر بریں جیسا کہ عتق میں ایک حصے کے عتق سے تمام حصوں کا عتق لازم آتا ہے اسی طرح یہاں ملک کے ایک حصے کے باقی رہنے سے بھی کہ مکاتب کا خرید لینا اس کے حصے کی صحت پر دلالت کرتا ہے تمام حصوں کا باقی رہنا لازم آئیگا اور اسکے ہر ہر حصوں میں سے ہزار دیں حصے کے باقی رہنے سے بھی اس مولیٰ کا غلام کہے جانے

toobaa-elibrary.blogspot.com

وحدیث

اذا اصاب المکاتب حدًا او میراثًا
ورث بحساب ما ادی دیة حر

وہم مذہب حنفی توافق وتلازم خواہد بود نہ تخالف چنانکہ ظاہر است۔ الغرض در عتق بیکبار ہمہ غلام از ملک موالی می برآید چنانکہ مصرح داشتی پس ازاں قبض روح بر محل خالی از سر پدید اشود موجب ملک گردد واینجا ملک از اول امر پیدا می شود۔ یعنی چنانکہ بکس دیگری فروختند واو بر قدر مبیع قائم مقام بائع می شد اینجا مکاتب را در حصص مندرجہ قائم مقام خود ے گردانند واگرچنانکہ مجموع ثمن را بمجموع حصص مقابل داشتہ اند وبیک صفقہ معاملہ ساختہ اند مکاتب را وقت اداء جملہ نجوم مالک کویند نہ قبل آں۔ اندریں صورت حاجت توجیہ حدیث

المکاتب عبد ما بقی علیہ درھم

ہیچ نیست۔ البتہ از طرف حدیث

اذا اصاب المکاتب حدًا او میراثًا الخ

خلش می ماند مگر ما بجواب ایں احتمال یک مقدمہ عرض کردہ ایم۔ یعنی بعض اوقات اقرار بالبیع بالاضطرار لازم آید چوں ایں جا صورت مسئلہ اینست کہ مکاتب بعد اداء بعض نجوم وقبل اداء جملہ نجوم، مرد یا کسی او را بکشت دیت او چہ باشد وحیراث او بچہ طور۔ دعوی بیع اضطراری بے جا نیست۔ یعنی چوں بعجز خود مکاتب معاملہ کتابت را اقالہ نکردہ بلکہ در پی ادا بود کہ مبتلاء بلائے ناگہانی شدہ ازیں جہان برفت بحساب ما ادی بیع گویند

الغرض اس صورت میں حدیث ہذا میں

"مکاتب اس وقت تک غلام رہتا ہے جبتک اسکے ذمہ ایک درہم بھی باقی رہتا ہے"

اور حدیث (حسب ذیل) میں

"جبکہ مکاتب کسی حد کو پہنچے یا میراث کو تو وہ دیت حر کے ادا کرنے کے حساب سے وارث ہوگا"

اور نیز حنفی مذہب میں موافقت ایک جہتی اور تعلق ہوگا نہ کہ مخالفت جیسا کہ واضح ہے۔ الغرض عتق میں تمام غلام یک بار مالکوں کی ملک سے نکل آتا ہے جیسا کہ آپ نے واضح طور پر جان لیا اس کے بعد خالی محل پر روح کا قبضہ نئے سرے سے پیدا ہو جاتا ہے اور ملک کا موجب ہو جاتا ہے اور یہاں ملک اول معاملے سے ہی پیدا ہو جاتی ہے یعنی جیسا کہ کسی دوسرے آدمی کے ہاتھوں فروخت کر دیا اور وہ مبیع کے بقدر بائع کے قائمقام ہو جاتا تھا یہاں مکاتب کو مندرجہ حصوں میں اپنے قائمقام بناتے ہیں اور اگر جیسا کہ تمام قیمت کو تمام حصوں کے مقابلہ میں رکھا ہے اور ایک ہی دفعہ میں معاملہ کیا ہے مکاتب کو تمام قسطیں ادا کرنے کے وقت مالک کہیں گے نہ کہ اس سے پہلے۔ اس صورت میں حسب ذیل حدیث

المکاتب عبد ما بقی علیہ درھم

کی توجیہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ حدیث (ذیل)

اذا اصاب المکاتب حدًا او میراثًا الخ

کی طرف سے خلش باقی رہ جاتی ہے۔ مگر ہم اس احتمال کے پیش نظر عرض کر آئے ہیں یعنی بعض اوقات اضطراری طور پر بیع کا اقرار لازم آتا ہے چونکہ یہاں مسئلے کی صورت یہ ہے کہ مکاتب بعض قسطوں کے ادا کرنے کے بعد اور تمام قسطوں کے ادا کرنے سے پہلے مر گیا یا کسی نے اسکو مار دیا تو اسکی دیت کیا ہوگی اور اسکی میراث کس طرح ہوگی۔ اس صورت میں اضطراری بیع کا دعوی بے جا نہیں ہے یعنی جب اپنی مجبوری کی وجہ سے مکاتب نے کتابت کے معاملے کا اقالہ نہیں کیا بلکہ ادا کرنے کے پیچھے لگا ہوا تھا کہ بلائے ناگہانی میں مبتلا

ف بیع میں ہاتھ پر ہاتھ مارنا۔ سودا طے کرنا۔ المنجد

toobaa-elibrary.blogspot.com

تا انفساخ عقد عاقل بی ضرورت لازم نیاید و قدر اداء بہمان نیت او ماند غرض قبیلی مرگ در قدر اداء بیع گفت بحساب او آزاد گویند و بعد معاملہائی آزادان دریں قسم باو کنند۔ مگر ہر چہ بادا باد بوجہ عدم انقسام ملک و مملوک ایں تجزی معارض حدیث المکاتب عبد نباشد بلکہ چنانکہ فرق متصص وقت استخدام قہقہائی وتناوب ظہور کند دریں وقت بیع و تقرر قیمت در نہ ہماں عبد از آں ہمہ باشد ایں با فرق مذکور مثلاً در تعیین دیت باشد کہ قیمت مقتول باشد و نہ ہمہ ازاں ہر دو بود۔ بالجملہ نتواں گفت کہ معاملہ کتابت کہ ہمانا معاملہ بیع است چنانکہ واضح دانستی بموت او منفسخ شود۔ زیرا کہ موت مانع انفساخ عقد بیع و اقالہ آں باشد۔ پس لہذا اگر مال بجہت ادا نگذاشت او بدل کتابت داده خود و قبیل حیات در آخر ساعت عمر حکم عتق بر وکنند۔ ازیں مسئلہ صاف روشن است کہ معاملہ چناں قائم است و بدل کتابت ہمچو دیگر دیون کہ عوض بیع و شرا باشند از میراث وغیرہ مقدم آری اگر در زندگانی خود بعجز خود اعتراف کرد بوجہ افلاس معاملہ منفسخ شود۔ و بوجہ اقالہ وقت افلاس چوں پیشتر عرض کردہ ایم حاجت تکرار نیست۔ اندریں صورت باز مکاتب نزد کسانیکہ بعد م عتق او قبل اداء نجوم رفتہ اند بملک ید در آید و بدیں سبب مکاسب او بالتبع بتصرف مولی و ملک او در آیند۔ بالجملہ ازیں اقالہ ضرورت رد نجوم کتابت بغلام نرسد کہ مال غلام آخر مال مولی باشد اگر رد ہم کردند باز چہ سود ہماں آش در کاسہ باشد۔

ہو کر اس دنیا سے رخصت ہوا تو اداء شدہ رقم کے مطابق بیع کہیں گے کہ بے ضرورت عاقل کے عقد کا فسخ ہونا لازم نہ آئے اور یقیناً قسطوں کا روپیہ ادا کیا ہے وہ اسی نیت پر رہیگا۔ غرض موت سے ذرا پہلے بقدر اداء بیع کہکر اسی کے حساب سے آزاد کہیں گے اور آزادوں کے سے تمام معاملات اتنی مقدار میں جتنی مقدار میں کہ اس کو آزاد قرار دیا ہے کریں گے۔ لیکن ہر چہ بادا باد ملک اور مملوک کی تقسیم نہ ہونے کی وجہ سے یہ تجزیہ حدیث المکاتب عبد کے خلاف نہ ہوگا بلکہ جیسا کہ حصول کا فرق استخدام (خدمت لینے) اور تہائی (باری باری) اور تناوب (نوبت بنوبت) کے وقت بیع اور قیمت کے تعین کے وقت ظہور میں آئیگا (اس پر مفصل آ رہا ہوگا) اور نہ تمام کا تمام غلام سب کی ملکیت میں ہوگا۔ یہاں مذکورہ فرق مثلاً دیت کی تعیین میں ہوگا جو کہ مقتول کی قیمت ہے۔ ورنہ سب دونوں کی ملک ہوگا۔ بالجملہ نہیں کہہ سکتے کہ کتابت کا معاملہ جو کہ بالکل بیع کا معاملہ ہے جیسا کہ صاف طور پر آپ نے جان لیا اسکی موت سے فسخ ہو گیا کیونکہ موت بیع اور اس کے اقالے کے فسخ ہونے کو مانع ہے۔ لہٰذا اگر مال ادائی کے برابر چھوڑ گیا تو کتابت کے بدلے میں دیا جائے گا اور زندگی سے ذرا پہلے عمر کی آخری گھڑی میں اس پر آزادی کا حکم جاری کرینگے اس مسئلے سے صاف روشن ہے کہ معاملہ اسی طرح قائم رہے اور بدل کتابت دوسرے قرضوں کی طرح جو کہ بیع و شرا کے عوض ہونگے میراث وغیرہ سے مقدم ہونگے ہاں اگر اپنی زندگی میں اس نے اپنی مجبوری کا اقرار کر لیا تھا تو افلاس کی وجہ سے معاملہ فسخ ہو جائے گا اور افلاس کے وقت اقالہ کی وجہ چونکہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں اس دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس صورت میں مکاتب پھر ان لوگوں کے نزدیک جو کہ قسطوں کے ادا کرنے سے پہلے اسکے آزاد نہ ہونے کے قائل ہیں ملکیت میں آجائے گا اور اس سبب سے اس کی کسب کردہ چیزیں تابع ہو کر مولی کے تصرف اور اسکی ملکیت میں آجائیں گی۔ بالجملہ اس اقالے سے کتابت کی قسطوں کے غلام کو لوٹانے کی ضرورت نہ ہوگی کہ

toobaa-elibrary.blogspot.com

غلام کا مال آخر مولیٰ کا مال ہوتا ہے اگر رد بھی کر دیا تو کیا فائدہ معاملہ جوں کا توں ہے۔

القصہ اقالہ وقت حیات متصور است نہ بعد ممات چوں نوبت اقالہ در حیات نرسیدہ بود و بلائے ناگہانی در گرفت و جاں بجاں آفریں سپرد چارہ بجز ایں نیست کہ بقدر ما اقوی بالیقاع بیع قائل شوند و بقدر ما ادنیٰ آزاد شمارند۔ البتہ اگر بیع اضطراری را در شرع وقت ضرورت اعتباری نبودی ایں بیع بقدر مذکور حکم بیش نبود مگر ہر کہ فروخ غصب و فصول آں را از کتب فقہ یاد داشتہ باشد در تسلیم ایں قسم دعاوی چارہ بجز اعتراف ندارد نہ ایں کہ جامہ کسی اگر بتحریک ہوا در آوند رنگ رنگریزی بیفتد صاحب آں جامہ مالک رنگ بقیمت شود۔ ظاہر است کہ ایں التزام تملک بنا چاری است و نیز گفتہ اند اگر صاحب جامہ کسی بغصب آورد و در رنگ کرد صاحب جامہ را اختیار است خواہ بقیمت جامہ ابیض بگیرد یا بقیمت رنگ باد حوالہ کند و ظاہر است کہ لزوم ایں بیع بذمہ غاصب بالاضطرار خواہد بود۔

اینہمہ کہ نوشتہ ام باعتماد تحریر آں عزیز نوشتہ ام۔ اگر نزد حقیقہ بچیں است کہ دیت مکاتب بقدر ما آدمی دیت احرار باشد فہما ورنہ آنچہ نوشتہ ام نہ چیز دگر ہا شد۔ اکنوں مناسب آنست کہ قلم انگنم مگر از یک شبہ خبر دادہ رہ بجوابش نمایم از ہمہ اولیٰ باشد۔

شبہ عزیز من پس از استماع ایں تقریر اعتراف معاملہ بیع ما بین مکاتب و مولیٰ ضرور است گو دیگر اں ابوبش رہ نہ نمودہ باشند۔ مگر در صورت تسلیم بیع وجہ بقاء ولاء ولفظ ناظر بحکم می نماید زیرا کہ ولاء بائع از غلام مبیع ساقط شود۔ لیکن آنانکہ تقریر بیشائم

القصہ اقالہ زندگی میں متصور ہوتا ہے نہ کہ مرنے کے بعد جب اقالے کی نوبت زندگی میں ہی نہ پہنچی تھی کہ بلائے ناگہانی نے آن دبوچا اور اس نے جان، جانِ آفریں کے سپرد کر دی تو پھر اسکے سوا چارہ نہیں ہے کہ بقدر ادائی زریں کے واقع ہونے کے قائل ہو جائیں اور بقدر ادائی آزاد خیال کریں گے البتہ اگر اضطراری بیع کا ضرورت کے وقت شریعت میں اعتبار نہ ہوتا تو یہ بیع بقدر مذکور زبردستی سے زیادہ نہ تھی لیکن جو شخص غصب اور اسکے ابواب کو فقہ کی کتابوں سے یاد رکھتا ہو تو وہ اس قسم کے دعووں کے تسلیم کرنے میں اعتراف کے سوا کوئی چارہ نہیں رکھتا۔ دیکھئے نہیں کہ اگر کسی کا کپڑا ہوا کے چلنے سے کسی رنگریز کی ہانڈی میں گر پڑے تو اس کپڑے کا مالک رنگ کی قیمت ادا کر کے رنگ کا مالک ہوگا اور ظاہر ہے کہ یہ رنگ کے مالک ہونے کا کام ہونا مجبوری کی وجہ سے ہے اور نیز فقہا نے کہا ہے کہ اگر غاصب نے کسی کے کپڑے کو غصب کر لیا اور رنگ دیا تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہے چاہے تو سفید کپڑے کی قیمت لے لے یا رنگ کی قیمت اس کے حوالے کرے اور ظاہر ہے کہ اس بیع کا لازم ہونا غاصب کے ذمہ اضطراری طور پر ہوگا۔

یہ سب کچھ جو میں نے لکھا ہے اس عزیز کی تحریر کے اعتماد پر لکھا ہے اگر حنفیہ کے نزدیک ایسے ہی ہے کہ مکاتب کی دیت اس کے بقدر جو اس نے ادا کیا احرار کی دیت ہے تو فہما ورنہ جو کچھ میں نے لکھا ہے وہ سراسر مذہب ہوگا۔ اب مناسب یہ ہے کہ قلم رکھ دوں لیکن اگر ایک شبہ سے خبردار کر کے اس کے جواب کی طرف رہنمائی کروں تو سب سے بہتر ہوگا۔

شبہ میرے عزیز اس تقریر کو غور سے سننے کے بعد بیع کے معاملے کا اعتراف مکاتب و مولیٰ کے درمیان ضرور ہے اگرچہ دوسرے فقہا نے اسکی طرف رہنمائی نہیں کی ہے مگر بیع تسلیم کرنے کی صورت میں حق ولاء[1] کے باقی رہنے کی وجہ بظاہر زبردستی معلوم ہوتی

[1] ولاء کے کئی معنی ہیں۔ المنجد کے مرتب نے اسکے معانی لکھے ہیں: الولاء نسبت سببی، دوستی، نزدیکی، رشتہ داری، مدد، ملکیت، آزاد کردہ غلام کی میراث۔ مترجم

toobaa-elibrary.blogspot.com

بنظر غائر خواہند دید و در اعتاق و کتابت دریں بارہ فرق نخواہند یافت۔

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال آنکہ ولاء جزائے آں احسان است کہ بإعطاء تصرفات واختیارات مولاہ او باو کردہ است نہ جزائے اخراج از ملک خود کہ حقیقت اعتاق است۔ چہ جزائے او نجات عن النار و حق دخول جنت است نہ ولاء۔ آری باخراج عن الملک اعطاء لازم آید۔ یا گوئیم در اعتاق ہر دو امر مقصود باشد۔ جزاء اول عتق عن النار باشد و جزاء ثانی ولاء وایں بداں ماند کہ در جہاد اعلاء کلمۃ اللہ مقصود باشد واستخلاص اموال کفار و قبضہ بداں لازم آید۔ یا ہر دو مقصود باشند۔ مقصودیت اول خود ظاہر است باقی و حق مقصودیت ثانی ایں باشد کہ اموال مخلوق بہر عبادۃ بودند چنانچہ از تحریرات سابقہ روشن شدہ باشد۔ چوں فی غیر محلہ بودند استخلاص آں ہم ضرور افتاد۔ بہر حال جزاء اول ثواب است و جزاء ثانی غنیمت۔ مگر چوں در کتابت از وجہت اعتاق است اخراج از ملک معوض است واخراج عن الیسد بے عوض، از عوض اخروی محروم ماند آری عوض ثانی بحال خود باشد۔ واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ حق ولاء خود احسان کا بدلہ ہے جو اسکے مولا نے اپنے اختیارات اور تصرفات دیکر اس کے ساتھ احسان کیا ہے ذکہ اپنی ملکیت سے خارج کرنے کی جزا چونکہ آزاد کرنے کی حقیقت ہے کیونکہ اس کا بدلہ آگ سے نجات اور قیامت کے روز آزادی ہوگی نہ کہ ولاء ہاں ملکیت سے خارج کرنے سے بخشش کرنا لازم آتا ہے یا ہم کہیں گے کہ آزاد کرنے میں دونوں باتیں مقصود ہیں۔ اول جزاء نار جہنم سے آزادی ہوگی اور دوسری جزاء میراث علیہ یہ اس طرح ہے جیسا کہ جہاد میں اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا مقصود ہوتا ہے اور کفار کا مال حاصل کرنا اور اس پر قبضہ بھی لازم آتا ہے یا دونوں مقصود ہوتے ہیں پہلی مقصودیت تو خود ظاہر ہے رہی دوسری مقصودیت کی وجہ یہ ہے کہ مال عبادت کے لئے پیدا کئے گئے ہیں جیسا کہ سابق تحریروں سے واضح ہو گیا ہوگا چونکہ کفار کے اموال اپنے محل میں نہ تھے لہٰذا ان سے اموال کی خلاصی کرانا ضرور ہوا۔ بہر حال پہلی جزا تو ثواب ہے اور جہاد کی دوسری جزا غنیمت کا حصول۔ مگر چونکہ کتابت میں وجہت سے اعتاق ہے لہٰذا عوض کیساتھ ملکیت سے خارج کرنا اور قبضے سے عوض کے بغیر خارج کر دینا ہے لہٰذا آخرت کے عوض سے محروم رہیں گے ہاں دوسرا عوض یعنی ولاء اپنے حال پر رہیگا واللہ علیہ العلم و احکم

نوٹ:۔ الحمد للہ کہ اس مکتوب کا ترجمہ ۹ ار ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۶ ار مارچ ۱۹۶۹ء بروز جمعرات شروع کیا گیا اور بتاریخ ۱۵ ار ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۵ ار مارچ ۱۹۶۹ء ہفتہ و اتوار کی درمیانی شب میں ساڑھے بارہ بجے ختم ہوا۔

کنٹونمنٹ پبلک لائبریری
لوڈ اوڈین سینما روڈ راولپنڈی

toobaa-elibrary.blogspot.com

طوبیٰ ریسرچ لائبریری

اسلامی، اردو، انگلش کتب،

تاریخی، سفرنامے، لغات،

اردو ادب، آپ بیتی، نقد و تجزیہ

toobaa-elibrary.blogspot.com

www.kitaboghar.org

toobaa-elibrary.blogspot.com